JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

JUS PROPRIETATIS VINDICABITUR

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

ORDINIS PRÆDICATORUM, THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DE NOVO EDITÆ

CURA ET STUDIO

RR. PP. CESLAI PABAN ET THOMÆ PÈGUES

EJUSDEM ORDINIS

IN CONVENTU THOLOSANO PROFESSORUM

TOMUS III

TURONIBUS

SUMPTIBUS ALFRED CATTIER, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

M DCCCC II

Imprimatur :

† Renatus Franciscus,

Archiep. Turon.

Imprimatur :

Fr. M.-Constantius Giniès,

Prov. S. O. P.

Tholosæ, die sexta Januarii 1902.

TABULA (α)

DISTINCTIO I

Quæstio I

UTRUM MUNDUM INCEPISSE SIT CONCLUSIO DEMONSTRABILIS

(p. 1.)

Conclusio 1a : Non implicat contradictionem aliquod ens ab alio esse æternum.

Conclusio 2a : Nullam contradictionem implicat aliquid a Deo diversum in essentia nunquam incepisse. — Contra hanc conclusionem arguunt **quidam** quos recitat **Scotus, Aureolus, Alii** quos recitat **Gregorius de Arimino, Durandus**.

Conclusio 3a : Mundum incepisse, vel non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest.

Quæstio II

UTRUM CREATIO SIT ALIQUID

(p. 26.)

Conclusio 1a : Aliqua creatio est Deus, et aliqua creatio non est Deus. — **Aureolus, Gregorius, Scotus**.

Conclusio 2a : Creatio passive sumpta, non est, proprie loquendo, mutatio nec passio; licet per modum passionis aut mutationis significetur. — **Aureolus, Scotus, Alii.**

Conclusio 3a : Licet eadem sit actio qua Deus creavit et qua conservat res, tamen creatio activa et conservatio activa ratione distinguuntur. — **Aureolus, Gregorius, Henricus**.

Conclusio 4a : Nullum aliud a Deo potest esse, nisi creatum a Deo. — **Aureolus, Alii**.

Conclusio 5a : Nullum ens aliud a Deo, potest in esse conservari sine Deo conservante. — **Aureolus.**

Conclusio 6a : Deus est causa, non solum creaturæ, sed etiam cujuslibet actionis creaturæ, quadruplici modo. — **Aureolus, Durandus, Alii.**

Quæstio III

UTRUM POTENTIA CREANDI POSSIT COMMUNICARI ALICUI CREATURÆ

(p. 84.)

Conclusio 1a : Nulli creaturæ communicari potest potentia creandi, sicut causæ principali, neque sicut causæ vel agenti instrumentali. — **Durandus** contra conclusionem et rationes sancti Doctoris; similiter **Scotus** contra rationes; **Alii** quos recitat **Adam**.

Conclusio 2a : Potentia creandi non est propria alicui divinæ personæ, immo communis toti Trinitati, licet approprietur aliqualiter personis procedentibus, ut Filio et Spiritui Sancto. — **Scotus**.

DISTINCTIO II

Quæstio I

UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO

(p. 119.)

Conclusio 1a : Angelus non est in loco, nisi per contactum et applicationem suæ virtutis ad locum. — **Scotus, Aureolus, Gregorius, Durandus**.

(α) Hæc est tabula quam Thomas a Sancto Germano, in editione 1483, secundo volumini præmisit.

Conclusio 2ª : Angelus potest esse indifferenter in loco divisibili et indivisibili, et potest esse quandoque in nullo loco, et quandoque in convexo cœli empyrei. — **Gregorius, Aureolus.**

Conclusio 3ª : Plures angeli non possunt esse simul in eodem loco. — **Gregorius.**

Conclusio 4ª : Unus angelus non potest esse naturaliter in diversis locis. — **Gregorius.**

Quæstio II

UTRUM ANGELUS TEMPORE MENSURETUR

(p. 145.)

Conclusio 1ª : Omnes motus continui corporum inferiorum mensurantur uno et eodem tempore, quod est passio motus primi. — **Aureolus, Gregorius.**

Conclusio 2ª : In toto tempore continuo est idem *nunc* secundum essentiam, sed plura *nunc* vel multa instantia diversa secundum rationem. — **Aureolus, Scotus, Gregorius.**

Conclusio 3ª : Præter tempus continuum, quod est passio primi motus, est aliud tempus discretum, nullo modo continuum. — **Scotus, Aureolus.**

Conclusio 4ª : Nullum tempus habet esse completum extra animam vel intellectum. — **Gregorius.**

Conclusio 5ª : Esse ipsius angeli, et ejus substantia, secundum se, mensuratur ævo, et non tempore; aliqua vero operatio angeli mensuratur tempore continuo; et aliqua, tempore discreto; et aliqua, æternitate quodammodo participata. — **Bonaventura, Alii.**

Conclusio 6ª : Sicut omnium temporalium est idem tempus numero, ita omnium æviternorum est idem ævum numero; et illud est subjective in angelo beatiori. — **Ægidius de Roma, Alii, Durandus.**

DISTINCTIO III

Quæstio I

UTRUM ANGELI INDIVIDUENTUR PER MATERIAM

(p. 199.)

Conclusio 1ª : Nullus angelus est compositus ex materia et forma, proprie loquendo de materia et forma. — **Aureolus, Durandus.**

Conclusio 2ª : In substantiis materialibus et corporeis, principium individuationis est materia, uno modo; et quantitas, alio modo. — **Aureolus, Scotus, Durandus.** Item, **Scotus, Aureolus, Durandus.**

Conclusio 3ª : Individuatio aliter convenit angelo quam homini. — **Aureolus, Scotus.**

Conclusio 4ª : Angelus non solum sic est immaterialis quod non est ex materia et forma compositus, verum etiam quia non est informativus materiæ, nec potest uniri materiæ sicut forma. — **Aureolus, Scotus.**

Conclusio 5ª : Nulla species angelica est de se multiplicabilis in plura individua. — **Scotus, Durandus, Henricus.**

Quæstio II

UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT SUA SUBSTANTIA

(p. 253.)

Conclusio 1ª : Intelligere angeli non est sua substantia. — **Quidam, Godofridus, Adam.**

Conclusio 2ª : Virtus intellectiva ipsius angeli non est eadem cum ejus essentia. — **Durandus.**

Conclusio 3ª : In angelis non habet locum distinctio intellectus agentis et possibilis, sicut in nobis, nisi æquivoce loquamur. — **Scotus, Aureolus, Gregorius.**

Conclusio 4ª : Angeli non omnia cognoscunt per essentias suas, sed per species connaturales (α) et concreatas. — **Henricus, Durandus, Alii** quos recitat **Gregorius, Aureolus.**

Conclusio 5ª : Quilibet angelus intelligit seipsum per essentiam suam, et non per speciem superadditam. — **Scotus, Aureolus.**

Conclusio 6ª : Essentia ipsius angeli est sufficiens principium quo angelus intelligit Deum naturali cognitione, nec indiget alia specie superaddita. — **Scotus.**

Conclusio 7ª : Angeli per eamdem speciem intelligunt plures quidditates; et quanto angelus est superior, tanto per species pauciores et universaliores intelligit. — **Scotus, Aureolus.**

Conclusio 8ª : Intellectus angelicus per eamdem formam intelligibilem intelligit naturam communem speciei et omnia ejus individua vel singularia. — **Scotus, Aureolus, Durandus.**

Conclusio 9ª : Non omnia illa intelligit angelus simul et in actu quorum species apud se habet, sed aliqua sic, et aliqua non. — **Aureolus, Gregorius, Alii.**

Conclusio 10ª : Angelus non intelligit cum discursu. — **Gregorius.**

(α) *connaturales.* — *generales* Pr.

DISTINCTIO IV

Quæstio I

UTRUM ANGELUS POTUERIT APPETERE ÆQUALITATEM DEI, IN PRIMO INSTANTI SUI ESSE VEL SUÆ CREATIONIS

(p. 334.)

Conclusio 1ª : Angelus, in solis naturalibus consideratus, potest et potuit peccare. — **Aureolus.**

Conclusio 2ª : Diabolus peccando appetiit æqualitatem Dei, non simpliciter, sed secundum quid. — **Scotus, Aureolus.**

Conclusio 3ª : Primum peccatum diaboli fuit superbia. — **Scotus.**

Conclusio 4ª : Angelus malus non peccavit nec peccare potuit in primo instanti suæ creationis. — **Aureolus, Gregorius, Durandus.**

Conclusio 5ª : Angelus malus statim post primum instans suæ creationis peccare potuit, et peccavit de facto. — **Scotus, Gregorius.**

DISTINCTIO V

Quæstio I

UTRUM ANGELI IN PRIMO INSTANTI SUÆ CREATIONIS FUERINT BEATI

(p. 361.)

Conclusio 1ª : Angelus in primo instanti suæ creationis fuit beatus beatitudine naturali, non autem beatitudine supernaturali. — Contra fundamentum hujus conclusionis et sequentium arguunt quidam doctores anglici, quos **Adam** recitat. Contra conclusiones, **Adam, Gregorius.** Item, **Adam** contra supposita.

Conclusio 2ª : Angeli suam beatitudinem supernaturalem meruerunt.

Conclusio 3ª : Possibile fuit angelum mereri suam beatitudinem in primo instanti suæ creationis, vel statim post primum instans.

Conclusio 4ª : Angelus bonus, post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit, beatus fuit beatitudine ultimata et supernaturali.

DISTINCTIO VI

Quæstio I

UTRUM ANGELUS POSSIT MOVERI LOCALITER

(p. 378.)

Conclusio 1ª : Nec angelus, nec aliquid corpus potest seipsum movere localiter, ut (α) proprie et per se movens et per se motum localiter. — **Scotus, Gregorius.**

Conclusio 2ª : Angelus potest localiter moveri a seipso, et (β) per accidens. — **Scotus, Alii, Gregorius** (γ).

Conclusio 3ª : Angelus, eo modo quo movetur localiter, potest moveri de extremo ad extremum per medium, si vult, et non per medium, si vult. — **Corruptor veritatis** (δ), **Scotus.**

Conclusio 4ª : Impossibile est angelum moveri localiter in instanti. — **Scotus, Gregorius, Corruptor veritatis** (ε).

DISTINCTIO VII

Quæstio I

UTRUM VOLUNTAS DÆMONUM SIT OBSTINATA IN MALO

(p. 422.)

Conclusio 1ª : Angelus beatus peccare non potest, nec male velle. — **Adam.**

Conclusio 2ª : Liberum arbitrium vel mens dæmonis sic est obtinata in malo, quod non potest bene velle, nec peccato carere, vel desinere male velle. — **Scotus, Durandus.** Item contra probationes conclusionis : **Scotus, Gregorius** (ζ), **Aureolus.**

Quæstio II

UTRUM ANGELUS MOVEAT CŒLUM, VEL QUODCUMQUE CORPUS, PER INTELLECTUM ET VOLUNTATEM, VEL PER ALIQUAM ALIAM POTENTIAM

(p. 457.)

Conclusio 1ª : Quidquid angelus agit ad extra, agit

(α) *ut.* — Om. Pr.
(β) *et.* — *de* Pr.
(γ) *Gregorius.* — Om. Pr.
(δ) *Corruptor veritatis.* — Om. Pr.
(ε) *Corruptor veritatis.* — Om. Pr.
(ζ) *Gregorius.* — Om. Pr.

per intellectum et voluntatem, et non per aliam potentiam mediam. — Contra : **Aureolus, Henricus, Godofridus, Auctor.**

DISTINCTIO VIII

Quæstio I

UTRUM DÆMONES NATURALI VIRTUTE POSSINT COGITATIONES HUMANI CORDIS COGNOSCERE, ET VIRES SENSITIVAS IMMUTARE

(p. 463.)

CONCLUSIO 1ª : Nullus angelus bonus aut malus ex sola naturali virtute sua potest cognoscere proprie et distincte cogitationes et affectiones cordis nostri. — **Scotus, Quidam alius, Durandus.**

CONCLUSIO 2ª : Nullus dæmon sua naturali virtute potest causare in intellectu humano quamcumque cogitationem vel actualem considerationem tanquam causa totalis, nec tanquam partialis principalis; et hoc directe et immediate, licet hoc possit facere indirecte et mediate. — **Scotus.**

CONCLUSIO 3ª : Dæmones possunt immutare phantasiam vel virtutem imaginativam hominis. — **Aureolus** et **Scotus.**

DISTINCTIO IX ET X

Quæstio I

UTRUM ANGELI HABEANT CORPORA NATURALITER EIS UNITA, POTISSIME CŒLESTIA

(p. 477.)

CONCLUSIO 1ª : Nullus angelus unitur cœlesti corpori tanquam forma suæ materiæ. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XI

Quæstio I

UTRUM ANGELI PROFICIANT IN COGNITIONE PER MUTUAM LOCUTIONEM

(p. 489.)

CONCLUSIO 1ª : In angelis est locutio.

CONCLUSIO 2ª : Angelum loqui angelo nihil aliud est quam unum angelum ordinare conceptum mentis suæ ad alium, ad hoc quod voluntas ejus alteri innotescat. — **Gregorius, Durandus.**

CONCLUSIO 3ª : Angelus loquens, proprie loquendo, nihil de novo causat in angelo audiente, sed tantummodo in seipso. — **Scotus.**

Quæstio II

UTRUM ANGELI EX MUTUA ILLUMINATIONE PROFICIANT

(p. 497.)

CONCLUSIO 1ª : Unus angelus illuminat alium. — **Durandus.**

CONCLUSIO 2ª : Dicta illuminatio fit secundum duo : primum est intellectus confortatio; secundum est veritatis proportionatæ capacitati illuminandi propositio. **Durandus, Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Illuminatio fit de rationibus divinorum operum et non de pertinentibus ad deitatem in se, sicut de attributis aut relationibus. — **Aureolus.**

JOHANNIS CAPREOLI (α)

THOLOSANI, ORDINIS PRÆDICATORUM

THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ DIVI THOMÆ AQUINATIS

IN SECUNDO SENTENTIARUM

LIBRI SECUNDI

DISTINCTIO I.

QUÆSTIO I.

UTRUM MUNDUM INCEPISSE SIT CONCLUSIO DEMONSTRABILIS

Circa primam distinctionem secundi *Sententiarum* quæritur : Utrum mundum incepisse sit conclusio demonstrabilis.

Et arguitur quod sic. Quia, si mundus semper fuit, infiniti dies præcésserunt hanc diem. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam perventum fuisset ad hunc diem ; quod est manifeste falsum.

In oppositum arguitur sic. Articuli fidei demonstrative probari non possunt ; quia fides est de *non apparentibus*, ut dicitur *Hebræor*. 11 (v. 1). Sed Deum esse Creatorem mundi, sic quod mundus inceperit, est articulus fidei. Dicimus enim : Credo in unum Deum Creatorem cœli et terræ ; et iterum, quia dicit Gregorius, prima Homilia in *Ezechiel*, quod Moyses prophetavit de præterito dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram ;* in quo novitas mundi habetur per revelationem. Ergo non potest demonstrative probari.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones. In tertio ponentur ad argumenta solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit ista

Prima conclusio : Non implicat contradictionem aliquod ens ab alio esse æternum.

Istam conclusionem tenet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 13 ; et 1 p., q. 46, art. 2. Et est ratio sua ubique : quia ubi actio vel productio est subita et instantanea et non successiva, non oportet faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Res autem per motum producta, de necessitate posterior est sua causa efficiente duratione ; quia talis non incipit esse (α) nisi in termino motus ; terminus autem motus posterior est motu. Unde, in *de Potentia Dei*, ubi supra, sic inquit : « Res per motum producta in esse, primo esse incipit in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus præcedat duratione, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa

(α) *Eximii veritatis scholæ professoris Johannis Capreoli Tholosani, Ordinis Prædicatorum, liber secundus Defensionum Theologiæ divi Doctoris Thomæ de Aquino in secundo* Sententiarum *feliciter incipit*. Pr.

(α) *esse*. — Om. Pr.

movente ad producendum, necesse est ut causa movens ad aliquid producendum præcedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit; sicut splendor in igne vel in sole; nam splendor subito et non successive a corpore lucido procedit, cum illuminatio non sit motus, sed terminus motus. Relinquitur ergo, quod in divinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo a quo procedit. Et ideo, cum Pater sit æternus, et Filius, et Spiritus Sanctus ab eo procedentes, sunt ei coæterni. » — Hæc sanctus Thomas.

Secunda conclusio est hæc : Nullam contradictionem implicat aliquid a Deo diversum in essentia nunquam incepisse.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, ubi supra (*de Potentia Dei*), art. 14. Et ratio sua stat in hoc : quia hoc quod est *esse ab alio*, non repugnat ei quod est *semper fuisse*, ut ostensum est in prima conclusione. Per hoc autem quod additur *in substantia diversum*, nulla repugnantia, absolute loquendo, datur intelligi ad id quod est semper fuisse. Unde, ubi supra, sic inquit : « Secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17), possibile dicitur quandoque secundum aliquam potentiam, quandoque vero secundum nullam potentiam. Secundum potentiam quidem, vel (α) activam, vel passivam : secundum activam quidem, ut si dicamus, Possibile est ædificatori ut ædificet ; secundum passivam vero, ut si dicamus, Possibile est ligno quod comburatur. Dicitur autem quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam ; sed : vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod prætermittatur ad præsens ; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent ; e contrario vero dicitur impossibile, quando sibi invicem repugnant, ut, simul esse affirmationem et negationem, dicitur impossibile, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibiipsi repugnans. Si ergo consideretur hoc enuntiabile, Aliquid diversum in substantia exsistens a Deo fuit semper, non potest dici esse impossibile secundun se, quasi sibi ipsi repugnans. Hoc enim quod est *esse ab alio*, non repugnat ei quod est *semper esse*, ut supra ostensum est, nisi quando aliquid procedit ab alio per motum ; quod non intervenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur *in substantia diversum*, nulla repugnantia, absolute loquendo, datur intelligi ad id quod est *semper fuisse*. Si autem accipiamus possibile, dictum secundum potentiam activam, tunc Deo non deest potentia ab æterno ad essentiam aliam a se producendam. Si vero ad potentiam passivam referatur, sic, supposita catholicæ fidei veritate, dici non potest quod aliquid a Deo procedens diversum in essentia, potuerit semper fuisse. Supponit enim fides catholica omne id quod est præter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est id quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse, ita impossibile est illud quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse. Unde et dicitur a quibusdam, quod hoc est possibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte essentiæ a Deo procedentis, propter suppositionem contrarii, quam fides facit. » — Hæc ille.

Item, in tractatu speciali, quem fecit de ista materia, sic dicit : « In hoc tota consistit quæstio : utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnent ad invicem, vel non. Quod autem non repugnent, sic ostenditur. Si enim repugnarent, hoc non esset nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque : aut quia oportet quod causa agens præcedat effectum duratione; aut quia oportet quod non esse præcedat esse duratione, propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri.

« Primo ergo ostendam quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, præcedat suum causatum duratione, si ipse voluisset. — Primo sic. Nulla causa producens suum effectum subito, necessario præcedit suum effectum duratione. Sed Deus est causa producens effectum suum, non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod præcedat suum effectum duratione. Primum patet per inductionem in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio, et hujusmodi. Nihilominus potest probari per rationem, sic. In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis ejus; ut patet in generabilibus : quia in illo instanti, in quo incipit esse ignis, incipit ejus calefactio. Sed in operatione subita, simul, immo idem est principium ejus et finis vel terminus ejus; sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suæ. Sed terminus actionis simul est cum ipso facto. Ergo non est repugnantia intellectuum, si ponatur causa producens effectum suum subito, non præcedere causatum suum duratione. Repugnarent autem in causis producentibus per motum suos effectus; quia oportet quod principium motus præcedat finem ejus. Et quia homines sunt assueti considerare hujusmodi actiones quæ sunt per motum, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non præcedat. Nec potest huic rationi obviari per hoc quod Deus est causa agens per voluntatem ; quia non est necessarium quod voluntas præcedat effectum duratione, nec agens per voluntatem, nisi

(α) *vel.* — Om. Pr.

quia est agens ex deliberatione, quod absit ut in Deo ponamus. — Præterea. Causa producens totam substantiam rei, non minus potest in producendo totam rei substantiam, quam causa producens formam in productione formæ; immo multo magis : quia non producit educendo de potentia materiæ, sicut illud quod producit formam. Sed aliquod agens quod producit solam formam, potest in hoc, ut forma ab eo producta, sit quandocumque ipsum est; ut patet in sole illuminante. Ergo fortius Deus qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit, quandocumque ipse est. — Præterea. Si aliqua causa sit, qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus ejus ab ea (α) procedens in eodem instanti, hoc non est, nisi quia tunc illi causæ (β) deest aliquid de complemento; causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo nunquam defuit aliquid de complemento. Ergo causatum ejus potest poni semper, eo posito; et ita non est necessarium quod duratione præcedat. — Præterea. Voluntas volentis nihil diminuit de virtute (γ) ejus, et præcipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur semper res fuisse a Deo, per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur, si non esset agens per voluntatem. Ergo, etsi ponatur agens per voluntatem (δ), nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo semper sit. — Et ita patet quod non repugnat intellectui, quod dicitur agens non præcedere suum effectum duratione; quia in illis quæ repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit.

« Restat nunc videre utrum repugnet intellectui, aliquod factum nunquam fuisse, propter hoc quod sit necessarium non esse ejus præcedere duratione ejus esse, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi, in *Monologio*, cap. 8, ostendentis quomodo creatura dicitur facta ex nihilo : *Tertia*, inquit, *interpretatio, qua dicitur aliquid factum ex nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde factum sit*. Per similem significationem dicimus, cum homo contristatur sine causa, quod contristatur de nihilo. Si igitur secundum hunc sensum intelligatur quod supra conclusum est, quia præter (ε) summam essentiam cuncta quæ (ζ) sunt ab eadem, ex nihilo facta sunt, id est, non ex aliquo (η), nihil inconveniens sequitur. Unde patet, secundum hanc expositionem, quod non ponitur aliquis ordo ejus quod factum est, ad nihil, quasi oportuerit prius quod factum est nihil fuisse, et postmodum aliquid esse. — Præterea. Supponatur quod ordo ad nihil, in præpositione importatus, remaneat affirmatus, ut sit sensus, Creatura facta est ex nihilo, id est, facta est post nihil, hæc dictio *post* ordinem importat absolute. Sed ordo est multiplex, scilicet durationis et naturæ. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non est necessarium, ut propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid; sed sufficit si prius natura sit nihil quam ens. Prius enim natura inest unicuique, id quod convenit sibi ex se, quam illud quod solum habet ab alio. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta et in se considerata, nihil est. Unde naturaliter prius inest sibi nihil quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens; quia duratione non præcedit. Non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit. Sed ponitur quod natura ejus est talis quod esset nihil, si sibi relinqueretur; ut si dicamus aerem semper illuminatum a sole, oportebit dicere quod aer factus sit lucidus a sole; et quia omne quod fit, ex incontingenti fit, oportebit dicere quod factus sit lucidus ex non lucido vel ex tenebroso; non quia unquam fuit non lucidus vel tenebrosus (α), sed quia esset talis si sibi soli relinqueretur. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus, qui semper illuminantur a sole.

« Sic igitur patet quod in hoc quod dicitur aliquid esse factum a Deo, et nunquam non fuisse, non est aliqua repugnantia intellectus. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod mundum incepisse, vel non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 46, art. 2, ubi sic dicit : « Mundum, inquit, incepisse, et non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Cujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suæ speciei, abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuerunt. Similiter etiam nec ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt ea quæ circa creaturas vult. Potest autem divina voluntas homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem

(α) *ab ea*. — Om. Pr.
(β) *illi causæ*. — Om. Pr.
(γ) *virtute*. — *veritate* Pr.
(δ) a verbo *Ergo* usque ad *voluntatem*, om. Pr.
(ε) *præter*. — *post* Pr.
(ζ) *quæ*. — *in* Pr.
(η) *ex aliquo*. — *ex nihilo* Pr.

(α) a verbo *non quia* usque ad *tenebrosus*, om. Pr.

scibile, aut demonstrabile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus æstimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt. » — Hæc ille. — Eamdem conclusionem ponit, 2. *Contra Gentiles,* cap. 38. — Item, 2. *Sententiarum,* dist. 1, q. 1, art. 5. — Similiter, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 14.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

Arguitur contra conclusiones, potissime contra secundam et tertiam

I. Argumenta quorumdam. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones, potissime contra secundam et tertiam. Scotus (2. *Sent.*, dist. 1, q. 3) siquidem recitat argumenta quorumdam arguentium, et qui nituntur probare quod implicat contradictionem aliquod diversum a Deo in esse, productum fuisse æternaliter a Deo.

Primo sic. De omni producto, verum est aliquando, vel aliquando verum erit dicere quod producitur; quia de Filio Dei in æternitate producto, vere dici potest quod producitur in æternitate. Creatura igitur, aut producitur semper quando est, aut aliquando producitur et non semper. Si secundo modo, in illo instanti in quo sic producitur, primo capit esse, et habetur propositum; quia quod primo capit esse, habet principium. Si primo modo, igitur creatura est in continuo fieri; quod videtur inconveniens, *quia* tunc esset non permanens. Videtur *etiam* quod tunc creari non differret a conservari. — Sed hoc improbatur dupliciter. Primo, quia creari est produci de non esse ad esse; conservari autem est ipsius esse præhabiti continuatio; et ita conservari non potest esse creari. Secundo, quia agens particulare generat, et non conservat; igitur, ubi concurrunt ambo in eodem, aliud est unum et alterum. — Et additur huic rationi, quod creatura habet esse acquisitum, et per consequens esse post non esse; quia si non, tunc haberet esse sine acquisitione, sicut Filius Dei habet idem esse ejus a quo acquirit esse.

Secundo principaliter arguit sic. Omne quod est, quando est, necesse est esse, ex 1. *Perihermenias* (cap. ult.). Igitur nihil (α) potest non esse, nisi quia potentia præcessit esse ejus, per quam potest impediri esse ejus. Sed si aliquid fuerit ab æterno, nulla potentia præcessit esse ejus a Deo. Igitur non potuit non esse a Deo. Et si instatur, quia prædestinatus potest salvari et non salvari; igitur similiter de facto ab æterno possibile est ipsum fuisse et non fuisse; — respondetur quod prædestinatio respicit rem extra pro aliquo nunc, pro quo scilicet res potest non esse, et ita non prædestinari, quia prædestinatio correspondet veræ rei; sed dare esse rei ab æterno, respicit potentiam pro infinita æternitate, in qua nulla est potentia ad oppositum, et ideo nec in actu creandi.

Confirmatur. Quia *in perpetuis non differt esse et posse* (3. *Physicorum,* t. c. 32) et 12. *Metaphysicæ* (t. c. 30). Igitur (α) nullum sempiternum est in potentia.

Tertio sic. Quælibet species æque est in potentia, ut sic, comparando ad Deum ut dantem esse. Igitur, sicut sol potuit esse ab æterno, ita et asinus; et hic (β) perfectus potens generare; et ab illo possent fuisse omnes alii asini generati, qui modo sunt usque ad istum modo genitum. Et tunc quæro : utrum omnes fuissent tunc finiti, aut infiniti. Si finiti, igitur totum tempus ab illo usque ad istud tempus, fuisset finitum. Si infiniti, igitur, positis extremis, potuisset esse infinitum actu; quod est inconveniens.

Quarto sic. Creatura non habet de natura sua quod sit, immo de se est possibilis esse et non esse; igitur æternaliter. Sed si haberet esse ab æterno a Deo, non esset ei esse acquisitum a Deo, nec possibile acquiri; quia si fuit ab æterno, nunquam ab æterno erat aliqua potentia, nec ex parte rei, nec ex parte Dei, per quam possibile fuisset sibi esse acquiri de novo, in aliquo initio temporis; quod est falsum, et simpliciter impossibile, cum fides contrarium teneat, quæ ponit quod mundus aliquando de novo fuit factus a Deo. Et sic patet quod necesse est ponere quod esse sit mundo acquisitum post non esse, de novo, quod postmodum ei conservetur a Deo, ut omnino non possit aliter esse ab ipso; aut necesse est ponere, si habet esse ab æterno a Deo, non acquisitum noviter, quod mundus absolute non potest non habere esse ab eo, et sic, quod nunquam potuerit ei acquiri esse a Deo de novo, nec unquam poterit permittere ut cadat in non esse.

Quinto. Contra rationem infiniti est posse excedi, vel esse totum acceptum; sicut patet ex ejus diffinitione, 3. *Physicorum* (t. c. 63) : *Infinitum est cujus quantitatem accipientibus, semper est aliquid sumere extra.* Sed si mundus potuisset esse ab æterno et sine principio, infinita duratio fuisset accepta. Nec valet responsio illa, qua dicitur quod fuissent infinita accepta in potentia et semper in accipiendo quantum ad signationem intellectus (γ), et non in accepto esse; quia signatio intellectus nihil facit ad hoc ut infinitum sit actu acceptum, quia impossibile est futurum infinitum aliquando

(α) *nihil.* — *non* Pr.

(α) *Igitur.* — Om. Pr.
(β) *hic.* — *homo* Pr.
(γ) *quantum ad signationem intellectus.* — *esse.* Pr.

fuisse acceptum, licet nullus intellectus esset qui signaret partes illius temporis infiniti.

Sexto sic. Nam tunc pars esset major toto. Quia, sit meridies hujus diei, A, et meridies crastinæ diei sit B. Si ex utraque parte ipsius A, tempus potuit fuisse infinitum, pari ratione de præterito, respectu B, ad futurum, respectu B. Igitur, quocumque tempore præteritum ad B est majus, futurum ad B, quod est æquale præterito ad B (α), est majus eo. Sed præterito ad A est majus præteritum ad B, sicut totum sua parte. Igitur futurum ad B, quod est æquale præterito ad B, est majus præterito ad A. Sed futurum ad A est æquale præterito ad A (β). Igitur futurum ad B esset majus futuro ad A; et sic pars esset major toto.

Hæc argumenta ponit Scotus in forma, quorum aliqua videntur esse Henrici in primo *Quodlibeto*.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem, arguit Aureolus (2. *Sentent.*, q. proem., art. 2).

Primo sic. De ratione infiniti est quod sit actus permixtus potentiæ. Rationi autem præteriti repugnat contradictorie, quod sit actus permixtus potentiæ. Ergo ratio infiniti repugnat contradictorie rationi præteriti. — Hujus rationis majorem dat Philosophus, 3. *Physicorum*, et Commentator, commento 57. Philosophus enim ibi dicit quod *infinitum est in potentia*; et infra, quod infinitum est in successione, *sicut dies semper generatur successive*. Et ibi Commentator dicit expressius sic : « Infinitum esse in re, non est nisi secundum potentiam exsistentem in ea, quemadmodum differentiæ substantiales plurium rerum, quæ conservant suum esse in commixtione potentiæ cum eis, ut est in rebus quarum esse est in motu. » Et infra : « Infinitum enim est in continuatione hujus conjunctionis, non in corruptione potentiæ, adveniente scilicet actu. » Et infra : « Et perfectio ejus est in potentia conjuncta cum actu, et non est actus entis quod est in actu puro. » — Minor nota est. Nam, respectu præteriti, nulla est potentia respectu cujuscumque agentis. Hoc enim solo privatur Deus, etc.

Nec valet, inquit, responsio aliquorum dicentium quod in præterito semper est potentia conjuncta cum actu, sicut in infinito; quia quando vis accipere præteritum, quando aliquid acceperis, adhuc aliud restat accipiendum : ut, accipe diem hesternam, restat tertia dies accipienda, et sic semper in infinitum; nam quod acceptum est, est in actu, quod vero restat accipiendum, est in potentia. — Contra illam, inquit, solutionem ostendo quod confirmat propositum; et reduco rationem sic. Ex illa parte inest tempori infinitas, ex qua inest ei potentia, et non ex illa ex qua nulla inest ei potentia, sed excluditur omnis potentia; non enim habet infinitatem ex illa parte ex qua tantum est in actu, per Commentatorem, qui dicit, ubi supra, quod infinitum non est actus entis quod est in actu puro, non admixto potentiæ, et quod infinitum non est in re nisi secundum potentiam exsistentem in actu, et ex continuatione potentiæ cum actu, non ex corruptione ejus, alias corrumperetur ratio infiniti. Sed tempori, ex parte qua præteritum est, nulla inest potentia, nec ex parte qua accipitur in ante, sed ex parte futuri, qua accipitur in post. Ergo infinitas solum inest tempori a parte post et in tempore futuro, et non a parte ante nec in tempore præterito. — Si dicas : Capio illud a parte post; illud transiit in præteritum; similiter aliud *post* sequens, et sic in infinitum; ergo infinita posteriora præterierunt; — Contra. Probo quod hoc modo non potest esse infinitas in *post* capto. Et arguo sic primo. Ex parte qua ponitur terminus, nunquam est infinitas. Sed considerando *post* in præterito tempore, semper invenies terminum, etc. Unde hoc modo accipiendo infinitatem in ipsis *post,* accipio infinitatem in ante, et non in post; quod tamen est impossibile. — Secundo ad idem. Pro tunc, pro quo ponitur res (α) aliqua, si illa habeat infinitatem pro illo tunc, oportet quod ponatur possibilitas in ea; quia rei non est infinitas, nisi per rationem potentiæ, per Commentatorem, ubi supra. Sed tu dicis quod infinitas inest tempori præterito et versus ante. Nihil autem ejus quod est præteritum et in ante, est in potentia, immo ratio potentiæ (β) contradicit præterito. Igitur, etc.

Secundo arguit sic. Ratio infiniti est ratio quæ necessario est in processu, ita quod est accidens entis quod est in processu, nec invenitur nisi in processu, et ex parte illa ad quam proceditur, non autem ex illa parte a qua proceditur. Sed tempus non procedit in præteritum, sed a præterito. Ergo omnis infinitas inest tempori præcise a parte futuri. Major declaratur exemplo, et ratione. Exemplum enim apparet de infinito reperto in numeris, et in magnitudine, quod non est nisi in fieri. Infinitas enim utrobique est processus versus partem ad quam, non autem versus partem a qua. Non enim processus numeri in infinitum, est procedendo versus unitatem, sed ab unitate. Similiter processus divisionis in infinitum in continuo, non est ad totum, sed a toto. Ergo patet propositum in exemplo. Similiter propositum patet ratione. Quia ex quo infinitas in processu non inest per rationem termini a quo, quia ille non est in potentia, sed in actu perfecto; ergo

(α) *quod est æquale præterito ad B.* — Om. Pr.
(β) *futurum ad B, quod est æquale præterito ad B, est majus præterito ad A. Sed futurum ad A est æquale præterito ad A.* — *præteritum ad B est majus futuro ad A.* Pr.

(α) *res.* — *ratio* Pr.
(β) *potentiæ.* — *præteriti* Pr.

inest per rationem termini ad quem. Minor autem rationis patet, quia tempus procedit a præterito in futurum, sicut numerus ab unitate; ergo infinitas est ex parte temporis futuri, et non ex parte temporis præteriti. — Item, Commentator, ubi supra (3. *Physicorum,* comm. 57), dicit, quod « commune est omnibus speciebus infiniti, quod potest quis accipere aliud post aliud ». — Dicetur forte, ad istam rationem, concedendo majorem. Et ad minorem, diceretur quod tempus potest hoc modo accipi in processu in infinitum, accipiendo in ante; unde, capiendo diem hesternam, possum adhuc accipere aliam priorem, et ita in infinitum, et sic nunquam finietur; ergo versus præteritum potest esse processus, et per consequens infinitas. — Contra. Ista responsio confirmat propositum. Reduco enim rationem sic. Illi parti temporis convenit infinitas in processu, circa quam intellectus concipit rationem processus. Sed circa præteritum non concipit intellectus processum in infinitum, nisi mutando præteritum in futurum. Probatio : quia, quando capio hanc partem, et post, aliam, mens mea procedit in ante; sed præteritum non procedit in ante, sed ab ante in post; ergo præteritum, conceptum ut procedens hoc modo, non concipitur ut præteritum. Unde ratio posset sic formari : impossibile est aliquam conditionem attribuere præterito, quæ sibi attributa mutat rationem præteriti in rationem futuri; sed infinitas attributa præterito, mutat ipsum præteritum in futurum; igitur, etc. Major est nota. Minor probatur. Quia conditio præteriti est quod sit processus ab illo, conditio futuri est quod sit processus ad illud. Infinitum autem impossibile est capere in eo a quo proceditur, immo eo ipso quo tu accipis infinitum, respicis necessario ad illud ad quod proceditur. Cujus ratio est, quia eundo ad illud a quo proceditur, semper invenies finitum; non enim proceditur nisi ab aliquo determinato, et per consequens a finito, quia hic finitur processus, ubi incipis.

Tertio arguit sic. Illud de cujus ratione est quod ejus potentia non exeat ad actum, nec cessare possit, illud repugnat rationi præteriti. Sed de ratione infiniti est quod nunquam cesset, et quod ejus potentia non exeat ad actum. Ergo, etc. Major patet. Quia illud quod est præteritum, de ratione ejus est quod totum exivit ad actum; dato enim quod non, jam non est præteritum; ergo de ratione præteriti ut sic, est quod ejus potentia desinat esse et tollatur; et per consequens illud quod non cessat, et ejus potentia non totaliter exit ad esse, repugnat rationi præteriti. Sed infinitum est hujusmodi. Igitur, etc. Probatur minor, per Philosophum, in 9. *Metaphysicæ* (t. c. 11), ubi dicit quod *infinitum non est aliquod in potentia quoquomodo, sicut illud quod est separatum in actu;* sed, secundum Philosophum, necesse est ut actus ejus sit in potentia quæ non exeat ad actum. Hæc eadem dicit, ibidem, Commentator. Et est illa ratio ejus, 3. *Physicorum* (comm. 65). — Dicetur forte quod in præterito remanet adhuc potentia, quoniam quantumcumque intelligam præteritum in infinitum, semper accipio aliquid in actu, et remanet mihi aliquid accipiendum in potentia. — Sed hoc non valet. Nam, licet intellectus hoc possit facere, ut intelligat, in præterito, aliud et aliud, in infinitum procedendo, et Deus hoc possit facere, tamen hoc erit procedendo in post, et non in præteritum, sed quasi in futurum. Sed accipiendo præteritum in ratione præteriti, de ratione ejus est quod totum exiverit in actu. Et ideo dicere quod præteritum sit infinitum, est dicere quod infinitum sit in actu, exclusa ratione potentiæ.

Quarto arguit sic. Secundum Philosophum et Commentatorem (3. *Physicorum,* comm. 68), ratio infiniti est ratio partis; et causa hujus est, quia ratio infiniti est ratio incompleti et imperfecti. Tunc sic. Ex illa parte inest tempori infinitas, ex qua habet rationem incompleti et imperfecti, et rationem partis. Sed quod sit incompletum et imperfectum, aut pars, non inest sibi sub ratione qua est præteritum, sed sub ratione qua est futurum; immo, sub ratione qua est præteritum, habet quod sit completum et perfectum. Igitur, etc. Major est evidens, per Philosophum, 3. *Physicorum*, et 9. *Metaphysicæ* (loc. cit.); et per Commentatorem, magis expresse, qui attribuit infinito rationem incompleti et imperfecti, et partis. Minorem probo. Quia semper tempus, sub ratione qua est præteritum, habet rationem perfecti; unde dicunt grammatici præteritum perfectum. Et sub ea ratione qua tale, habet rationem totius et completi; quia ut præteritum est, extra ipsum nihil est; nec exspectat aliquid quod sit ejus pars, in quantum præteritum est : nam quidquid exspectat aliud, totum pertinet ad futurum, et est pars futuri. Hæc est ratio Commentatoris, 3. *Physicorum*, comm. 64, ubi dicit quod totum et perfectum opponuntur infinito.

Quinto arguit sic. Illi repugnat infinitas, cui repugnat esse illud extra quod est aliud. Sed tempori præterito, ratione qua præteritum est, repugnat esse hujusmodi. Igitur, etc. Major est evidens, ex dictis Philosophi, 3. *Physicorum* (t. c. 63 et seq.). Ille enim, ibidem, reprobat opiniones antiquorum de infinito. Nam ipsi diffiniebant infinitum dicentes, infinitum esse intra quod est omne. Hoc improbat Philosophus tanquam implicans contradictionem; quia de ratione ejus intra quod est omne, est quod habeat omnes partes suas, et si sic, jam est finitum, et terminatum, et completum; sed hoc est contra rationem infiniti; et ideo concludit quod infinitum est extra quod est aliud semper. Minorem probo. Et capio illam propositionem, Infiniti dies transierunt. Impossibile est quod aliqua dies totius illius præteriti sit extra ipsum, alias non esset præterita, et sic

non esset (α) dies infra totum præteritum. De ratione autem infiniti est quod aliquid inveniatur extra ipsum, pertinens ad totalitatem ejus. Quare, etc. Quia ergo esse tale extra quod semper est aliquid, præcise convenit tempori in quantum futurum est, quia conditio temporis futuri est quod semper extra quodcumque datum, sit aliud accipiendum, ideo ex sola ratione futuri convenit tempori infinitas. — Sed forte dicetur quod extra præteritum potest esse aliquid. Verbi gratia : Capio extremam diem ; restat accipere tertiam diem præteritam ; et sic de aliis ; quare, etc. — Contra. Quia sic accipiendo, non procedis ad præteritum, sed ad futurum. — Dicetur forte quod immo, quia quælibet illarum est præterita. — Contra. Quælibet illarum est in re, præterita ; et ideo in re non est processus ad præteritas, sed præcise ad futuras. Quod autem sic accipiendo, sit processus ad præteritas, hoc est tantum in mente tua ; et ideo dies illi, licet in re sint præteriti, tamen in mente tua sunt futuri.

Sexto arguit sic. Secundum omnes Doctores, contradictio est infinitum esse actu. Ergo tempus præteritum esse infinitum actu, est contradictio. Antecedens conceditur ab omnibus. Consequentiam probo. Quia, secundum Doctores, si Deus faceret infinitum esse actu, sequerentur impossibilia ; puta, quod pars esset æqualis toti, et totum non esset (β) majus parte sua. Quod probatur : quia pars infiniti est infinita ; et ideo, capto uno infinito, ibi erunt tot cubiti quot dietæ, quia infiniti cubiti et infinitæ dietæ. Sed illa ratio (γ) æque bene concludit in proposito. Probatur. Si enim præcesserunt infiniti dies, ibi convenit dare infinitos menses ; quia dato quod sint solum finiti, ergo dies non erunt infiniti. Sed dies est pars respectu mensis. Ergo pars est æqualis toti. — Dicetur forte quod infinitum non est æquale, nec inæquale. — Contra. Quia sic dicam ego ad dicta Doctorum et rationes eorum. — Dicetur quod non est simile, quia ubi ponitur magnitudo infinita, ibi vere ponitur ratio totius et partis, non autem ubi pono præteritum infinitum ; cujus ratio est, quia partes infiniti præteriti non permanent, sicut partes magnitudinis, et ideo non constituunt unum totum. — Contra. Responsio ista non evadit ; quoniam ita habet suas partes quantitas successiva, sicut continua permanens, et ita repugnat parti ejus æquari toti, sicut parti magnitudinis permanentis ; sic enim repugnat quod hora sit æqualis diei sicut quod cubitus digito vel dietæ. Ex propria enim ratione partis oritur minoritas ad totum, ubicumque reperiatur. — Dicetur forte quod ex alio est, quod repugnet infinito esse actu, quam ex æqualitate partis ad totum ; quia hoc est ratione simultatis. Unde, si poneretur infinitum permanens, poneretur infinitas simul ; si vero ponitur infinitum successivum, non ponitur simultas. Ideo non sic est impossibile hoc, sicut illud. — Contra. Ostendo propositum sic. Non magis repugnat infinitas simultati quam prioritati et posterioritati. Non enim est magis impossibile infinita esse in actu simul, quam infinita esse sub prioritate et posterioritate. Repugnantia ergo non est ex simultate, sed ex actualitate ; quia ubi infinitum est in actu, ibi omnes partes sunt reductæ ad actum, et per consequens ad finem et complementum ; ergo non sunt infinitæ, quia ratio infiniti consistit in ratione incompleti et imperfecti. Si autem repugnantia est ratione actualitatis, ergo infinitas repugnat ipsi præterito, cujus omnes partes sunt reductæ ad actum. — Patet igitur, ex sex rationibus ultimo factis, quod impossibile est et (α) implicans contradictionem, quod tempus præteritum sit finitum. Ergo implicat contradictionem, mundum ab æterno fuisse ; ex quo illud primum impossibile sequitur.

Septimo (Ibid., dist. 1, q. 1, art. 3) arguit sic. Nulla productio mensurata instanti transeunte potest esse æterna. Sed omnis productio creaturæ, ex vi qua est productio creaturæ, habet quod mensuretur instanti transeunte. Igitur, etc. — Major videtur manifesta. Quod ostenditur quadrupliciter. — Ex quo enim ponitur instans transiens, si fuit in actu, ergo tempus quod consequitur illud instans, habuit initium ; quia necesse est quod si prius instans transiit, et fuit in actu, quod non fuerit continuativum temporis præcedentis et sequentis ; instans enim quod continuat tempus præcedens et sequens, non est in actu, sed tantum in potentia ; igitur si instans mensurans productionem fuit in actu, necessario tempus sequens habebat initium, quia per illud non poterat continuari cum præcedenti ; igitur productio illa mensurata illo instanti, non fuit tempore æterno. — Et præterea, in omni mensurato instanti transeunte, differunt manutenentia et productio. Productio enim mensuratur instanti transeunte ; non autem manutenentia. Licet etiam aliquid possit esse manutentum tempore æterno, vel ab æterno tempore continuo, non tamen productum ; quia productio mensuratur instanti transeunte ; et quia instans erat in actu, non poterat esse finis temporis præcedentis, et initium sequentis ; igitur necessario præcedebat tempus prius ; igitur illud instans non fuerat ab æterno ; quare nec productio. — Similiter, ex hoc quod instans ponitur transiens, jam ex terminis patet quod non est æternum, quia si esset æternum, non statim transisset, sed durasset in æternum. — Similiter, ex alio : quia instans productionis fuit initium temporis mensurantis manutenentiam ; sed manutenentia non est æterna ; igitur, etc. Sic igitur

(α) *esset*. — *esse* Pr.
(β) *esset*. — *esse* Pr.
(γ) *ratio*. — Om. Pr.

(α) *et*. — Om. Pr.

patet major quadrupliciter probata. — Minor probatur sic. Quia si productio creaturæ haberet quod posset durare ex sua vi, sic quod non indigeret manutenentia, non videtur quin posset esse ab æterno. Sed hypothesis est impossibilis; quia ex hoc videtur quod illa productio esset necesse esse, et quod productum non posset annihilari. Nec obstat si dicatur quod ex hoc non est æterna, quia differt realiter a productione activa; nam, in divinis, generare et generari differunt realiter, et tamen generare ab æterno infert generari; non est ergo ibi ratio quare generare et generari sunt coæterna, quia sunt in eadem natura, sed quia generare et generari, ex vi qua tales productiones sunt, non determinant sibi mensuram instantaneam, sed ex vi qua (α) tales productiones sunt, mensurantur æternitate, et sunt semper. Hoc modo imaginatur Augustinus quod si sol esset æternus, radius esset coæternus; quia productio radii ibi mensuraretur æternitate, et esset quasi in continuo produci. Sed quia, secundum fidem, creatura tali productione producitur quod illa, in quantum (β) talis productio est, non durat nisi mediante conservatione quæ cadat super illam productionem, vel super rem sub productione, secundum alios, quia circa hoc diversi diversimode opinantur, quidquid sit de hoc, unum tamen oportet concedere, quod productio creaturæ, ex vi (γ) qua est talis productio, non habet quod duret in æternum sine conservatione, et nisi mediante conservatione; alias non posset Deus eam annihilare, si ex vi sua haberet quod duraret in æternum. Ex his potest ratio sic formari. Productio quæ ex vi sua non durat nisi per instans, mensuratur instanti transeunte; quia, da oppositum, igitur mensurabitur alia mensura; igitur vi sua habebat (δ) quod durabat per totam illam mensuram sine conservante, et per consequens non tantum per instans; immo in illa duratione erat necesse esse, nec poterat annihilari a Deo. Sed creatura, vi suæ productionis, non habet quod duret nisi per instans; alias per aliquam durationem durare posset (ε) sine conservante; et pari ratione non videtur quare non per totum tempus. Consequens est contra fidem, quia pro quocumque tempore creatura indiget conservante, secundum fidem. Et ideo, si durat, hoc erit ex alia manutenentia, qua manutenetur res producta, vel productio ipsa. Ergo productio creaturæ non habet de se quod duret nisi per instans; ergo mensuratur instanti transeunte; quare non potest esse æterna.

Octavo (ibid., art. 4) arguit. Quia, si mundus fuisset ab æterno perfectus ex suis speciebus ut modo est, sequerentur impossibilia manifesta. — Primum est quod essent infinitæ animæ in actu, eo quod species hominis durat ab æterno, et ideo semper est continua generatio hominum, vel animarum; aut enim (α) unum individuum durasset tempore infinito, vel fuisset continua successio alterius individui. — Secundum est quod fuissent infinitæ circulationes. Ex quo sequitur quod tot fuissent circulationes solis, quot lunæ; quia utriusque infinitæ; et sic pars esset æqualis toti. Et si dicatur quod infinitum non est majus, nec minus, nec æquale alteri infinito, quia illæ sunt passiones quantitatis finitæ; contra hoc arguitur : quia proprium est quantitatis, secundum eam æquale vel inæquale dici; ergo ubi servatur vera ratio quantitatis, erit vera ratio æqualitatis, vel inæqualitatis; sed in infinita (β) quantitate servatur vera ratio quantitatis, unde infinita linea est linea, secundum Avicennam, 2. suæ *Metaphysicæ*. — Tertium est quia sequitur quod continuum sit actu divisum. — Et hæ rationes concludunt philosophice a posteriori ex dictis Aristotelis, ut arguens dicit.

III. Argumenta aliorum. — Arguunt etiam aliqui, ut recitat Gregorius de Arimino (2. *Sentent.*, dist. 1, q. 3, art. 1).

Primo sic. Quæcumque sunt incompossibilia pro eodem instanti durationis, qualem habent ordinem naturæ, talem necessario habent secundum durationem. Sed esse et non esse creaturæ sunt incompossibilia pro eodem instanti durationis; et non esse prius convenit ei ordine naturæ. Ergo necessario secundum durationem prius convenit ei non esse quam esse; et per consequens non potest poni ei convenire ab æterno esse. Minor probatur : quia quod convenit alicui ex se, prius secundum naturam convenit ei quam quod sibi convenit ab alio; non esse autem convenit ex se cuilibet creaturæ; esse autem (γ), tantum ab alio; ergo, etc.

Secundo. Si Deus produxisset aliquam rem ab æterno, necessario produxisset eam. Consequens est impossibile. Igitur et antecedens. Probatur consequentia; quia Deus non potuisset non produxisse illam : nam non antequam produxit, quia ante æternum nihil est; nec dum produxit, quia omne quod est, quando est, necesse est esse, nec postquam produxit, quia *quod factum est, non potest non fuisse*, 6. *Ethicorum* (cap. 2).

Tertio. Deus ita cito potuit rem aliquam, puta equum, producere de materia, sicut potuit de nihilo. Patet; quia quandocumque Deus potuit producere materiam, non potuit producere compositum, alias materia produceretur sine forma. Sed Deus non

(α) *instantaneam, sed ex vi qua.* — *sed instantia, sed eo quo* Pr.
(β) *illa in quantum.* — *natura in qua* Pr.
(γ) *ex vi.* — *et natura in* Pr.
(δ) *habebat.* — *habebit* Pr.
(ε) *posset.* — *poterat* Pr.

(α) *enim.* — Om. Pr.
(β) *infinita.* — *finita* Pr.
(γ) a verbo *ab alio* usque ad *autem*, om. Pr.

potuit equum de materia ab æterno producere. Igitur nec de nihilo; et per consequens, nullo modo. Probatur minor. Nam si produxisset de materia, aut per motum, aut per subitam mutationem. Si per motum, igitur non ab æterno; cum motus duratione præcedat terminum. Nec per mutationem subitam; quia illa fuisset mensurata aliquo instanti; et per consequens, illa habuisset primum instans sui esse, ac per hoc non fuisset ab æterno.

Quarto. Omne quod communicat aliquid alicui per electionem, necessario præintelligit illud sub opposito illius communicati. Sed Deus, producendo creaturam, communicat sibi esse per electionem. Ergo præintelligit illam sub non esse. Non autem intelligit nisi verum. Ergo necessario illa prius habet non esse quam producatur; et per consequens, non potuit ab æterno produci a Deo. — Confirmatur. Quia electio non est respectu præsentis, sed tantum respectu futuri, 6. *Ethicorum* (cap. 2). Igitur si Deus elegit creaturam producere, illa futura erat, et non præsens; unde, secundum istos, contradictio est dicere quod creatura libere fuerit producta, et tamen ab æterno.

Quinto. Si Deus produxisset aliquam rem ab æterno essentialiter distinctam a se, transisset de contradictorio in contradictorium. Patet. Quia de facto non produxit ab æterno. Ergo fuisset aliqua mutatio. Et non in Deo; constat. Igitur in re producta; et sic, illa res transisset de non esse in esse. Sed quod transit de non esse ad esse, non fuit ab æterno. Ergo si Deus produxisset eam ab æterno, non produxisset eam ab (α) æterno.

Sexto. Quidquid est in potentia ad duo opposita contradictorie, si acquirat unum illorum, necessario relinquit reliquum; quoniam non est medium inter contradictoria. Sed ab æterno fuit verum dicere, de qualibet creatura, Hæc res potest esse; similiter, Hæc res potest non esse. Igitur, si illa acquisivisset esse, reliquisset non esse. Nihil autem potest relinquere non esse, nisi prius fuerit sub non esse; et sic, si illa fuit ab æterno, prius non fuit; quod est impossibile.

Septimo. Quidquid potest fuisse æternum, fuit æternum. Sed nulla alia res a Deo fuit æterna. Ergo nulla alia res a Deo potuit fuisse æterna. Minor patet. Sed major probatur : quia potentia quæ necessario conjungitur actui, infert actum; sed potentia ad esse æternum necessario conjungitur actui. Quod probatur. Tum primo, quia ubicumque potentia non necessario conjungitur actui, actus potest sequi potentiam suam (β) secundum durationem; sed esse æternum a parte ante, non potest sequi suam potentiam secundum durationem, quia tunc illud non fuisset ab æterno; ergo potentia ad esse (γ) æternum, necessario conjungitur actui suo, scilicet esse æternum. Tum secundo per illud Philosophi (3. *Physicorum*, t. c. 32) : *In perpetuis non differt esse et posse.*

Octavo. Si causa naturaliter agens effectiva fuisset ab æterno, non potuisset produxisse (α) effectum sibi coævum; ergo si causa libera effectiva fuit ab æterno, non potuit produxisse effectum sibi coævum. Patet consequentia. Et antecedens probatur; quia, si detur oppositum, verbi gratia, quod ignis ab æterno fuisset, qui produxisset splendorem sibi coævum, aut illum produxisset de nihilo, aut de aliquo. Non de nihilo; quia tunc creasset, et fuisset Deus. Nec de aliquo; quia, aut per motum, aut mutationem : quia omnis reductio entis de potentia in actum, est altero istorum modorum; sed, si naturale agens produceret de aliquo effectum, produceret ut de aliquo quod est in potentia ad actum illius effectus; igitur, aut per motum, aut mutationem. Non per motum, quia tunc (β) talis effectus non esset coævus suæ causæ, quod est propositum. Nec per mutationem, quia omnis mutatio mensuratur aliquo instanti, et per consequens in illo instanti non fuisset talis effectus, ac per hoc nec ab æterno.

III. Argumenta cujusdam alterius. — Arguit etiam quidam alius (apud Gregorium, ibid.)

Primo. Si Deus potuit aliquam rem producere ab æterno, puta rosam, aut hoc potuit creando, seu de novo producendo, aut potuit non de novo producendo. Non secundo modo; quia rosa non fuit ab æterno; igitur non potuit aliquando produci, nisi per novam productionem; sicut nunc nullum futurum potest esse, nisi fiat de novo. Nec primo modo, quia hoc includit contradictionem, scilicet nova rei productio, cum ejus æternitate.

Secundo. Si Deus potuit producere mundum ab æterno, vel produxisse, igitur potuit produxisse istum mundum; igitur Deus potuit produxisse istum mundum noviter creatum ab æterno. Consequens includit contradictoria. Et consequentia patet, saltem ut nunc; quia termini antecedentis et consequentis convertuntur, ut nunc; et ambæ sunt propositiones singulares.

Tertio. Si Deus potuit producere B rosam ab æterno, aut antequam produxit B, aut quando produxit B, aut postquam produxit B potuit hoc. Et sit B rosa hodie producta. Non potest dici quod ante; quia tunc sequitur quod in aliquo instanti, hoc potuit. Sed hoc consequens est impossibile; quia tunc in hoc instanti posset idem facere, scilicet producere B ab æterno. Nec potest dici quod tunc quando primo produxit B. Quia accipiatur illud instans, et sit præsens instans. Sequitur quod

(α) *ab.* — Om. Pr.
(β) *suam.* — Om. Pr.
(γ) *esse.* — Om. Pr.

(α) *produxisse.* — *producere* Pr.
(β) *tunc.* — *nunc* Pr.

nunc (α) potest ab æterno produxisse (β) B; quod est falsum : tum quia hoc non potest per aliquam actionem subitam, nec successivam; tum quia Deus non potest nunc (γ) facere præteritum non fuisse; igitur non potest facere non præteritum ante A, fuisse ante A. Et per idem patet quod nec postquam produxit B, potuit ipsum ab æterno producere.

Quarto. Si aliud a Deo potuit esse ab æterno, sequitur quod aliquod contingens potuit esse necesse esse. Consequens est falsum; quia omne quod potest esse necesse esse, fuit necesse esse, et si fuit, est; igitur, si aliquod contingens potuit esse necesse esse, aliquod contingens est necesse esse; quod consequens implicat contradictionem. Consequentia probatur. Quia omnis alia res a Deo, est contingens. Si ergo aliqua hujusmodi potuit esse ab æterno, ponatur quod fuerit ab æterno. Tunc sic. Hæc res fuit ab æterno; ergo non potuit annihilari a Deo, quin prius fuerit tempore infinito; igitur per tempus infinitum fuit independens a Deo, et non possibilis non esse; igitur tempore infinito fuit necesse esse; et ultra : igitur fuit necesse esse. Si igitur antecedens est possibile, et consequens. Prima consequentia probatur; quia, si potuit annihilari, ita quod prius non fuerit tempore infinito, igitur, dato casu, ante instans (δ) annihilationis non præcessisset nisi tempus finitum in quo fuisset, et per consequens non fuisset ab æterno; quod est oppositum antecedentis. Aliæ consequentiæ sunt satis evidentes.

Quinto. Non est nunc possibile aliam rem a Deo fuisse ab æterno; igitur nec hoc fuit possibile. Antecedens probatur; quia, sicut est impossibile illud quod fuit ante hoc instans (ε), non fuisse ante hoc instans, sic est impossibile ut id quod non fuit ante hoc instans, fuerit ante hoc instans; et eodem modo est impossibile ut id quod non fuit ab æterno, fuerit ab æterno. — Confirmatur. Quia omnis propositio mere de præterito, si est vera, est necessaria; et per consequens, sua opposita est impossibilis, respectu illius instantis respectu (ζ) cujus illa est vera. Consequentia vero patet; quia, sicut in hoc instanti quælibet talis singularis de præterito, Hoc non fuit ab æterno, quæcumque alia res a Deo demonstraretur, est vera et necessaria, sic et in quolibet instanti præterito quod fuit aut possibile fuit esse, ipsa fuisset vera, et per consequens necessaria, et sua opposita impossibilis, si fuisset formata. Cum igitur in nullo instanti fuerit possibile aliquam talem esse veram, Hoc fuit ab æterno, quodcumque aliud a Deo demonstraretur, sequitur quod (η) in nullo instanti possibile fuit istam esse (α) veram. Igitur non fuit possibile ipsam esse veram.

Sexto (ibid., art. 2). Nam, si conclusio sit vera, sequitur quod fuit possibile esse magnitudinem infinitam. Consequens est falsum, sicut de multitudine. Tenet consequentia : quia tunc Deus potuisset qualibet die creasse unum lapidem cubitalem, et priori univisse; infiniti autem lapides cubitales, non est dubium quin constituerent magnitudinem infinitam actu.

Septimo. Quia sequeretur quod Deus potuisset facere unum triangulum infinitum. Hoc autem implicat contradictionem. Quia, ex quo esset triangulus, haberet latera constituentia angulos, et per consequens terminata ad aliqua puncta, ac per hoc essent finita. Si autem esset infinitus, oporteret quod sua latera essent infinita, et sic latera illius trianguli essent finita et infinita; quod implicat contradictionem. Sed probatur consequentia dupliciter. Primo, quia qualibet die potuisset fecisse unum triangulum, et qualibet die majorem facto triangulo præcedenti secundum aliquam quantitatem; et secundum hoc, hodiernus triangulus esset infinitus; nam contineret in se infinities quantitatem determinati excessus. Secundo probatur consequentia; quia potuisset ab æterno fecisse unum triangulum, deinde, qualibet die, ad quantitatem unius cubiti, ejus latera augmentasse; quo posito, nunc esset infinitus. Simili modo posset probari de circulo; nam, sicut Deus potuisset ab æterno fecisse cœlum empyreum, sic (β) qualibet die, retenta sphæricitate ejus (γ) finita secundum (δ) concavum et convexum, potuisset eum (ε) secundum determinatam quantitatem augere, et sic nunc esset infinitum, et tamen tam (ζ) in concavo quam in (η) convexo circulare (θ); quod implicat manifeste contradictionem.

Octavo (ibid., art. 1). Potest argui per auctoritates sanctorum. Nam Ambrosius in *Hexameron* dicit : Quid tam inconveniens est, quam quod æternitas operis conjungatur æternitati Dei. Item, Damascenus (*de Fid. orth.*), lib. 1 (cap. 8) : *Creatio est ex Dei voluntate opus exsistens, et non coæternum est cum Deo, quia non aptum natum est, quod ex non ente ad esse deducitur, coæternum esse ei quod sine principio et semper est.* Si igitur nullum opus Dei est aptum natum ut sit coæternum, sequitur quod nullum opus Dei potuit esse ab æterno. Item, Augustinus dicit, *Contra Felicianum* (cap. 7), diffiniens creaturam : Creatura est (ι) ex eo quod adhuc non est aut aliquando non fuit rei cujuslibet

(α) *nunc*. — Om. Pr.
(β) *produxisse*. — *producere* Pr.
(γ) *nunc*. — Om. Pr.
(δ) *casu, ante instans*. — *instanti* Pr.
(ε) *instans*. — Om. Pr.
(ζ) *respectu*. — Om. Pr.
(η) *quod*. — *autem* Pr.

(α) *esse*. — Om. Pr.
(β) *sic*. — *sicut* Pr.
(γ) *sphæricitate ejus*. — *eadem* Pr.
(δ) *speciem sic*. — Ad. Pr.
(ε) *eum*. — Om. Pr.
(ζ) *et tamen tam*. — Om. Pr.
(η) *quam in*. — *et* Pr.
(θ) *circulare*. — Om. Pr.
(ι) *animal*. — Ad. Pr.

corruptibilis, quantum in se est, per omnipotentis Dei voluntatem facta substantia. Ex quo patet quod cujuslibet creaturæ non esse præcessit esse. Item, Hugo, *de Sacramentis*, lib. 1 (part. 1, cap. 1), dicit : « Dei omnipotentis virtus inæstimabilis non poterat aliud præter se habere coæternum. »

IV. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (2. *Sentent.*, dist. 1, q. 3) volens probare quod repugnat motui et cuilibet creaturæ sub motu, fuisse ab æterno. Et arguit sic.

Primo. In quibuscumque est dare primum et ultimum, illa necessario sunt finita. Sed in revolutionibus cœli acceptis seu præteritis, quæ sunt præteritæ vel esse potuerunt, necesse est dare primam revolutionem et ultimam. Ergo necessario præcesserunt revolutiones finitæ, et non infinitæ. Sed motus constans ex revolutionibus finitis quantitate et numero, non potest esse ab æterno. Igitur, etc. Major patet. Sed minor probatur. Quia in omnibus præteritis revolutionibus fuit ordo durationis, ita quod nunquam fuerunt plures simul, sed semper una post aliam in post sumendo, vel una (α) ante aliam in ante sumendo. Ergo, cum quælibet (β) accepta sit et omnes, ex quo quælibet et omnes sunt præteritæ, et prius necessario fuerunt præsentes, aut est accepta aliqua antequam nulla, aut non. Si sit accepta aliqua antequam nulla, habetur propositum : quia illa erit prima; nunc vero est dare ultimam acceptam, scilicet hodiernam; igitur, etc. Si vero non sit dare aliquam revolutionem antequam nulla sit accepta; — contra (γ). Ante omnes conjunctim acceptas, nulla fuit. Perinde autem est, quod ante omnes conjunctim acceptas fuerit aliqua alia ab omnibus conjunctim acceptis, et quod ante quamlibet acceptam fuerit aliqua alia : quia non semper sunt acceptæ nisi quodam ordine una (δ) ante aliam, et nunquam plures simul; ergo non sunt acceptæ, nisi sit accepta aliqua quæ includat omnes; alioquin inter omnes conjunctim acceptas non esset ordo. Et confirmatur. Quia in post sumendo non essent acceptæ omnes, nisi esset aliqua claudens omnes; igitur nec in ante sumendo. — Secundo probatur eadem minor. Aut inter revolutiones præteritas fuit aliqua revolutio, a qua hodierna revolutio distat in infinitum, aut non. Si sic, illa fuit necessario prima; quia non potest esse major distantia quam infinita. Si non, ergo non præcesserunt infinitæ revolutiones : quia quanto plures præcesserunt, tanto est major distantia alicujus illarum a revolutione hodierna; si ergo a nulla illarum distat revolutio hodierna in infinitum, sequitur quod non præcesserunt infinitæ revolutiones. Et sic, quidquid detur, semper sequitur quod nullo modo potuerunt præcessisse revolutiones infinitæ.

Secundo arguit quod generatio non potuit esse ab æterno. Quia, si esset possibile generationem fuisse ab æterno, hoc maxime fuisset, ponendo virum et mulierem creatos ab æterno in perfecta quantitate et virtute generandi; sed illo modo non fuit possibile; ergo nec quocumque alio modo. Major probatur; quia, si alio modo fuisset possibile generationem fuisse ab æterno, ponendo videlicet omnes homines fuisse genitos, quemlibet ab alio priore, et sic semper, ita ut non esset devenire ad aliquem creatum et non genitum, si, inquam, hoc modo fuit possibile, similiter possibile fuisset primo modo : quia homo creatus ab æterno coextitisset cuilibet genito homini et omnibus; et ideo, secundum ipsum potuit generatio fuisse, quandocumque potuit fuisse secundum alios; et sic patet major. Minor vero probatur, quia homo creatus (α) ab æterno, aut prius fuisset, et posterius genuisset, et sic (β) generatio non fuisset ab æterno; aut non prius fuisset quam genuisset, sed mox ut fuisset (γ), genuisset. Sed hoc non potest esse. Probo : Quia agens per motum, præexsistit termino motus, non solum natura, sed duratione. Sed generans agit per motum alterationis, cujus terminus extrinsecus est generatio. Ergo homo generans, necessario præexsistit generationi, non solum uni, sed omni; nec solum natura, sed duratione. Et sic generatio non potuit esse ab æterno, quia nihil præcedit æternum duratione. Concludit autem hæc ratio, non solum de hac generatione vel de illa, sed de generatione simpliciter, si bene advertatur. Quia quodlibet generans præcedit omnia genita ab eo, etiam conjunctim accepta. — Item : illud quod est de ratione geniti, convenit omni genito, non solum per se accepto, sed conjunctim cum aliis; sicut, quia de ratione medii est quod sit inter extrema, convenit omni medio non solum per se sumpto, sed omnibus simul sumptis. Nunc ita est quod (δ) de ratione geniti per motum vel alterationem præcedentem, est quod sequatur duratione generantem; ergo hoc convenit omnibus genitis simul sumptis. Sed hoc non posset esse, ponendo generationem ab æterno. Igitur, etc. — Ex prædictis videtur quod conclusio secunda et tertia minus bene sint positæ.

ARTICULUS III.

PONUNTUR AD ARGUMENTA SOLUTIONES

I. Ad argumenta quorumdam. — Quantum ad tertium articulum, ponendæ sunt ad objecta responsiones. Et quidem

(α) *una.* — *unam* Pr.
(β) *cum quælibet.* — *quæcumque* Pr.
(γ) *contra.* — *qua* Pr.
(δ) *una.* — *unam* Pr.

(α) *creatus.* — *genitus* Pr.
(β) *sic.* — Om. Pr.
(γ) *genitus.* — Ad. Pr.
(δ) *quod.* — *quia* Pr.

Ad primum dicerent sustinentes mundum non incepisse, quod, licet de omni producto aliquando sit verum dicere quod producitur, non tamen oportet quod de illo sit aliquando verum dicere, Hoc nunc primo producitur, vel quod hoc nunc producitur et prius non producebatur, vel quod cujuslibet talis sit dare aliquod nunc transiens in quo primo producitur. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 14, in solutione ultimi, sic dicit : « Operatio qua Deus producit res in esse, non est sic intelligenda, sicut operatio artificis qui (α) facit arcam et post deserit eam; sed quod Deus continue influat esse, ut dicit Augustinus, *super Genesim ad litteram* (lib. 4, cap. 12). Unde non oportet assignare aliquando instans productionis rerum antequam productæ non sint, nisi propter fidei suppositionem. » Hæc ille. — Diceretur igitur quod talis res æterna continue producitur, sed in nullo nunc transeunte primo producitur, sed est in continuo produci. Hoc enim dicit non esse inconveniens, sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 3, ad 6um : « Non esset, inquit, inconveniens dicere quod sicut aer, quamdiu lucet, illuminatur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit, *super Genesim ad litteram* (lib. 8, cap. 12). » — Hæc ille.

Tunc *ad primam improbationem* hujus, dico quod talis creatura diceretur permanens, sicut lumen causatum in aere a candela, vel ab aliquo lucido quieto et immobili, quia tota simul esset, nec aliquid novum, potissime ad sui integritatem pertinens, acquireret. Nec esset continue alia et alia, eo modo quo successiva perdunt unam partem, et acquirunt aliam. Sed esset continue eadem, sicut operatio qua influitur sibi esse a Deo, est eadem, non variata. — Concordat Gregorius de Arimino (dist. 1, q. 3, art. 1) ponens duas propositiones. Prima est : Possibile est aliquam rem simul totam (β) fieri a Deo et tamen non ipsam (γ) nec aliquid ejus tunc incipere esse. Secunda est : Possibile est aliquam rem totam simul fieri a Deo, sine mutatione aliqua subita, vel successiva. Et exemplificat de lumine causato a lucido quiescente in diaphano manente per tempus in eadem dispositione. Et ex istis infert quod creatura, quamdiu habet esse, ab alio et non de aliquo semper creatur. — Hoc etiam concedit Durandus, ut post dicetur.

Similiter, *secunda improbatio*, ibidem posita, non valet. Dico enim quod tunc fieri et conservari idem essent, sicut et nunc creari a Deo et conservari idem dicunt in recto, scilicet relationem dependentiæ ad Deum, licet in obliquo dicant habitudines ad diversa. Et cum hoc improbatur, — dico

(α) *qui.* — *quæ* Pr.
(β) *totam.* — *cum causa* Pr.
(γ) *et tamen non ipsam.* — *in aliquo nunc* Pr.

Ad primum, quod creari dicitur produci de non esse ad esse; non quod ly *de* dicat ordinem durationis et prioritatis ipsius non esse ad esse, sed solum ordinem naturæ. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 2, in principali responsione, sic dicit : « Cum dicitur aliquid esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil, dupliciter : scilicet ordinem temporis et ordinem naturæ. Ordinem temporis, eo quod prius fuit non ens, et postea est ens; et hoc nulli æterno convenit. Ordinem naturæ, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim, ex parte sui, non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat, et quod est alicui ex se ipso, naturaliter præcedit illud quod inest ei ab altero. Et ideo, supposito quod cœlum sit ab æterno, adhuc tamen verum est dicere quod sit ex nihilo, ut probat Avicenna. » — Hæc ille.

Sed contra hunc modum loquendi, scilicet quod creatura prius natura sit non ens quam ens, arguit Durandus (dist. 1, q. 2), dicens quod non intelligitur qualiter hoc possit esse verum. *Primo*, quia quod inest alicui ex se vel ex natura sua, naturam non destruit, sed supponit, vel ponit; non ens autem vel nihil naturam destruit; ergo impossibile est quod aliqua ex natura sua sit non ens vel nihil. *Secundo*, quia si hoc esset, ob hoc (α) maxime videretur, quod res de natura sua non est ens; sed hoc non debet movere, quia aliud est dicere naturam rei non habere esse de se, et habere de se non esse : primum enim istorum verum est; secundum autem est falsum et impossibile. — Arguit etiam Gregorius de Arimino (dist. 1, q. 3, art. 1). *Primo*, quia si creaturæ ex se conveniret non esse, et si ex se esset non ens, a nullo posset sibi convenire esse, nec ab alio posset esse ens; sicut quia diameter est ex se incommensurabilis costæ sui quadrati, a nullo alio posset sibi esse commensurabilis. *Secundo*, quia licet cuilibet creaturæ non ex se conveniat esse, et licet nulla creatura a se et ex se sit ens, tamen ex talibus negativis non inferuntur illæ affirmativæ; nec etiam potest concludi quod non esse prius ordine naturæ conveniat creaturæ quam esse.

Ad primum Durandi dicitur quod aliquid inesse alicui ex se, potest tripliciter intelligi : primo modo, quia convenit ei in primo modo dicendi per se; sicut exsistens de ratione illius; secundo modo, quia convenit ei in modo secundo perseitatis, tanquam propria passio per se consequens naturam; tertio modo, quia convenit ei quasi in tertio modo perseitatis, id est, dum consideratur solum et solitarium, remotis omnibus quæ sibi conveniunt ex causis extrinsecis. Hoc autem tertio modo non esse convenit per se omni essentiæ creatæ. Tunc ad formam argumenti dicitur quod major est vera, loquendo de ly *ex se*

(α) *si hoc esset, ob hoc.* — *vel si hoc* Pr.

vel *per se* primo modo vel secundo; falsa est autem, si intelligatur de ly *ex se* tertio modo. Illud enim quod convenit naturæ ex se tertio modo, potest naturam destruere, quantum ad esse actualis exsistentiæ et omnia quæ naturæ sunt accidentalia, licet non tollat ab ea, ea quæ insunt sibi per se primo modo vel secundo. Sic est, in proposito, de non esse respectu naturæ creatæ. — *Ad secundum* dicitur quod consequentia non valet; quia illa causa quæ ibi assignatur non est totalis causa, sed illa quæ assignata est : quia scilicet non esse convenit cuilibet naturæ creatæ in tertio modo perseitatis.

Ad primum Gregorii negatur consequentia vel conditionalis ibidem assumpta, si intelligatur de perseitate de qua loquimur. Si autem intelligatur de perseitate primi vel secundi modi, non est contra nos; quia non dicimus quod aliquo illorum modorum non esse per se conveniat naturæ creatæ, ut dictum est. Quod autem adducitur de diametro, non est ad propositum, quia incommensurabilitas illa convenit diametro in secundo modo perseitatis. — *Ad secundum* respondetur sicut ad secundum Durandi; quia nos non inferimus illas affirmativas ex illis negativis, sed ex alia radice, scilicet ex hoc principio, Omne quod inest alicui solitarie considerato, inest ei per se vel ex se in tertio modo perseitatis.

Istis igitur instantiis sublatis, dico quod in tali creatura quæ poneretur fuisse ab æterno, creatio diceretur productio illius de non esse ad esse modo prædicto, sine (α) quacumque inceptione essendi. Eadem autem productio diceretur conservatio, in quantum est continuativa esse præhabiti. Ita quod creatio et conservatio non differrent nisi penes habitudinem ad diversa; creatio enim respicit non esse consequens creaturam in tali aptitudine, et conservatio respicit mensuram præcedentem in qua creatura habuit esse, et dicit habitudinem ad illam.

Similiter, ad secundum ibidem positum contra hoc, dicitur quod, licet aliquod fieri non sit conservari, non tamen ideo sequitur quod nullum fieri sit conservari, aut quod fieri et conservari, ubicumque reperiantur, sint res totaliter diversæ; sed sequitur quod differant ratione. Sicut non sequitur : Aliqua anima sensitiva non est intellectiva; igitur ubi idem habet animam sensitivam et intellectivam, anima sensitiva differt realiter ab intellectiva.

Tertium similiter quod ibi additur, non valet. Dico enim quod talis creatura haberet esse acquisitum ab alio; quia non haberet esse a seipsa, sed a Deo. Tamen illud esse non esset noviter acquisitum, sed ab æterno. Nec in hoc assimilaretur aut æquaretur Filio Dei; quia Filius Dei ab æterno accepit a Patre idem esse substantiale quod habet ipse Pater, et non aliud; et esse quod accipit, est ejus essentia.

(α) *sine*. — *sicut* Pr.

Non sic creatura; quia esse quod accipit, est aliud ab ipsa et aliud ab esse Dei. Unde in argumento est fallacia consequentis, vel petitio principii. Arguit enim quasi sic : Creatura non habet esse noviter acquisitum; igitur non habet esse acquisitum.

Totam prædictam responsionem, ponit in virtute Durandus, 1 dist. 2 (q. 2), ubi recitat tale argumentum : Omnis duratio inclusa inter duo nunc, necessario est finita; sicut omnis linea quæ est inter duo puncta, necessario est finita. Sed omnis duratio creaturæ necessario clauditur inter duo nunc. Igitur, etc. Minor probatur. Creatio enim cujuslibet creaturæ necessario est in aliquo nunc; non enim in tempore, cum sit subita. Modo etiam est accipere aliqua duo (α) nunc, inter quæ duo nunc, tota duratio creaturæ clauditur. Quare, etc. Ecce argumentum. — Respondet : « Dicendum est quod duratio creaturæ (6), inclusa inter duo nunc fluentia, vel quæ imaginamur in motu fluente, est necessario finita. Sed duratio creaturæ permanentis, non accipientis esse per motum, vel mutationem sequentem motum, non necessario clauditur inter talia duo nunc, sed mensuratur nunc stante, quod potest pluribus partibus temporis (γ) coexsistere; immo, quod plus est, potest toti tempori coexsistere. Et ideo non oportet talem durationem esse finitam. » — Hæc Durandus.

Ad secundum dicendum quod, posito quod Deus non præcederet mundum duratione, adhuc Deus potuit non producere mundum. Et ad illam probationem, Omne quod est, quando est, etc.; — dico quod verum est, loquendo de necessitate suppositionis, non autem de absoluta. Et ideo, si Deus produxisset mundum ab æterno, adhuc absolute potuit eum non producere in tota æternitate; sed ex suppositione, necessario produxisset. Sicut Deus prædestinavit Petrum ab æterno, nec aliqua potentia præcessit illam prædestinationem, per quam posset impediri ne Petrus prædestinaretur; et tamen, absolute considerando Deum et Petrum, possibile fuit Deum non prædestinasse Petrum; sed ex suppositione factum est impossibile, scilicet supposito quod prædestinaverit eum in tota æternitate. Ita in proposito. Nec valet dissimilitudo quam dat arguens; quia, si prædestinatio est æterna, et respectus ad Petrum est æternus. Et eodem modo argueretur contra arguentem, sicut ipse arguit contra nos; quia esse quod fuit, quando fuit, necesse est fuisse; sed illa prædestinatio, et talis respectus ad Petrum, fuit in tota æternitate; ergo necessario fuit. Nec potest respondere, nisi per illam distinctionem de necessitate absoluta et conditionata vel ex suppositione. Ideo, sicut ratio in illo proposito nihil concludit, ita nec sua in nostro. Item, sicut dicit Bernardus de

(α) *aliqua duo*. — *aliquod* Pr.
(6) *creaturæ*. — *creatione* Pr.
(γ) *temporis*. — Om. Pr.

Gannato, impugnando Quodlibeta Henrici, cujus est præsens argumentum, cum dicit, arguens, quod in tali casu potentia Dei nullam prioritatem haberet ad durationem illius creaturæ, etc.; — dico quod verum est, si loquamur de tota duratione; falsum est autem, si loquamur de qualibet parte durationis: quia potentia Dei duratione præcessisset quodlibet instans illius, per mille annos; et sic impedire potuit ne talis creatura duraret in tali instanti, et ipsam annihilare per centum annos prius. Et sic, in tota illa duratione, nunquam invenies determinatum tempus aut nunc, in quo necesse fuerit mundum esse simpliciter; quia semper habet respectum ad Deum qui prius potuit ipsum annihilare. — Hanc responsionem innuit Durandus, ubi supra, dicens: « Cum dicitur, Illud quod aliquando fuit, nec erat tempus præcedens pro quo potuit impediri, illud est necessarium necessitate absoluta; — dicendum quod falsum est. Sive enim creatura sit ab æterno producta, sive ex tempore, semper est a Deo libere producta, et non necessitate absoluta. Quod patet. Quia illud quod non est necessario volitum a Deo, non est necessario productum ab eo, cum Deus agat per voluntatem. Sed Deus nihil aliud a se vult ex necessitate. Non enim necessitatur voluntas, nisi respectu finis, vel eorum sine quibus finis non potest haberi vel conservari. Nihil autem tale invenitur in creaturis respectu divinæ bonitatis, quæ est finis omnium. Et ideo nihil creatum, est necessario a Deo volitum vel productum. Quod enim tempus præcedat vel non præcedat, nihil facit ad hoc quod aliquid procedat a Deo libere vel necessario. Tota enim ratio libertatis vel necessitatis sumenda est ex habitudine potentiæ ad objectum. Quod patet; quia omnis prædestinatus, est ab æterno prædestinatus, et tamen quilibet prædestinatus, libere est prædestinatus, ita quod ab æterno potuit non prædestinari. Et similiter in proposito. Quod si aliquis dicat quod non est simile, quia prædestinatio, ratione ejus quod est *præ*, importat antecessionem ad effectum prædestinationis, et ideo quod prædestinatum est, non necessario est, quia respicit determinatum tempus; non sic autem id quod est ab æterno; — non valet; quia non solum effectus prædestinationis qui evenit in tempore, contingenter evenit et non ex necessitate, puta Petrum salvari, sed ipsum esse prædestinatum salvari, quod est æternum et non respicit determinatum tempus, liberum fuit et non necessarium, nisi ex suppositione, sicut Socratem currere supposito quod currat. » — Hæc Durandus.

Ad confirmationem, dicendum quod Aristoteles loquitur de potentia passiva, secundum quod ostendit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 14, ad 5um: « Non sequitur, inquit, si Deus potuit aliquid facere, quod illud fecerit, quia est agens secundum voluntatem, non secundum necessitatem naturæ. Quod autem dicitur quod in sempiternis non differt esse a posse, intelligendum est secundum potentiam passivam, non secundum activam. Potentia enim passiva, actui non conjuncta, corruptionis principium est; et ideo sempiternitati repugnat. Effectus vero activæ potentiæ actu non exsistens, perfectioni causæ agentis præjudicium non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiæ activæ, sicut forma potentiæ passivæ. » — Hæc ille. — Et intendit quod in sempiternis per se, cujus est Deus, aut cœlum, aut substantiæ separatæ, aut animæ humanæ, non est potentia passiva ad esse substantiale, vel ad novam formam substantialem, nec potentia passiva ad non esse; cum quo stat quod in Deo est potentia activa, qua potest quamlibet rem a se productam annihilare. Vel, secundum Gregorium de Arimino (ubi supra), auctoritas illa intelligitur de perpetuo sempiterno proprie et stricte, quod scilicet non tantum caret principio et fine, immo est omnino invariabile. Hoc autem modo nulla creatura potest, aut potuit esse perpetua vel æterna, dato quod non haberet principium neque finem suæ durationis; esset enim adhuc variabilis. Et ideo auctoritas non est ad propositum.

Ad tertium potest dici quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, non autem homo, vel asinus. Aliter posset dici quod concesso quod Deus creasset ab æterno aliquem hominem potentem generare, et similiter mulierem, illi duo per infinitum tempus stetissent antequam generassent; quia, ut dictum est in prima conclusione, nulla res facta per motum potest esse æterna, vel ab æterno fuisse. Et ideo non est inconveniens, si omnes homines ab eo geniti usque in hodiernum diem, essent tantummodo finiti, et non infiniti. Similiter, qui vellet, posset dicere quod sicut Aristoteles et multi peripatetici tenentes sempiternitatem mundi, concederent quod sol produxit infinitas arbores, infinitos homines, et creavit infinitos dies; ita, si Deus produxisset ab æterno talem hominem, ille genuisset infinitos homines, nec esset dare primum ab illo genitum, sed ultimum. Et si objicitur, quia ille præcessisset duratione omnes a se genitos, et ita post illam durationem non remansisset nisi tempus finitum; — dicendum quod, sicut responderet Aristoteles de sole et hominibus a se productis, ita esset hic respondendum. Diceret enim hic Aristoteles, quod sol præcessit duratione quemlibet hominem a se productum sigillatim, sed (α) totam multitudinem productorum a se non præcederet duratione aliqua determinata, sed solum natura, vel causalitate; immo nec potest accipi aliqua multitudo includens omnes ab illo productos, quia infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid sumere extra.

Ad quartum patet responsio ex solutione primi.

(α) *sed*. — *secundum* Pr.

Nam', posito quod illa creatura fuisset producta ab æterno, adhuc, absolute loquendo, ipsa esset possibilis produci noviter in tempore, licet nova productio repugnaret ei ex suppositione facta, scilicet quod esset producta ab æterno, non autem repugnaret ei absoluta impossibilitate. Unde sua æterna productio non haberet absolutam necessitatem, sed ex suppositione. Nec ejus nova in tempore productio haberet absolutam impossibilitatem, sed ex suppositione. Nec valet quod ulterius infertur : Deus necessario produxit eam tali prædicta (α) necessitate; ergo necessario etiam conservabit eam absoluta necessitate. Sed bene sequitur quod de necessitate ex suppositione in præterito conservavit eam. Sicut non sequitur : Socrates, dum sedet, necessario sedet; ergo necessario in perpetuum sedebit; quia ex necessitate conditionata non (β) infertur necessitas absoluta et simpliciter. Unde omnes aliæ consequentiæ sunt sophisticæ.

Ad quintum dico quod infinito, ex parte qua infinitum est, repugnat excedi, vel esse totum (γ) acceptum; non autem ex illa parte qua finitum est. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 5, ad 3um, in oppositum : « Tempus, inquit, præteritum, est ex parte anteriori infinitum, et ex posteriori finitum; tempus autem futurum econtra. Unicuique autem, ex parte illa qua finitum est, ponere terminum, vel finem, aut principium, convenit. Unde, ex hoc quod tempus præteritum, est infinitum ex parte anteriori, secundum philosophos, sequitur quod non habet principium sed (δ) finem. Et ideo sequitur quod, si homo incipiat numerare a die isto, non poterit numerando pervenire ad primum diem; et econtrario sequitur de futuro. » — Hæc ille, ibi. — Item, ibidem, ad 4um, sic ait : « Infinito non fit additio secundum suam totalem successionem, qua infinitum est in potentia accipientis, sed alicui finito accepto in actu; et illo (ε) nihil prohibet aliquid esse plus vel majus. Et quod hæc ratio, inquit, sit sophistica, patet; quia tollit etiam infinitum in additione numerorum; ut sic dicatur : aliquæ species numerorum sunt excedentes denarium, quæ non excedunt centenarium; ergo plures species excedunt denarium quam centenarium. Et ita, cum infinitæ (ζ) excedant centenarium, erit aliquid majus infinito. Patet ergo (η) quod excessus, additio, et transitus non est nisi respectu alicujus exsistentis in re actu, vel per intellectum aut per imaginationem actu accepti. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum. Dico enim quod infinitum tempus præteritum, ex parte posteriori finitum est; et ideo, ex illa parte potest excedi, et accipi, et fieri sibi additio; non autem a parte anteriori. Et si dicatur quod illud tempus est totaliter acceptum ab utraque parte, quia omnis pars ejus est præterita et fuit in actu posita; — dico quod quælibet pars illius præteriti inclusa inter duo instantia, est accepta, et posita in actu. Sed nulla pars ejus infinita, fuit unquam posita in actu, nec potest accipi per intellectum aut imaginationem complete, nec ulla talis fuit unquam pertransita; sicut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 46, art. 2, ad 6um : « Transitus, inquit, semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam, sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Objectio autem procedit ac si, positis extremis, media sint infinita. » — Hæc ille. — Et simile ponit, 2. *Contra Gentiles*, c. 38 : « Si mundus, inquit, semper fuisset, in omnibus circulationibus simul, non esset accipere primam; et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema. » — Hæc ille. — Ibidem etiam sic dicit : « Infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione; quia sic quodlibet infiniti acceptum, finitum est. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod quælibet pars infiniti posita in actu, et accepta, finita est, et quod nullum infinitum est actu acceptum in re, aut intellectu, aut imaginatione, dato quod tempus præteritum fuerit infinitum a parte ante.

Ad sextum negatur prima consequentia. Et ad probationem ejus, dicitur quod in casu illo, præteritum respectu B non est majus præterito respectu A. Quia, secundum quod dictum est in solutione quinti (α), hic excessus, et additio, non est nisi respectu alicujus actu exsistentis in re, vel actu accepti per intellectum aut imaginationem. Modo, nullum infinitum secundum totam suam successionem est actu, aut intellectu acceptum. Et cum dicitur quod pars est minor toto; — dico quod nullum infinitum habet rationem totius, et illa non habet rationem partis (β). Ulterius dico quod ubi totum non superaddit parti signatæ aliquam aliam partem, quæ se habeat in certa proportione ad primam partem, non oportet quod pars sit minor toto. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, q. 2, art. 2, ad 8um, ostendit quomodo non semper quantum additum quanto facit ipsum majus, potissime quando illud quod additur non (γ) est quantum secundum eamdem rationem qua illud cui additur, vel non habet proportionem ad ipsum; si enim corpori addatur nova superficies, non resultat majus quam quod prius, vel si superficiei addatur linea, vel lineæ punctus. Ita in proposito. Quia tempus ab A usque ad B, nul-

(α) *prædicta.* — *producta* Pr.
(β) *conditionata non.* — *secundum quod* Pr.
(γ) *totum.* — Om. Pr.
(δ) *sed.* — *secundum* Pr.
(ε) *et illo.* — *ab illo infinito* Pr.
(ζ) *infinitæ.* — *infiniti* Pr.
(η) *ergo.* — *enim* Pr.

(α) *quinti.* — Om. Pr.
(β) *rationem partis.* — *proprie partem* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.

iam habet determinatam proportionem ad infinitum tempus præteritum, respectu A cui additur, ideo illud infinitum per talem additionem non fit majus, nec totum, si quod resultat ex illo infinito et ex illo finito, est majus sua parte, scilicet infinito, etc. Potest etiam dici quod nulla dictarum additionum, fit alicui infinito præcedenti, sed solum alicui finito. Unde argumentum istud, sicut et præcedens, ex falsa imaginatione procedit, ac si infinitum habeat rationem totius, et ac si infinito possit fieri additio, quantum ad id quod infinitum est, et quantum ad suam totalitatem.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, concessa majore, negatur minor, ad bonum sensum loquendo. Et tunc, cum dicitur quod in præterito nulla est potentia, etc.; — dico quod verum est quod in præterito nulla est potentia, sed fuit; et ideo, proprie loquendo, non est infinitum, sed fuit infinitum. Unde tempus futurum erit infinitum, quia post omnem ejus actum restat potentia, et econtra; nam post quamcumque ejus partem positam in actu, erit alia in potentia, et restat alia ponenda in actu; et propter mixtionem hujuscemodi actus cum potentia dicitur fore infinitum. Ita tempus præteritum fuit infinitum, data illa positione, scilicet quod mundus fuerit ab æterno, per oppositum temporis futuri, quia scilicet ante omnem actum præcessit potentia, et econtra; nam ante quamcumque partem ejus positam in actu, alia, immo aliæ innumerabiles fuerunt positæ in actu. Sicut enim, in futuro, posita una parte in actu, ponuntur aliæ in potentia ulterius ponendæ in actu; in præterito, ante positionem cujuscumque partis in potentia, præcessit positio alterius, immo innumerabilium in actu, quæ prius fuerant in potentia. Et ideo tam hoc quam illud potest habere rationem infiniti; sed diversimode : quia in futuro non erit dare ultimum actum, nec ultimam potentiam, sed in præterito, posito casu illo, non fuit dare primum actum, nec primam potentiam.

Ex quo patet solutio ad argumentum. Nam fallitur in hoc, quod rationem infiniti eodem modo vult invenire in infinito a parte ante, et in infinito a parte post. Unde si modus arguendi valeret, probaret utique quod nulla infinitas a parte ante dari posset. Quod esse falsum, manifeste patet per totum 6. *Physicorum*, ubi Aristoteles ostendit quod omne quod movetur, prius movebatur in infinitum; et quod ante omnem divisionem motus, et temporis, et magnitudinis, et mobilis, præcesserunt infinitæ; et quod ante omne mutatum esse, præcesserunt infinita mutata esse, ut patet, ibidem, commento 39, ubi dicit Commentator : « Necesse est ut motus, et tempus, et motum, sint divisibilia in infinitum; quoniam si tu intellexeris transmutationem, statim intelliges divisibilitatem in infinitum. Ipsam autem esse infinitam declarabitur post, cum declaraverit quod omne quod transmutatur, prius transmutabatur, in infinitum. » — Hæc ille. — Idem ostendit, commentis 52 et 53, ubi dicit : « Omne tempus est divisibile per instantia, et inter quælibet duo instantia est tempus. Et ista divisio procedit in tempore demonstrato, in infinitum. Et in quolibet instanti transmutatum dicitur esse transmutatum, et in quolibet tempore dicitur transmutari. Ideo necessario transmutabatur infinities. » — Item, commento 54, dicit : « In instanti, non est transmutatio. Ergo necesse est ut in instanti sit transmutatum. Et si instantia sunt infinita, sequitur ut illud quod jam transmutatur sit jam transmutatum infinities. » — Hæc ille. — Item, commento 58 : « Omne instans, in quo demonstratur transmutatum transmutari, necessario ante illam transmutationem erit transmutatum, adeo quod est impossibile reperire (α) transmutationis initium, sed ante omnem transmutationem, est transmutatio in infinitum, scilicet in potentia. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod infinitas ita bene salvari potest in præterito, sicut in futuro, licet alio modo et alio modo, ut dictum est. — Nec oportet quod, sicut iste replicat, in omni modo infiniti sit actualiter et in re, potentia post actum, et actus post potentiam; immo sufficit quod ante omnem potentiam fuerit actus, et ante omnem actum potentia. Ideo (β) prima replica contra primam responsionem, non valet. Similiter minor secundæ replicæ falsa est; quia in præterito a parte ante nullus fuit terminus, scilicet nec aliquis primus actus, nec aliqua potentia. Unde ad hoc quod in aliquo salvetur ratio infiniti, sufficit quod intellectus noster, in cognitione distincta illius, non inveniat primum; vel, si inveniat primum, non tamen ultimum. Quod patet per Commentatorem, 3. *Physicorum*, comm. 57, dicentem : « Apparet universaliter quod illud quod est commune omnibus speciebus infiniti, est quoniam (γ) quis potest accipere ex eo aliud post aliud in intellectu, et indifferenter, sive illud quod imaginatur ex hoc fuerit actio mentis, ut est dispositio in divisione mensurarum, aut fuerit extra animam, ut est dispositio in motu; et illud quod mens accipit ex infinito, semper est finitum, sed est aliud ab eo quod accepit in præterito. Quando ergo ista actio mentis fuerit in aliquo entium, dicetur illud esse infinitum. » — Hæc Commentator. — Ex quo apparet quod ad rationem infiniti sufficit conjunctio potentiæ cum actu indeficiens in præterito, vel in futuro, vel secundum acceptionem mentis habentis fundamentum in re. Et per consequens, quod non oportet in re esse realem potentiam, in futurum

(α) *reperire.* — *recipere* Pr.
(β) *Ideo.* — *immo* Pr.
(γ) *quoniam.* — *quando* Pr.

reducibilem ad actum extra animam. — Item, quod illud argumentum sit sophisticum, apparet. Quia, sicut probat hanc esse impossibilem, Infinitum est præteritum; ita probaret illam esse impossibilem, Motus est præteritus; quod est derisibile. Patet consequentia; quia, arguendo sicut ipse arguit : in præterito nulla est potentia; sed de ratione motus est potentia mixta cum actu omni eodem modo quo de ratione infiniti, ut patet per dicta Commentatoris per ipsum allegata; igitur motui repugnat quod sit præteritus.

Ad secundum negatur major, secundum quod jacet. Licet enim omnis infinitas de qua hic loquimur, stet in processu, non tamen oportet quod solum inveniatur infinitas in re, ex illa parte ad quam proceditur secundum rem, quamquam sit verum (α) de processu intellectus nostri, qui solum tunc cognoscit infinitum cum procedit ab uno in aliud. Et patet falsitas majoris. Nam motus non procedit versus terminum a quo, sed ad quem; et tam a parte ante, quam a parte post, reperitur infinitas divisionis in motu, ut ostensum est. Tunc, cum probatur major illa per exemplum; — dico quod simitudo de numero non valet; quia datur exemplum de uno contrariorum per aliud, et non de uno simili per aliud. Quod patet, cum numerus non habeat infinitatem nisi a parte post, procedendo ab unitate ad numeros, et non econtra. Illud (β) autem de magnitudine facit contra arguentem. Nam infinitas divisionis in magnitudine, super quam movetur mobile continue, non solum reperitur procedendo de toto ad partes, sicut cum mobile est super totam magnitudinem, et postea deserit eam continue; immo etiam procedendo a partibus ad totum, sicut cum mobile continue acquirit illam magnitudinem. Prius enim acquirit medietatem quam totum, et prius dimidium medietatis quam medietatem, et sic in infinitum. Similiter idem patet de motu, et tempore. Nam antequam sit hora, præcessit ejus medietas, et ante medietatem horæ, dimidium medietatis, et sic in infinitum. Patet ergo quod exemplum non juvat arguentem. Similiter probatio nulla est. Supponit enim quod in processu qui fuit in præterito a parte ante, fuerit aliquis et solum unus terminus a quo simpliciter; quod non est verum. Sicut enim in futuro tempore vel motu cœli, nullus erit, secundum Philosophum, ultimus terminus ad quem simpliciter; ita nec in præterito, secundum eum, fuit aliquis terminus a quo simpliciter primus. Et patet in simili, de hoc quod dicit Commentator, quod in motu continuo non est dare primum moveri, nec primum mutatum esse. Dico igitur, ad formam, quod infinitas a parte ante, in tempore præterito, non est ex parte unius termini a quo, puta unius diei, sed ex parte infinitorum talium; sicut infinitas futuri, ex parte posteriori, est ex parte infinitorum terminorum ad quos, et non solum unius. Posset autem brevius dici, secundum Commentatorem, 3. *Physicorum,* commento 57, quod ad rationem infiniti non requiritur processus secundum rem, sed sufficit processus secundum intellectum aut imaginationem; ille autem tam reperitur in præterito quam in futuro. Similiter patet quod argumentum sit sophisma; quia probaretur similiter, quod nullus motus sit præteritus, arguendo ut ipse arguit : Processus a termino a quo ad terminum ad quem repugnat præterito; sed talis processus est de ratione motus; ergo contradictio est motum esse præteritum. Item, cum dicit impossibile præteritum mutari in futurum, mirum est quomodo non advertit, in ista ratione, et præcedenti, et sequentibus, quod omne tempus præteritum, aliquando fuit futurum, secundum se totum, aut secundum quamlibet sui partem.

Ad tertium dicitur de minore. Si enim intelligatur de infinito a parte ante, falsa est. Si autem de infinito a parte post, vera est. Sicut enim infinitum a parte post, nunquam totaliter exit in actum, sic quod sit dare simpliciter ultimum actum possibilem; ita infinitum a parte ante, nunquam incepit exire in actum, sic quod sit dare primum exire, quod non præcesserit exivisse. Dico tamen quod nec de ratione hujus aut illius infiniti est quod nunquam complete exiverit, aut quod nunquam cesset; ut patet de infinito in motu, tam a parte ante, quam a parte post : nam motus lapidis, licet habeat infinitatem divisionis tam a parte ante, quam a parte post : tamen non semper duravit, nec semper durabit. Sed mens Aristotelis est quod in omni processu infiniti, hoc est commune, quod non est ibi accipere primum simpliciter, si sit infinitum a parte ante, vel (α) ultimum simpliciter, si sit a parte post infinitum. Potest etiam dici quod nullum infinitum totaliter exit in actum, sic quod sua totalis successio sit simul in actu. Et isto modo infinitum tempus præteritum nunquam exivit in actum. Item, nullum infinitum totaliter exit in actum isto modo; quia intellectus noster, quantumcumque accipiat de illo, adhuc potest amplius accipere, sine statu.

Ad quartum dico, ad minorem, quod tempus præteritum habet rationem partis et incompleti, ex illa parte qua est infinitum, scilicet a parte ante; quia ex illa parte non habet nec complementum nec terminum; sicut patet in simili de divisione motus et temporis a parte ante. Sed a parte post habet rationem totius, et finiti, et termini. Et ideo argumentum solum probat quod tempus præteritum non est infinitum, quantum ad omnia ejus extrema, non autem quantum ad unum, scilicet a parte ante. Cum

(α) *verum.* — Om. Pr.
(β) *Illud.* — *Idem* Pr.

(α) *non.* — Ad. Pr.

autem dicitur, in probatione minoris, quod illud quod factum est habet rationem perfecti, et quod præteritum, in quantum hujusmodi, extra ipsum nihil est; — dico quod ista ratio, si quid probat, probaret multa falsa; utputa, quod nullum mobile infinities fuerit mutatum, aut infinities fuerit in moveri, aut in mutato esse, et quod infinita instantia non pertransierint in tempore; quæ omnia sunt contra Philosophum et Commentatorem, quibus arguens se dicit inniti. Ulterius dico quod præteritum, cum non sit actu, non habet rationem alicujus completi, nisi pro quanto relinquit in actu. Vel si loquamur largius, præteritum potest habere rationem completi aut perfecti, pro quanto aliqua ejus pars finita terminatur ad aliquod nunc. Et similiter, ex illa parte, extra ipsum nihil est; sed ex alia parte semper habet aliquid extra, sic quod non est devenire ad ejus principium, sicut in motu non est devenire ad primum moveri, nec ad primum mutatum esse. Et isto modo debet intelligi quod perfectum est extra quod nihil est, scilicet quia est devenire ad ejus primum, vel ultimum, loquendo de perfecto in quantis corporeis et materialibus. Vel forte ista est mens Philosophi, quod infinitum pro tanto habet rationem partis et incompleti, quia nunquam totum est simul actu in re, nec unquam potest totum accipi per intellectum, ut supra patuit per Commentatorem.

Ad quintum dicitur sicut sæpe dictum est. Nam tempus præteritum, ex illa parte qua est infinitum, est illud extra quod est aliud, sic quod non est devenire ad ejus primum simpliciter, nec habet omnes suas partes actu, nec potest totum accipi per intellectum aut imaginationem. — Et cum arguitur contra hoc, quia non est ibi processus realis ad præterita; — sæpe dictum est, et potissime in responsione secundi, quod consequentia non valet. Non enim oportet quod versus illam partem sit processus in re, ex qua parte est infinitas in re, nisi secundum intellectum.

Ad sextum negatur consequentia. Et ad probationem, dico quod probationes Doctorum, de quibus iste loquitur, non sunt efficaces in hoc proposito, nec contra istam, nec contra aliam infinitatem. Nam eodem modo concluderent quod impossibile est tempus futurum in infinitum durare; quod tamen non est impossibile, immo Deus sic posset mundum in perpetuum conservare. Probarent etiam quod nulla sit infinitas in actu vel potentia, a parte ante, in divisione motus aut temporis. Et ad argumenta quæ fiunt de æqualitate partis ad totum, patet, post jam dicta. Tum quia arguens astruere conatur quod nullum infinitum habet rationem totius; et verum est. Tum quia, si infinitum habeat rationem totius, non tamen infinitum in potentia, sed infinitum in actu. Tum quia, si infinitum qualecumque habeat rationem totius, non oportet quod sit majus sua parte, nisi addat aliquam partem habentem certam proportionem ad illud cui additur. Et ideo, si alicui infinito præexsistenti addatur aliquid finitum, cum illud nullam proportionem habeat ad infinitum, non efficit ipsum majus, sicut nec punctus lineam. Si autem unum infinitum adderetur alteri, de hoc esset quæstio. Unde sanctus Thomas, 3 p., q. 10, art. 3, ad 3um, sic ait : « Est autem quædam proprietas infiniti, quod infinito non sit aliquid majus. Si ergo accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid majus infinito. Et similiter, si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum. Manifestum est tamen quod uniuscujusque illarum partes sunt infinitæ. Oportet igitur quod omnibus illis infinitis non sit aliquid majus in illa linea. Tamen in alia linea et in tertia (α) et sic in aliis erunt plures partes etiam infinitæ, præter istas. Et hoc videmus in numeris accidere : nam species numerorum parium sunt infinitæ, et similiter species numerorum imparium, et tamen numeri pares et numeri impares sunt plures quam pares solum. Sic igitur dicendum quod infinito simpliciter quoad omnia, nihil est majus. Infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid majus in illo ordine; potest tamen accipi aliquid majus extra illum ordinem. » — Hæc ille.

Ad propositum dico quod, dato quod fuisset tempus præteritum infinitum, in illo fuissent infiniti dies, et infiniti menses similiter. Et ideo omnes dies præteriti, respectu diei crastinæ, non essent plures quam omnes dies præteriti, respectu diei præsentis, ut supra dicebatur. Et similiter, in ordine mensium, tota illa multitudo infinita non esset major aliqua parte sui infinita, utpote illa parte quæ includeret omnes menses præteritos præter 5, vel 8, quia illud totum non adderet in aliqua proportione ad illam partem infinitam, plus quam aggregatum ex linea et puncto (β) addit ad lineam solum sumptam in aliqua proportione. Verumtamen, hoc non obstante, tota multitudo dierum esset major quam multitudo mensium, et aggregatum ex illis duabus multitudinibus esset majus una illarum. Sic ergo patet quod argumentum illud de æqualitate partis ad totum est sophisma. Nec sufficienter improbaret quamcumque infinitatem. Quia, si aliquam improbaret, eadem aut tanta facilitate improbaret infinitatem partium proportionabilium magnitudinis, et motus, et temporis. Item, infinitatem instantium in tempore, et mutatorum esse in motu; quam tamen arguens non negaret. Et quod ita possit improbari ista sicut illa, patet. Quia, arguendo sicut ipse, infinita mutata esse fuerunt in motu præterito; ergo ibi fuerunt infiniti binarii, et infiniti quaternarii. Quæro igitur an mul-

(α) *Tamen in alia linea et in tertia.* — *Cum in illa linea* Pr.

(β) *non.* — Ad. Pr.

titudo comprehendens omnes binarios sit æqualis multitudini comprehendenti omnes quaternarios, aut minor, aut major (α), etc. Et ulterius, deducam, ut ipse deducit. Et ideo, Gregorius de Arimino (dist. 1, q. 3) ad hoc argumentum dat duas responsiones. Prima est, quod inconveniens non est unum infinitum esse multiplex ad aliud, puta duplum, triplum, etc. Secunda est, per oppositum, quod, licet in tali infinita multitudine essent infiniti ternarii, et infiniti senarii, non tamen inter has duas multitudines esset aliqua multiplicitas, aut proportio; et si quæ auctoritates sonent oppositum, intelligendæ sunt de multitudinibus finitis, inter quas tantum potest esse proportio. Sed quid sit illud quod prohibet ne sit infinitum in actu, ostendit sanctus Thomas, in *Quodlibeto* (9, art. 1) : quia scilicet posita infinita magnitudine in actu, illa esset in genere corporis, et non in aliqua ejus specie; et idem est de infinita multitudine. Hoc autem argumentum non tenet de infinito in potentia: quia non oportet illud de cujus ratione est esse partem alterius, et ens in potentia, esse in aliqua specie; cujusmodi est infinitum in potentia.

Ad septimum negatur minor, scilicet quod omnis productio creaturæ, ex vi qua est (β) productio creaturæ, mensuratur instanti transeunte. Falsitas quippe hujus patet. Primo, de productione cujuslibet successivi; nam talium productio non mensuratur instanti, sed tempore. Secundo, quia creatio, cum in nullo dependeat a tempore, nec a motu cœli, non oportet quod mensuretur tempore, vel instanti transeunte illius temporis, sed nunc stante, quod potest coexsistere infinitis instantibus. Unde Durandus (dist. 1, q. 2) multum bene dicit in hac materia : « Quatuor, inquit, sunt modi in universo, quibus habet aliquid fieri. Quædam enim fiunt per motum solum, sicut aqua fit calida per motum calefactionis. Alia fiunt per mutationem sequentem motum de necessitate, sicut forma substantialis introducitur in materia per generationem sequentem alterationem præviam (γ), cujus ipsa est terminus, saltem extrinsecus. Tertio modo, fiunt aliqua per mutationem quidem sequentem motum, sed non per se, nec ex necessitate; sicut illuminatur hemisphærium nostrum a sole, quam illuminationem præcedit motus localis solis, per quem fit nobis præsens; in primo autem instanti, quo sol factus est præsens, fuit aer illuminatus a sole, sed non per præcedentem motum. Quarto modo, fiunt aliqua non per motum, aut mutationem, sed per simplicem emanationem; sicut illa quæ creantur. In his autem quatuor modis, fieri et factum esse non eodem modo se habent. Nam in illis quæ fiunt per motum, factum esse se habet ad fieri sicut ejus terminus; et simili modo, mensura ipsius facti esse, se habet ad mensuram fieri, sicut ejus terminus (α). Propter quod, sicut motus vel fieri mensuratur tempore, sic factum esse mensuratur nunc temporis, quod est nunc fluens; et sicut verum est dicere de tali re, quod fit solum pro tempore mensurante motum, sic verum est dicere quod facta (β) est solum pro illo instanti in quo terminatus est motus. In illis vero quæ fiunt per mutationem sequentem motum per se, idem est judicium. Quia enim unum est propter alterum, scilicet motus præcedens propter sequentem mutationem, judicandum est quasi utrobique sit unum tantum quoad mensuram; isto modo scilicet ut res talis dicatur solum fieri, pro tempore mensurante motum, facta autem (γ) pro nunc quod est terminus illius temporis, quamvis factum esse vel fieri secundum ipsam mutationem præcise, simul sint et unum et idem. In his vero quæ fiunt per mutationem sequentem motum localem, sed non ex necessitate, ut dictum est de illuminatione, est aliter; quia propter motum præcedentem non dicitur res fieri, quia per motum localem nec forma acquiritur subjecto, nec aliqua dispositio ad formam. Et ideo factum esse per sequentem mutationem, non est terminus præcedentis motus, nisi per accidens, quia est quando terminus præcedentis motus est; nec mensura ejus est eadem cum mensura termini motus, nisi secundum accidens, in quantum ei coexsistit primo. Alio enim nunc mensuratur terminus motus localis, quia nunc temporis fluente; et alio mensuratur illuminatio, quia nunc stante et non fluente. Quod sic patet. Idem manens idem, et secundum idem, et respectu ejusdem, semper natum est facere idem, si agat ex necessitate naturæ. Sed si sol accedens ad primum punctum hemisphærii nostri, staret ibi, ita quod ibi terminaretur motus localis præcedens, et inciperet illuminare nostrum aerem, tunc sol maneret idem respectu aeris, et secundum idem ageret, et ex necessitate naturæ; aer autem maneret in eadem dispositione, ut supponitur. Ergo sol sic manens, semper faceret idem. Sicut igitur fuit verum dicere in primo instanti de eodem lumine, quod fit et factum est, ita in quolibet alio verum esset dicere de eodem lumine, quod fit et factum est. Ipsa ergo mensura talis fieri non est nunc fluens quod non convenit bis accipere, sed nunc stans quod potest pluribus partibus temporis (δ) coexsistere. Verumtamen, quia motus præcedit, est dare aliquod nunc temporis, cui primo coexsistit; ideo tale nunc per accidens est mensura illuminationis; quod non esset

(α) *aut major.* — *aut æqualis* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *præviam.* — *primam* Pr.

(α) a verbo *et simili* usque ad *terminus,* om. Pr.
(β) *facta.* — *factum* Pr.
(γ) *facta autem.* — *factum esse vero* Pr.
(δ) *temporis.* — Om. Pr.

nisi motus præcederet. In his vero quæ fiunt per simplicem emanationem, absque motu præcedente, sicut illa quæ creantur, fieri et factum esse, simul sunt et unum et idem, et mensurantur nunc stante, quod non necessario coexsistit primo alicui nunc temporis. Quod patet. Quia actio et passio sunt unus (α) motus sub diversis respectibus, a quo, et ad quem. Ergo, motu circumscripto, actio et passio dicunt solos respectus inter producens et productum. Cum ergo creatio sit sine motu, creare et creari dicunt solos respectus inter Deum et creaturam, ita quod creare nihil aliud est quam dare esse alteri, nullo supposito, et (β) creari nihil aliud est quam habere esse sic a Deo. Et ideo, cum pro quolibet instanti sit verum dicere quod creatura habet esse sic a Deo (γ), pro quolibet etiam est verum dicere quod creatur et creata est. Nec oportet mensuram creationis primo coexsistere alicui nunc temporis; quia non oportet aliquem motum præcedere creationem, sicut fit in illuminatione nova, ratione novitatis situs. Sed, sicut in divinis semper est verum dicere quod Filius gignitur et genitus est a Patre ex necessitate naturæ, et in identitate essentiæ; sic verum est dicere de creatura, quamdiu est, quod creatur a Deo et creata est, tamen ex libera voluntate divina, et in diversitate essentiæ, ut sit eadem actio creatio rerum et conservatio. Et licet sic sit sentiendum, tamen aliter est loquendum, secundum quod plures loquuntur. Quia enim actiones notiores nobis sunt illæ quæ sunt cum motu aut sequuntur motum, ut generationes rerum naturalium, et in his res non dicitur fieri post primum instans quo accepit esse, ideo, secundum hanc similitudinem, nec nos dicimus quod cœlum nunc creetur, aut angelus, cum tamen, secundum rei veritatem, sit sentiendum sic. Mensura igitur creationis est nunc stans, quod potest pluribus nunc temporis coexsistere. Nec est necesse dare aliquod nunc temporis, cui primo coexsistat, cum nullus motus creationem præcedat; sicut non est necesse dare, a parte post, ultimum nunc temporis, cui duratio creaturæ ultimo coexsistat. » — Hæc Durandus.

Ex quibus satis patet ad argumentum. Cum enim dicit arguens : si productio creaturæ non mensuratur instanti transeunte, igitur mensuratur alia mensura; — conceditur; quia nunc stante, quod potest coexsistere multis vel paucis nunc temporis fluentibus, secundum quod placet creanti. Nec tamen sequitur quod productio creaturæ ex vi sua habeat quod duret per quodcumque tempus, vel mensuram majorem nunc, sine conservante; quia eadem actione creatur et conservatur, ut dicetur in sequenti quæstione, et creari et conservari idem sunt. Sed dato quod essent duo distincta, quid dicet iste de motu, et de formis successive productis vel intensis, de quibus constat quod non in instanti, sed in tempore producuntur? Quidquid dicat, ego dico quod, licet talis productio habeat quod duret per tempus, non sequitur quod sit necesse esse, nec independens, nec inannihilabilis, quia si durat necessario per tempus, illa necessitas est ex suppositione, et non absoluta; sicut si aliquid movetur infinities, adhuc movebitur, sed ille motus non durabit sine Dei manutenentia, vel ad minus sine Dei influentia.

Gregorius autem et alii qui non ponunt talia *nunc* stantia, dicerent distinguendo de illa manutenentia ibidem posita. Quia, si intelligatur sic quod omnis productio passiva, quæ ex vi sua non durat nisi per instans, mensuratur aliquo instanti transeunte primo, sicut illo ante quod non fuit, ipsa esset neganda a ponentibus æternitatem mundi; licet enim (α) pro nunc sit vera, secundum fidem, tamen ejus opposita non implicat contradictionem, scilicet quod aliqua productio ex vi sua non durat nisi per instans, et tamen nullo instanti primo mensuratur, sicut patet de illuminatione, si qua esset. Si autem major intelligatur absolute, dicerent (β) quod omnis actio talis, quæ ex vi sua non habet quod duret nisi per instans, mensuratur per (γ) instans continuativum. Sed tunc, ex illa nunquam probabitur inceptio illius productionis vel producti, ut patet in exemplo prædicto.

Tunc ad probationes illius majoris in sensu quo negatur, dicitur, ad primam probationem, quod procedit ex falsa suppositione, scilicet quod illud instans mensurans hujusmodi productionem, sit in actu, vel sit primum instans mensurans illam productionem. Hoc enim dato, bene sequeretur quod totum tempus ab illo instanti usque nunc, esset finitum, ac per hoc illa productio solum tempore finito fuisset. Sed nos illud suppositum negamus. Dicimus enim quod illa productio mensuratur instanti transeunte, immo infinitis, sed nullo eorum primo mensuratur, et ideo non (δ) incepit esse. — Secunda insuper probatio nihil valet; quia stat in ista propositione : in omni mensurato instanti transeunte, differt productio et manutenentia. Dico enim quod ista vera est, ad bonum sensum, ut nunc, ubi omne productum incipit esse. Sed, posita æternitate mundi, diceretur quod pro quocumque instanti illius temporis infiniti, mundus producitur et conservatur, et quod productio mundi et ejus conservatio non differrent nisi per respectum ad diversa. De facto autem, supposita mundi novitate, conservatio ejus mensuratur quolibet instanti durationis

(α) *unus.* — *unius* Pr.
(β) a verbo *creare* usque ad *et*, om. Pr.
(γ) *sic a Deo.* — Om. Pr.

(α) *enim.* — *prima* Pr.
(β) *dicerent.* — Om. Pr.
(γ) *per.* — Om. Pr.
(δ) *non.* — Om. Pr.

illius, præter primum, in quo non proprie dicitur conservari, sed produci. Sed productio ejus mensuratur primo instanti durationis ejus, et omnibus sequentibus, nisi forte productio in suo significato importet inceptionem; sed hoc esset disputare de nominibus. — Denique tertia probatio nulla est; quia supponit quod aliquod instans transiens, sit primum instans productionis; quod negatur. Et dicitur quod licet nullum instans transiens mensurans productionem sit æternum, tamen illa productio ab æterno fuit; quia in quolibet instanti temporis illius infiniti, mundus producitur; et tamen in nullo tali incipit esse, sed semper producitur; igitur infinities (α) productus fuit, et in quolibet tali instanti fit et factus est. Ita diceret Gregorius.

Item notandum quod ex solutione hujus septimi, patet solutio ad argumentum quod solet fieri : Si sol fuit ab æterno productus, consequenter in instanti quo creabatur illuminabat hemisphærium nostrum, aut antipodum. Si nostrum, igitur nox fuit eis, et dies noster præcessit diem eorum; igitur est dare primum diem illorum; igitur ipsum tempus quod est (β) post, est finitum. Si dicatur quod prius illuminavit hemisphærium illorum (γ), igitur primus dies eorum præcessit diem nostrum, et sic ut prius. — Argumentum enim istud fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod in illo casu fuisset dare primum nunc fluens creationis, aut primum situm sibi æqualem, in quo creabatur; quorum utrumque est falsum : quia tunc in nullo instanti fluente fuisset primo creatus, nec in aliquo situ sibi æquali fuisset primo creatus, sed ante omne instans, et ante omnem situm fuisset creatus, loquendo de situ determinato; ergo (δ) dicitur quod in toto loco sui motus fuisset ab æterno, sed in nullo situ determinato fuisset primo.

Ad octavum partim dictum fuit supra; sed rursus dicitur. Ad primum quidem inconveniens, quod adducit de infinitate animarum, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 46, art. 2, ad 8[um]. Ait enim sic : « Ponentes æternitatem mundi, hanc rationem multipliciter (ε) effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas in actu, ut patet in *Metaphysica* Algazelis, dicentis hoc esse infinitum (ζ) per accidens; sed hoc est superius improbatum. Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero quod ex omnibus animabus remanet tantum una. Alii vero, ut Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 12, c. 13) dicit, propter hoc posuerunt circuitum animarum, ut scilicet animæ separatæ a corporibus, post determinata temporum curricula iterum redirent ad alia corpora. Considerandum tamen est, quod hæc ratio particularis est; unde posset aliquis dicere quod mundus fuit ab æterno, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura potuerit esse ab æterno. » — Hæc ille. — Ad alia inconvenientia, quæ arguens adducit, patet quid sit dicendum, ex prædictis.

(α) *infinities*. — *finities* Pr.
(β) *quod est*. — *ex* Pr.
(γ) *illorum*. — Om. Pr.
(δ) *ubi*. — Ad. Pr.
(ε) *multipliciter*. — *multi* Pr.
(ζ) *infinitum*. — *impossibile* Pr.

III. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum, dicitur quod minor est falsa pro una sui parte, scilicet quod non esse creaturæ prius natura insit ei actualiter quam suum esse. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 14, ad 7[um] in oppositum, sic ait : « Primæ creaturæ non sunt productæ ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen (α) oportet ex ipsa natura productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus prædictæ locutionis, secundum Anselmum (*Monol.*, cap. 8), esse potest, ut dicatur creatura facta (β) ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat præpositionem et non includatur ab ea; ut sic negatio neget ordinem ad aliquid, quem præpositio importat; non autem præpositio (γ) importat ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, præpositione includente negationem, adhuc non oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut Avicenna dicit, quod non esse præcedit esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset; esse enim solum ab alio habet. Quod enim natum est inesse alicui ex se ipso, naturaliter prius convenit ei, quam illud quod natum est ei esse ab alio ». — Hæc ille. — Ex quo patet quod non esse creaturæ non ideo dicitur naturaliter præcedere esse ejus, sic quod creatura prius sit non ens quam ens, sed quia prius natura nata est non esse quam esse; ex se enim habet aptitudinem ad non esse, sed ex se non habet esse, sed ab alio.

Ad secundum dicitur, sicut dictum est, quod, posito quod Deus ab æterno produxisset mundum, adhuc potuisset eum non produxisse, et hoc non prius quam produxit, sed cum illum produxit, scilicet in toto tempore infinito, vel post in illo nunc stante, de quo supra dictum est. Et ad improbationem hujus, cum dicitur, Omne quod est, quando est, etc.; — dico, ut sæpius dictum est, quod hoc est verum de necessitate suppositionis et conditionata, cum qua stat contingentia et potentia absoluta ad oppositum. Si autem intelligatur de necessitate absoluta, falsum est, ut patet de Socrate, qui contingenter currit, et tamen, quando currit, necessario currit, loquendo de tali necessitate.

(α) *hoc*. — Ad. Pr.
(β) *facta*. — Om. Pr.
(γ) *præpositio*. — *proprio modo* Pr.

Ad tertium dico quod Deus potuit hominem ab æterno producere de nihilo, et de materia; sicut creavit terram de nihilo, et de materia; de nihilo quidem, quia produxit terram, et non de aliquo præexsistenti; de materia vero, quia produxit terram compositam ex materia et forma, ita quod cum dicitur de materia, ly *de* dicat ordinem causalitatis materiæ ad terram, non autem præcessionem materiæ ad terram. Et cum arguitur in oppositum, quia si Deus ab æterno produxisset equum de materia, aut hoc fuisset per motum, aut mutationem; — negatur consequentia. Hoc enim fecisset Deus sine motu et mutatione, influendo esse toti composito ex materia et forma, sine initio durationis, non in aliquo nunc fluente, sed in nunc stante. Quod si arguens intendit loqui de materia præexsistente, tunc dicitur quod impossibile fuit Deum ab æterno producere equum de materia. Et ad probationem, cum dicitur, Quandocumque potuit producere de nihilo, potuit de materia præexsistente; — conceditur, si ly *quandocumque* distribuat pro nunc fluente, vel pro parte temporis infiniti; non tamen si distribueret pro nunc stante, vel pro toto tempore infinito; quia secundum implicat contradictionem, et non primum.

Ad quartum dicit Gregorius de Arimino (dist. 1, q. 3, art. 1, ad 4um) quod electio sumitur dupliciter. Uno modo, stricte, scilicet ut est conclusio consilii, secundum quod sumitur, 3. *Ethicorum;* et sic non cadit in Deo. Alio modo, communiter, pro libera volitione contingenter volibilis. Si primo modo sumatur, minor est neganda. Si secundo modo sumatur, negetur major. Non enim necesse est quod illud cui aliquid communicatur elective electione sic sumpta, intelligatur prius esse sub opposito, aut illo carere, sed sufficit quod sit possibile carere illo, vel esse sub opposito, si illud sibi non communicaretur. — Et similiter, ad confirmationem, dicit quod electio secundo modo sumpta potest esse respectu præsentis, non autem electio primo modo sumpta. — Hæc autem distinctio de electione concordat cum dictis sancti Thomæ, 2. *Sentent.*, dist. 25 (q. 1), art. 1, ad 1um, ubi sic ait : « Electio isto modo salvatur in Deo, ut abjiciatur illud quod imperfectionis est, retento eo quod ad perfectionem pertinet; quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est, et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante; unde secundum hoc in Deo non salvatur, sed quantum ad hoc quod determinatio sui actus non est ab alio, sed a seipso; unde ipse verissime sui operis dominus est. » — Hæc ille. — Similiter, *de Malo*, q. 16, art. 4, ostendit quomodo angelus in primo instanti sui esse potest eligere, quod facit in eodem instanti. Et ita esset in homine; si enim (α) certum esset quid oporteret fieri, absque consilio, statim in primo instanti homo eligeret, sicut patet in arte scripturæ, et in cæteris, in quibus non est opus consilio.

Ad quintum dicit idem Gregorius (ubi supra, ad 8um) quod nihil valet. Nam similiter probaretur quod Deus non potuit ab æterno prædestinare Antichristum, aut aliquem ex reprobatis : quia de facto non prædestinavit; ergo transivisset de contradictorio in contradictorium; et non per mutationem factam in prædestinato, constat, cum nihil penitus fuisset, etiam esto quod fuisset imprædestinatus; nec per mutationem (α) in Deo. Et eodem modo probaretur quod nihil quod Deus non præscivit, potuit ab æterno præscivisse; quæ omnia sunt falsa. Respondet igitur ad rationem, negando consequentiam. Nec probationem dicit valere; quia, quamvis de facto ita sit quod non produxit, si tamen ab æterno produxisset, nunquam fuisset verum ipsum ab æterno non produxisse, et per consequens non transisset a non produxisse in produxisse. — Hæc Gregorius.

Ad sextum patet per idem. Secundum enim quod dicit idem Gregorius (ibid., ad 9um), illud argumentum æqualiter concludit utramque partem contradictionis; quia, ut sumitur in minore, ab æterno fuit verum dicere, Mundus potest esse, et similiter, Mundus potest non esse : igitur, si mundus non fuit ab æterno, acquisivit unum extremum contradictionis, scilicet non esse; et per consequens, si argumentum valeat, reliquit aliud, scilicet esse : igitur prius fuit; et per consequens, si mundus non fuit ab æterno, mundus fuit ab æterno. Et eodem modo probaretur quod Deus nullum potuit ab æterno prædestinare. In quo autem deficiat argumentum, dicitur quod in hoc, quod sic major est falsa : quidquid est in potentia ad duo contradictoria, si acquirit unum, reliquit reliquum, — nisi intelligatur de potentia noviter acquirente, vel per sui mutationem; tunc enim est vera. Sed sic intellecta et concessa majore, negaretur minor; quia illa creatura quam poneremus productam ab æterno, non sic acquisivisset alterum extremum contradictionis, scilicet esse. Potentia enim creaturæ semper fuisset conjuncta suo actui, et nunquam distans; nec per sui mutationem acquisivisset actum, ut patet ex dictis.

Ad septimum dico quod, si major intelligatur de possibili absoluto vel logico, falsa est; si vero intelligatur de possibili secundum potentiam passivam, vera est. Modo nos non dicimus aliquam creaturam potuisse esse ab æterno, nisi primo modo, ut dicit secunda conclusio. Tunc ad primam probationem majoris, dico quod potentia logica ad esse ab æterno, non necessario conjungitur actui. Nec valet prima probatio ibi facta. Dico enim quod falsum assumit,

(α) *enim.* — Om. Pr.

(α) a verbo *factam* usque ad *mutationem*, om. Pr.

scilicet quod potentia non necessario conjuncta actui potest præcedere actum suum secundum durationem. Hujus enim falsitas patet, loquendo de potentia logica, in multis exemplis. Nam Petrus potuit ab æterno non prædestinari; et tamen illa potentia non potuit præcedere actum suum. Similiter, secunda probatio non valet; quia Aristoteles loquitur de potentia passiva, et non de possibili absoluto.

Ad octavum negatur major. Nec valet probatio. Dico enim quod, si sol fuisset ab æterno, vel ignis, habens diaphanum debite præsens, potuisset utique producere splendorem de aliquo, scilicet de diaphano, et in diaphano, et hoc non fuisset per motum, aut mutationem. Nam, sicut supra dictum est, splendor productus a sole vel a candela quiescente, post primum instans sui esse, in quolibet alio nunc temporis, quo durat, producitur sicut in primo, et tamen non per motum aut mutationem, supposito quod ignis, vel sol, et diaphanum secundum nullam aliam mutationem mutaretur. Et ita, si ab æterno sol fuisset, et similiter diaphanum, ille splendor fuisset sine motu et mutatione productus. Et cum dicitur quod omnis reductio entis de potentia in actum est per motum, etc.; — dico quod ibi non esset proprie loquendo reductio de potentia in actum, sed actuatio potentiæ per actum, quia ibi non esset potentia distans ab actu, quod est de ratione reductionis prædictæ.

IV. Ad argumenta cujusdam alterius. — **Ad primum** quarto loco, dicitur quod hoc fecisset Deus creando, sed non de novo producendo. Et ad probationem, dicitur quod nunc est verum dicere quod rosa non fuit ab æterno; tamen hoc tunc fuisset falsum. Et ideo bene probat quod rosa quæ non fuit ab æterno, non habet potentiam passivam ad hoc quod fuerit ab æterno; sed, loquendo de possibili absoluto, non valet probatio, sicut non sequitur : Socrates non fuit prædestinatus ab æterno, igitur non potuit fuisse prædestinatus, nisi per novam prædestinationem.

Ad secundum dicitur quod prima consequentia est bona; sed secunda non valet, et ejus probatio est sophistica. Quod patet in alio exemplo, arguendo sic. Istæ (α) convertuntur, ut nunc, Iste Antichristus, et Iste Antichristus reprobatus, sicut istæ (β), Iste mundus, et Iste mundus noviter creatus; et ita sunt singulares; et tamen non sequitur : Deus potuit ab æterno prædestinare istum Antichristum, ergo potuit ab æterno prædestinare istum Antichristum reprobatum; nam antecedens est verum, et consequens implicat contradictionem in sensu composito, sicut ista, Deus prædestinavit istum reprobatum; et multa alia exempla sunt adhuc de istius consequentiæ nullitate.

(α) *Istæ.* — *Ista* Pr.
(β) *istæ.* — Om. Pr.

Ad tertium dicitur quod, demonstrata B rosa hodie producta, dicendum est quod ipsa, secundum potentiam passivam, non potuit fuisse producta ab æterno, ex quo non fuit ab æterno producta; sed ipsa potuit fuisse producta ab æterno, secundum potentiam activam Dei (α), loquendo de possibili absoluto. Et cum dicitur : si Deus potuit producere rosam B ab æterno, igitur aut quando produxit, aut ante, etc.; — dicitur quod antequam produxerit. Et cum infertur : igitur in aliquo instanti ante, etc.; — negatur consequentia, si sermo intelligatur de aliquo nunc fluenti; conceditur autem si intelligatur de aliquo nunc stante, quod fuit possibile esse ab æterno. Et de hoc satis dictum est prius. Conceditur tamen quod in nullo nunc fluente potuit produci ab æterno, sed bene in toto tempore infinito imaginabili. Et ita respondet Gregorius.

Ad quartum negatur prima conditionalis consequentia. Et ad ejus probationem, dicitur quod, si B fuisset ab æterno, non stat quod Deus aliquando post illius creationem annihilasset B, et B non fuisset per infinitum tempus ante sui annihilationem; nec tamen sequitur : igitur per infinitum tempus, B fuisset necesse esse necessitate absoluta. Conceditur tamen quod necessario fuisset per infinitum tempus, necessitate suppositionis, quod non tollit contingentiam; sicut patet : quia Deus nullum mobile movet necessario necessitate absoluta per aliquod tempus aut per aliquam mensuram; tamen, si ita sit quod Deus movet aliquid localiter motu continuo, necessario movebit illud per infinitas partes temporis sequentis, et movit (β) per infinitas partes temporis præteriti (γ), juxta illud, 6. *Physicorum* (t. c. 52), Omne quod movetur, prius movebatur, et adhuc movebitur. Talis enim necessitas est conditionata, et ex suppositione, et non absoluta. Dato enim casu supradicto, Deus tali necessitate necessario conservasset B ab æterno productum, per infinitum tempus, antequam B desiisset esse per annihilationem vel corruptionem. Tamen per nullum tempus aut instans, illud necessario conservasset; quia, dato quocumque nunc fluente, et data quacumque parte finita et inter duo nunc inclusa temporis, in qua conservasset B, poterat prius ipsum millesies annihilasse.

Ad quintum dicitur quod, loquendo de possibili et impossibili absoluto, falsum est quod omnis propositio de præterito falsa, sit impossibilis, et quod omnis propositio de præterito vera, sit necessaria, loquendo de necessitate absoluta. Si autem loquamur de necessario ex suppositione, et de impossibili ex suppositione, tunc prædictæ duæ sunt veræ. Unde conceditur quod necesse est mundum non fuisse ab

(α) *et similiter.* — Ad. Pr.
(β) *movit.* — *movet* Pr.
(γ) *partes temporis præteriti.* — Om. Pr.

æterno, et quod impossibile est mundum fuisse ab æterno, loquendo de talibus necessitate et impossibilitate ex suppositione; cum quo stat quod, absolute loquendo, mundus potuit esse ab æterno. Similiter patet ad multa alia ibidem posita, ut cum dicitur, Quod non fuit ante hoc, impossibile est fuisse ante hoc, et Quod fuit ante hoc, impossibile est non fuisse ante hoc; omnia enim (α) ista vera sunt, loquendo de impossibilitate ex suppositione; falsa autem sunt, loquendo de impossibilitate absoluta. Item, cum dicitur : in nullo instanti fuit possibile istam esse veram, Mundus fuit ab æterno; igitur non fuit possibile; — patet per dicta; talis enim propositio fuit impossibilis in quolibet instanti præterito, impossibilitate conditionata, sicut ista, Judas fuit prædestinatus; non autem impossibilitate absoluta.

Ad sextum negatur consequentia prima. Nec valet probatio. Dico enim quod, licet qualibet die illius temporis infiniti, potuisset Deus creasse unum lapidem, non tamen fuit possibile quod ita fecisset in omnibus diebus, ut patet in illo exemplo. Constat enim quod non est nunc vel instans in hora, in quo non posset Deus creare unum angelum, et tamen non est possibile ut creaverit in quolibet nunc horæ unum angelum. Similiter non est aliquid possibile fieri a Deo, quin illud posset fieri a Deo; non tamen est possibile quod Deus faciat vel fecerit omne possibile fieri a Deo; quia tunc sua potentia esset exhausta, immo fecisset duo contradictoria actu simul esse. Causa autem quare tales consequentiæ non valent, est quia arguitur a sensu diviso ad compositum; utputa sic arguendo : in quolibet nunc Deus potuit creare unum angelum; igitur possibile fuit quod in quolibet nunc temporis creaverit unum angelum distinctum ab aliis prius creatis; prima enim est divisa, secunda composita. Ita in proposito.

Et per idem patet **ad septimum.** Ibidem enim arguitur a sensu diviso vero et possibili, ad sensum compositum falsum.

Ad octavum dicitur quod ex illis auctoritatibus non aliud concluditur, nisi quod nulla creatura parificari potest Deo in æternitate; et hoc conceditur. Ut enim ait sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 14, ad 1[um], in oppositum : « Si mundus semper fuisset, non esset Deo coæternus. Ejus enim duratio non esset tota simul; quod ad rationem æternitatis requiritur. Est enim æternitas interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio; temporis autem successio ex motu causatur, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 99); unde quod (β) mutabilitati subjacet, etiam si semper sit, æternum esse non potest (γ). Et propter hoc dicit Augustinus (*de Gen. ad litt.*, lib. 8, cap. 23) quod invariabili essentiæ Trinitatis nulla creatura coæterna esse potest. » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 3[um], in oppositum, dicit quod « variabilitas de sua ratione excludit æternitatem, non tamen infinitam durationem ». — Hæc ille. — Ad diffinitionem vero Augustini, dicitur quod Augustinus diffinit ibi creaturam quæ incipit esse. Non autem dat ibi rationem creaturæ, ut creatura est; nam de ratione illius non est posterioritas secundum durationem ad nihil.

V. Ad argumenta Durandi. — Ad primum Durandi, negatur minor. Diceret enim Aristoteles quod inter revolutiones cœli præteritas, nulla fuit simpliciter prima; sed ante quamlibet revolutionem, præcesserunt infinitæ aliæ. — Et ad primam probationem minoris, diceret quod, licet omnes illæ revolutiones transierint et fuerint acceptæ, ordine quodam, una post aliam, et nunquam duæ simul, nulla tamen fuit ante omnes, aut includens omnes, aut simpliciter. Nec ex hoc sequitur, quin omnes fuerint acceptæ conjunctim, vel divisim saltem, quia impossibile est accipere totum infinitum in actu secundum rem, nec secundum intellectum. Et quod illa consequentia, quam ibi facit, nulla sit, potest ostendi multis exemplis. Primum est de mutatis esse in motu continuo. Dicit enim Aristoteles, 6. *Physicorum* (t. c. 53 et sq.), quod ante quodlibet moveri præcesserunt infinita mutata esse, nec tamen fuit dare primum; et constat quod talia mutata esse transeunt ordine quodam, et nunquam duo simul. Secundum exemplum est de partibus proportionalibus horæ præteritæ, quarum omnes quodam ordine sunt acceptæ, nec tamen fuit inter eas aliqua prima, potissime distinguendo sic illas partes, quod minores sint versus principium horæ, et majores versus finem. Et infinita talia exempla de facili patent. Causa autem quare in talibus non oportet dare primam, est quia tales partes non sunt essentialiter ordinatæ, sed per accidens; et in talibus, non oportet dare primam. Et sicut ista consequentia nulla est, quam facit in prima probatione, ita nec ejus confirmatio. — Similiter, secunda probatio nihil valet. Diceret enim Aristoteles quod inter illas non fuit aliqua, a qua hodierna revolutio infinite distaret, sed solum finite. Et cum infertur : igitur non fuerunt infinitæ, sed solum finitæ; — negatur consequentia. Est enim ibi fallacia consequentis, arguendo a pluribus causis veritatis ad unam illarum. Non enim ponimus infinitatem in talibus revolutionibus, isto modo quod inter eas fuerit aliqua a qua præsens infinite distet; sed alio modo : quia scilicet inter eas nulla tantum distat a præsenti revolutione, quin fuerint mille aliæ amplius distantes; nec fuit inter eas aliqua summe distans. Quod patet : quia infinitum est cujus quantitatem acci-

(α) *enim*. — Om. Pr.
(β) *quod* — *etiam* Pr.
(γ) *æternum esse non potest* — Om. Pr.

pientibus, semper est aliquid sumere extra; si ergo inter illas non est accipere aliquam summe distantem, igitur illæ sunt infinitæ. Unde consequentia quam facit, nulla est : nulla infinitate distat, igitur non præcesserunt infinitæ; quod patet in simili : nulla species numeri infinite distat ab unitate, igitur non sunt infinitæ species numerorum.

Ad secundum diceret Philosophus quod generatio fuit ab æterno, vel ab æterno fuit generatio, non primo modo, quo ponit arguens, sed secundo modo, scilicet quia non fuit dare primum hominem generantem, nec primum genitum, sed ante quemlibet hominem, infiniti præcesserunt, et ante quamlibet generationem, præcesserunt infinitæ. Quod autem aliquis homo singularis fuerit ab æterno, vel esse potuerit ab æterno, negaret Philosophus. Nos tamen concedimus quod Deus potuit ab æterno producere virum unum et mulierem unam, cum sufficienti virtute, et dispositione, et voluntate generandi. Utrum autem illi potuissent genuisse ab æterno, et continuasse infinitatem generis humani usque modo, duplex est modus dicendi. Primus est quod non; immo stetissent necessario per infinitum tempus, antequam genuissent; et per consequens, non potuissent genuisse nisi finitos homines. Sicut patet in simili. Arguens enim habet concedere quod Deus potuisset producere ab æterno unam mulierem prægnantem. Concedit enim quod nulla est repugnantia, rem permanentem fuisse ab æterno, licet neget hoc de successivis. Mulier autem gravidata divinitus, sine motu aut mutatione, est res permanens. Igitur potuit ab æterno produci. Tunc, quæro ab isto : aut illa mulier, mox ut fuisset, peperisset; aut prius duratione fuisset, et postea peperisset; et si (α) sic, quæro quanto tempore esse ejus præcessit partum, aut finito, aut infinito. Si solum finito, cum reliquum tempus, a partu usque modo, necessario sit finitum, utputa ab utraque parte terminatum, igitur totum tempus æternum ex illis duobus compositum, esset finitum; quod implicat. Si dicat quod per infinitum tempus mulier fuisset antequam peperisset, ita diceretur in proposito. Alius modus dicendi est quod, sicut Aristoteles concederet quod sol de materia produxit infinitos effectus, puta nubes in aere, aves, pisces, bruta, homines, jumenta, ita vir ille de illa muliere genuisset infinitos homines, nec fuit dare primum ab eo genitum. Et cum arguens hoc improbat; quia : aut ille homo prius fuisset quam genuisset, etc.; — respondetur sicut Aristoteles responderet de sole generante arbores et alia mixta. Diceret enim quod sol quodlibet genitum ab eo præcessit duratione; non tamen omnia genita a se præcessit duratione, sed natura et causalitate. Ita in proposito diceretur de illo homine. Et si arguitur : sol præcessit duratione quamlibet arborem genitam a se, igitur præcessit duratione omnes arbores a se generatas conjunctim sumptas; — est fallacia compositionis et divisionis. Quodlibet enim genitum est vel fuit aliquid finita et certa duratione actu positum. Ideo potuit præcedi duratione. Illa autem infinita multitudo genitorum non est nec fuit aliquid duratione finita et certa in actu acceptum. Ideo non oportet talem infinitatem præcedi duratione temporis; immo nec fuit possibile, ut de se patet. — Ad confirmationem qua dicit : quod est de ratione geniti, convenit omni genito, etc.; — dicitur quod de ratione geniti, quod certa finita et limitata duratione mensuratur, est præcedi a suo generante duratione; et similiter, de ratione omnium genitorum sic mensuratorum. Ubi autem totalis multitudo generatorum nulla certa mensura mensuratur, non oportet quod præcedatur duratione temporali a quocumque, et per consequens nec a generante nec a non generante. Sic autem esset in illo proposito; et ita diceret Aristoteles de sole generante omnia mixta. Et notandum quod in hoc imaginatio hominum deluditur : quia volunt imaginari infinitum quasi aliquid signabile, et actu per intellectum acceptibile, et judicare de illo sicut de aliqua re in actu; quod tamen est impossibile fieri, ut supra multiplicer est ostensum.

Ad argumentum factum in pede quæstionis, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 46, art. 2, ad 6um, dicens quod « transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem dies præterita assignetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Objectio autem procedit ac si positis extremis media sint infinita ». — Hæc ille. — Et intendit quod, posita æternitate mundi, non est concedendum quod aliquod infinitum sit pertransitum totaliter et in actu; nec hoc sequitur ex dicta positione, loquendo de infinito categorematice accepto; sed quod sunt (α) infinita summe multa pertransita, et nullum pertransitum est maximum pertransitum. Verumtamen non apparet inconveniens, aliquod infinitum esse pertransitum, potissime infinitum in multitudine, quando talis infiniti nullum est primum pertransitum, ut patet de finitis mutatis esse quæ habet quodcumque mobile quod continue movebatur, et de infinitis partibus magnitudinis, et infinitis locis æqualibus ipsi mobili. In tali enim infinito, nullum est primum pertransitum. Et ideo tale infinitum potest esse pertransitum; (β) quia, licet ibi non sit primum a parte qua infinitum est, habet tamen ex illa parte terminum extrinsecum, scilicet carentiam, et non esse sui; et ideo tale infinitum potest incipere et cessare pertransiri. Sed (γ), in proposito, posita æternitate mundi, licet non fuisset prima dies, et ita illud infinitum caruisset termino intrin-

(α) *si.* — Om. Pr.

(α) *sunt.* — Om. Pr.
(β) *tum.* — Ad. Pr.
(γ) *Sed.* — *Tamen* Pr.

seco, scilicet prima die, tamen, cum hoc, caruisset termino extrinseco, quia non incepit pertransiri, nec per positionem de præsenti et remotionem de præterito, nec per remotionem de præsenti et positionem de futuro. Et ideo nullomodo debet concedi quod illud infinitum fuit pertransitum; cujus oppositum putat Gregorius, propter simile datum de mutatis esse (α). Sed, ut patet, similitudo non valet.

Et hæc (β) tantum de præsenti quæstione. Benedictus Deus.

QUÆSTIO II.

UTRUM CREATIO SIT ALIQUID

ITERUM, circa primam secundi distinctionem quæritur: Utrum creatio sit aliquid.

Et arguitur quod non. Quia nihil est medium inter Creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque: non enim est Creator, cum æterna non sit; nec est creatura, quia oporteret eadem ratione aliam creationem ponere, qua illa creatura crearetur, et sic in infinitum. Igitur creatio non est aliquid.

In oppositum arguitur. Nam majus est aliquid fieri secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem; aut accidentalem. Sed generatio simpliciter, qua aliquid fit secundum formam substantialem, vel secundum quid, qua aliquid fit secundum formam accidentalem, est aliquid in genito. Ergo multo magis creatio, qua aliquid fit secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo ponentur aliorum objectiones. In tertio ponentur ad objecta responsiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ponitur

Prima conclusio talis : Aliqua creatio est Deus, et aliqua creatio non est Deus.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 3, dicens : « Quidam dixerunt creationem esse aliquid in rerum natura, medium inter Creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum est extremorum, sequebatur ideo quod creatio neque esset Creator, neque creatura. Sed hoc a magistris est erroneum judicatum, cum omnis res, quocumque modo exsistens, non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura. — Et ideo alii dixerunt quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter (α) ex parte creaturæ. Sed hoc etiam est inconveniens. Nam in omnibus quæ secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab alio dependet, et non e converso, in eo quod ab altero (β) dependet, relatio invenitur realiter, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Creatura autem, secundum nomen, refertur ad Creatorem. Dependet autem creatura a Creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura refertur ad Deum creatorem, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit Magister *Sententiarum*, 1. lib., dist. 30. — Et ideo dicendum quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat actionem Dei, quæ est ejus substantia, cum relatione ad creaturam; quæ non est relatio realis, sed secundum rationem (γ) tantum. Si autem creatio passive sumatur, cum creatio non sit mutatio, non potest dici quod creatio sit in genere passionis; sed est in genere relationis. Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus : unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus, non similiter se habent in ipso moveri, et in termino motus. Nam in ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus, et accedit ad alterum; quod non est in ipso termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem; quia in ipso termino motus, jam non accedit ad nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter, dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab ipso agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab ipso agente, sed consequitur quamdam relationem ab agente, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquo modo; sicut in termino generationis humanæ, natus consequitur filiationem. Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus; sed accipitur ut factum esse. Unde in prima creatione non importatur transmutatio (δ) a creante, nec accessus ad esse, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creantem a quo habet esse. Et sic creatio nihil aliud est quam relatio quædam ad Deum, cum novitate essendi. » — Hæc ille.

Item, ibidem, ad 2um sic dicit : « Creatio active

(α) *esse*. — Om. Pr.
(β) *hæc*. — Om. Pr.

(α) *realiter*. — Om. Pr.
(β) *ab altero*. — *realiter* Pr.
(γ) *rationem*. — *relationem* Pr.
(δ) *transmutatio*. — *transitio* Pr.

sumpta, significat essentiam divinam cum quadam relatione cointellecta; et sic est quid increatum. Accepta vero passive, est quædam relatio significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis importatæ. Hæc autem relatio, creatura quædam est, accepto communiter nomine creaturæ pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum : quia relatio creationis non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa, ut dicit Avicenna, in sua *Metaphysica*. Si vero nomen creaturæ accipiamus magis stricte, pro eo tantum quod subsistit; quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse; tunc prædicta relatio non est quid creatum, sed concreatum; sicut nec est ens, proprie loquendo, sed inhærens. Et simile de omnibus accidentibus. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo creatio active sumpta, est quid increatum, intellectum (α) cum habitudine rationis ad creaturam (β). Creatio autem passive sumpta, est accidens in creatura, scilicet relatio realis creaturæ ad Deum, cum novitate essendi. Quæ quidem novitas non est aliud quam relatio rationis ad non esse præcedens, scilicet quædam posterioritas ad non esse immediate præcedens, vel negatio præcedentis durationis, tam in actu quam in potentia passiva aut qualitercumque subjectiva ejusdem rei.

Eamdem conclusionem ponit, 1 p., q. 45, art. 3; et 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 2, ad 4um.

Et quia conclusio habet duas partes, potest pro qualibet parte formari ex dictis probatio. — Pro prima quidem, scilicet quod creatio activa est Deus, arguitur sic : Actio Dei est divina essentia, cointellecto respectu ad suum effectum vel productum. Sed creatio actio, est actio Dei. Igitur est divina essentia. — Pro secunda vero parte conclusionis, scilicet quod aliqua creatio non est Deus, arguitur sic : Nulla relatio temporalis formaliter inhærens creaturæ, est Deus. Sed creatio passive sumpta, est hujusmodi. Igitur. Major et minor utriusque argumenti patent ex prædictis.

Secunda conclusio est quod creatio passive sumpta, non est, proprie loquendo, mutatio nec passio; licet per modum passionis aut mutationis significetur.

Pro (γ) hujus conclusionis intellectu, notandum est quod sanctus Thomas, exponens Philosophum, in 11. *Metaphysicæ* (lect. 9), ostendit quomodo se habent hæc tria in creaturis, scilicet : motus, actio, et passio : « Motus, inquit, non habet aliquam aliam naturam separatam a rebus aliis; sed unaquæque forma, secundum quod est in fieri, est actus imperfectus, qui dicitur motus. Hoc enim ipsum est moveri ad albedinem, quod est incipere albedinem fieri in subjecto, sed nondum esse in actu perfecto. » — Hæc ille. — Et post, in fine capituli, sic concludit : « Una, inquit, est distantia duorum ad unum, et unius ad duo; sed differt ratione; et propter hoc diversimode significatur, scilicet per duplum et dimidium. Et similiter, una est via ascendentium et descendentium, sed differt ratione; et propter hoc hi dicuntur ascendentes, et illi descendentes. Et ita est de movente et moto : nam unus motus secundum substantiam est actus utriusque, sed differt ratione; est enim actio moventis, attamen est mobilis, ut passio. » — Hæc ille. — Et tunc objicit contra prædicta, dicens : « Sed si actio et passio sunt idem (α) secundum substantiam, videtur quod non sint diversa prædicamenta. Sed sciendum quod prædicamenta diversificantur secundum diversos modos prædicandi. Unde, licet idem sint, quæ diversimode de diversis prædicantur, ad diversa prædicamenta pertinent. Locus enim, secundum quod prædicatur de locante, ad genus quantitatis pertinet; secundum autem quod prædicatur denominative de locato, constituit prædicamentum ubi. Similiter motus, secundum quod prædicatur de subjecto in quo est, constituit prædicamentum passionis; secundum autem quod prædicatur de eo a quo est, constituit prædicamentum actionis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus et Philosophi, quam ibidem exponit, hæc tria sunt idem realiter : actio, et passio, et motus; nec differunt nisi ratione et diffinitione. Et hoc, loquendo de actione transeunte, non autem de immanente, cujusmodi sunt velle et intelligere; talis autem est divina actio, quæ est substantia, ut supra dictum fuit.

Et hoc etiam probat sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 9, multis mediis, quorum unicum recito : « Actio enim alicujus rei est complementum potentiæ ejus; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur per aliud a se, cum sit Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, et aliud actio. » — Hæc ille.

Istis suppositis, probatur conclusio per eumdem, 1 p., q. 45, art. 2, ad 2um : « Creatio, inquit, non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc quam prius : nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum qualitatem et quantitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens

(α) *intellectum.* — *intellectui* Pr.
(β) *ad creaturam.* — Om. Pr.
(γ) *Pro.* — *Unde pro* Pr.

(α) *idem.* — Om. Pr.

nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut intelligitur aliqua res prius non fuisse, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant secundum habitudines diversas, ut dicitur, 3. *Physicorum* (t. c. 20), oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ideo creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur quod creare dicitur ex nihilo aliquid facere. Quamvis *facere* et *fieri* magis in hoc conveniant quam *mutare* et *mutari* : quia *facere* et *fieri* important habitudinem causæ ad effectum, et effectus ad causam, sed (α) mutationem ex consequenti. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod creatio passive sumpta, non est passio, nec mutatio; et quomodo ubi non est mutatio, non est passio.

Hoc idem ponit, q. 41, art. 1, ad 2um : « Primo, inquit, cognoscere potuimus originem alicujus ab alio, ex motu. Quod enim aliqua res a sua dispositione removeatur per motum, fuit manifestum hoc ab aliqua causa procedere. Et ideo actio, secundum primam nominis institutionem, importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel a principio procedit, in id quod est a principio. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad 3um : « Actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem. Sic autem actio non est in divinis personis. Ideo nec est ibi passio. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod non omnis actio infert ex se passionem, nisi actio quæ est cum motu vel mutatione.

Sciendum tamen quod, ut ex prædictis apparet, actio quæ est cum motu, non est aliud quam motus; licet dicat in obliquo relationem causæ ad effectum, scilicet relationem originis ipsius motus; quæ quidem relatio, est in movente. Passio autem dicit illum motum in recto, et in obliquo dicit relationem effectus ad causam, scilicet ipsius motus ad agens a quo actus emanans (β) est. Ubi autem non est motus, nec mutatio, actio dicitur forma agentis, cum relatione ad productum vel originatum; sicut actio Dei est divina essentia, cum respectu ad illud quod per eam originatur. Passio autem non (γ) habet ibi locum, nisi secundum modum intelligendi : quia relatio producti ad producens, non solum significatur ut relatio; immo per nomen passionis, ut per hoc nomen *creatio* (δ). Et ideo, quia generatio divina, est sine motu, ideo in Filio nulla est passio; licet relatio ibi significetur per nomen passionis, cum dicitur generari et nasci. Similiter in proposito : quia creatio activa, est sine motu, ideo creatio passive significata, non est passio; licet significetur per verbum passivum, cum dicitur creari, et per modum passionis, per hoc nomen *creatio*. — Sciendum est quod cum articulus Parisiensis dicit quod error est dicere quod creatio non sit mutatio ad esse, accipitur ibi mutatio valde large et improprie.

Tertia conclusio est quod, licet eadem sit actio qua Deus creavit et qua conservat res, tamen creatio activa et conservatio activa ratione distinguuntur.

Istius conclusionis primam partem ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 1, ad 2um : « Dicendum, inquit, quod Deus non alia operatione producit res in esse, et conservat eas in esse. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile, nisi per accidens, prout alicui motui subjacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, secundum quod est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 104, art. 1, ad 4um : « Conservatio, inquit, rerum a Deo, non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quæ quidem actio est sine motu et tempore; sicut conservatio luminis in aere, est per continuatum influxum a sole. » — Hæc ille.

Hanc eamdem probat Bernardus de Gannato contra Henricum, in 1. *Quodlibeto*, q. 17 : « Actio, inquit, non plurificatur nisi ex parte principiorum actionis quæ plura sunt, sicut idem suppositum potest habere plures actiones per plura principia; vel ex parte terminorum, ut sit alia et alia actio quæ ad alium et alium terminum terminatur; vel ex parte temporis, quia interrumpitur, sicut motus interruptus non est unus, 5. *Physicorum* (t. c. 41); vel quia actio est a diversis suppositis, ut si diceremus quod ubi sunt plures trahentes navem, sunt plures tractiones, licet sit unum tractum. Sed nullo istorum modorum possunt in Deo plurificari istæ duæ actiones, creatio et conservatio. Non enim per pluralitatem principiorum operandi : quia principium operandi, in Deo, respectu creaturarum, est sua essentia, quæ semper est eadem; vel idea : constat autem quod per eamdem ideam Deus producit et productum conservat, non per aliam; ergo non plurificantur ex parte principiorum. Item, nec ex parte terminorum : quia eadem res numero est, quod producitur et conservatur. Item, nec ex interruptione temporis : quia res, postquam producta est, continue conservatur; si enim ad modicum Deus desineret conservare, creatura annihi-

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *emanans.* — *immanens* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.
(δ) *ut per hoc nomen creatio.* — *actio et passio* Pr.

laretur. Item, nec ex parte plurium suppositorum operantium : quia opera Trinitatis in creaturis sunt indivisa; non enim sunt plures creationes, quibus tres personæ creant (α), sed una. Et ita ex nulla parte invenitur unde istæ actiones possint plurificari realiter, re abstracta. » — Hæc ille.

Secunda pars conclusionis de se patet. Nam creatio, secundum communem acceptionem, et ut nunc, in sua ratione includit novitatem effectus; non autem conservatio. Similiter, conservatio includit in sua ratione continuationem actionis et influxus; non autem creatio. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 3, ad 6um, sic dicit : « Creatio relationem importat cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum ; quamvis non esset inconveniens dicere quod, sicut aer, quamdiu lucet, illuminatur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit, *super Genesim ad litteram* (lib. 8, cap. 12). Sed in hoc non est diversitas, nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate, vel sine novitate. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 104, art. 1.

Ex quibus patet quod non est de propria ratione creationis, ut creatio est, quod importet novitatem essendi, nisi ex accommodatione loquentium de creatione. Secundo, quod ex communi usu Christianorum ponentium mundi inceptionem, creatio dicit relationem dependentiæ ad Deum, cum novitate essendi; quæ quidem novitas, est quædam negatio præexsistentiæ in priori duratione, ut supra dictum est. Tertio, quod conservatio passiva dicit relationem prædictam sine tali negatione, immo cum habitudine quam negat novitas, vel inceptio. Conservatio enim passiva dicit relationem dependentiæ ad Deum, cum respectu ad essentiam creaturæ, et dependentiæ in priori mensura. Similiter, conservatio activa dicit actionem divinam, cum respectu ad creaturam cui influitur esse, connotando eumdem influxum fuisse in priori mensura. Unde (β), sicut dicit Bernardus de Gannato, ubi supra : « Creatio et conservatio sunt una et eadem actio, differens solum secundum diversum respectum : quia creatio habet respectum ad rem, secundum quod incipit esse; sed conservatio habet respectum ad rem, secundum quod continuatur in esse. Unde sicut ignis, eadem actione numero, et eadem calefactione, causat calorem in ligno, et in eodem sibi conjuncto conservat; ita Deus, eadem actione, conservat res quas produxit; quæ actio, ut respicit initium essendi, dicitur creatio; sed, ut respicit continuationem in essendo, dicitur conservatio. » — Hæc ille. — Aliter potest dici quod creatio activa dicit divinam actionem, prout coexsistit primo instanti durationis creaturæ; sed dicitur conservatio, prout coexsistit cæteris instantibus post primum.

Quarta conclusio est quod nullum aliud a Deo potest esse, nisi creatum a Deo.

Istam probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 5, triplici ratione. Prima est hæc : « Oportet, inquit, si aliquid unum in pluribus inveniatur, quod ab aliqua una causa in illis causetur. Non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus inducat. Cum igitur esse inveniatur rebus omnibus commune, quæ, secundum id quod sunt, distinctæ sunt ad invicem, oportet quod de necessitate non eis ex seipsis, sed ex aliqua una causa attribuatur. Et ista videtur esse ratio Platonis, qui voluit quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas, non solum in numeris, sed in rerum natura. »

Secunda ratio est hæc : « Quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu propinquiori vel remotiori ad aliquid unum ; si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur ; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est principium caloris in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens. Quod ex hoc probatur : quia est aliquod movens omnino immobile et perfectissimum, ut est probatum a philosophis. Oportet igitur quod omnia alia minus perfecta, ab ipso esse recipiant. Et hæc est ratio Philosophi, in 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4). »

Tertiam rationem talem facit, ibidem : « Quia illud, inquit, quod est per alterum, reducitur sicut in causam in id quod est per se. Unde, si esset unus calor per se exsistens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quæ per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens, quod est ipsum suum esse. Quod ex hoc probatur : quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab illo uno ente omnia alia sint, quæcumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Et hæc est ratio Avicennæ. »

Has rationes facit ibidem sanctus Thomas, in forma.

Quinta conclusio est quod nullum ens aliud a Deo, potest in esse conservari sine Deo conservante.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, *de*

(α) *creant.* — *creantur* Pr.
(β) *Unde.* — *vel.*

Potentia Dei, q. 5, art. 1, dicens : « Absque omni (α) dubio concedendum est quod res conservantur a Deo in esse, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur. Cujus ratio accipi potest ex hoc. Effectum enim a sua causa dependere oportet; hoc enim est de ratione effectus et causæ. Quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet : quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum hujusmodi principia essentiam intrent rei. Idem autem judicium esse oportet de causis efficientibus, et formalibus et materialibus. Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Unde eadem est dependentia rei ad efficiens et materiam vel formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet idem esse judicium quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est principium in esse, sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio, non est causa finalis, ut patet, 3. *Metaphysicæ* (t. c. 12). Secundum hoc igitur, esse rei factæ dependet a causa efficiente, secundum quod dependet ab ipsa forma rei factæ. Est autem aliquod efficiens, a quo forma rei factæ non dependet per se et secundum rationem formæ, sed solum per accidens : sicut forma ignis geniti, ab igne generante, per se quidem et secundum rationem suæ speciei non dependet; cum in ordine rerum eumdem gradum teneat, nec forma ignis aliter sit (β) in igne genito quam in generante, sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Unde, cum igni genito sua forma sit ab aliqua causa per se, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formæ per se et secundum propriam rationem speciei. Cum autem esse formæ in materia, per se loquendo, nullum motum aut mutationem implicet, nisi forte per accidens; omne autem corpus non agit nisi per motum, ut Philosophus probat; necesse est ergo quod principium a quo dependet forma, sit aliquod principium incorporeum. Per actionem enim alicujus principii dependet effectus a causa agente; et si aliquod principium corporeum est causa formæ (γ) per aliquem modum, hoc habet in quantum agit in virtute principii incorporei, quasi ejus instrumentum. Quod quidem est necessarium ad hoc quod forma esse incipiat, in quantum forma non incipit esse nisi in materia. Non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia esse oportet. Cum igitur materia est in dispositione quæ non competit formæ alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma per se dependet, eam consequi immediate; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam; et hoc est agens corporeum, cujus est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei; et ejus actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu, sicut in agentibus univocis, vel virtute, sicut in agentibus æquivocis. Sic igitur hujusmodi agentia corporalia non sunt formarum principia in rebus factis, nisi in quantum se potest extendere causalitas transmutationis; cum non agant nisi transmutando, ut dictum est. Hoc autem est in quantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur (α) ad hoc, formæ generatorum dependent a generantibus materialibus, quod educuntur de potentia materiæ; non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis, cessat eductio formarum de potentia in actum, quod est fieri genitorum; non autem cessant ipsæ formæ, secundum quas genita habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. Si quæ autem formæ sunt non in materia, ut formæ intellectuales, vel in materia nullo modo indisposita ad formam, ut est in corporibus cœlestibus, in quibus non sunt contrariæ dispositiones, harum principium non potest esse nisi agens incorporeum, quod non agit per motum; nec dependent ab aliquo secundum fieri, a quo non dependeant secundum esse. Sicut igitur, cessante actione causæ efficientis quæ agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum; ita, cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo causatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia causantur, et corporalia et incorporea, Deus est, a quo non solum sunt formæ rerum, sed etiam materiæ; et quantum ad propositum, non differt utrum immediate, vel quodam ordine, ut philosophi posuerunt. Unde sequitur quod, cessante operatione divina, omnes res eodem momento in nihilum deciderent. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 104, art 1; et 3. *Contra Gentiles*, cap. 65. Unde ratio potest sic formari : Tante vel plus dependet res a causa sua in esse, quante a causa sua in fieri. Sed tante dependet res a sua causa in fieri, quod, cessante actione illius, cessat rei fieri. Igitur, cessante actione causæ in esse, cessat ipsum rei esse. Tunc ultra : causa esse rei est ipse Deus, et conservare rem est influere rei esse; igitur, subtracta ejus actione et conservatione, cessaret esse rei creatæ. Quælibet igitur creatura eget conservatione Dei.

Sexta conclusio est quod Deus est causa, non solum creaturæ, sed etiam cujuslibet actionis creaturæ, quatuor modis.

Hanc ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*,

(α) *omni*. — Om. Pr.
(β) *sit*. — *fit* Pr.
(γ) *formæ*. — Om. Pr.

(α) *videtur*. — Ad. Pr.

q. 3, art. 7, dicens : « Non est sic intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur ; sed quia in ipsa natura vel in voluntate operante Deus operatur. Quod quidem qualiter possit intelligi, ostendendum est. Sciendum namque est quod actionis alicujus rei, res alia potest dici multipliciter causa. Uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi ; sicut dicitur in 8. *Physicorum* (t. c. 33), quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem quam consequitur talis motus. Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ, quia dedit naturalibus rebus virtutes per quas agere possunt. Non autem solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse ; quia est causa virtutis collatæ, non solum quantum ad fieri, sicut generans, sed etiam quantum ad esse ; ut sic possit Deus dici (α) causa actionis, in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem ; sicut dicitur quod medicinæ conservantes visum, faciunt videre. Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum ; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem ; sicut homo est causa incisionis cultelli, ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad scindendum, movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, cœlum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum ; quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ (β). Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quædam effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum aliquid participat de virtute causæ principalis ; sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur, et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut agens principale est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior ; et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit ad actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ : quorum primum, est commune omnibus entibus ; secundum, omnibus rebus naturalibus ; tertium, in una specie ; et quartum, si addamus accidentia, est proprium (α) huic individuo. Hoc igitur individuum, agendo, non potest constituere aliud (β) in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causæ quæ respicit totam speciem et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc, nihil agit ad speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis cœlestis ; nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem causæ primæ. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus, et intimior (γ) omnibus aliis effectibus ; et ideo soli Deo convenit, secundum virtutem propriam, talis effectus ; unde etiam (δ), ut dicitur in libro *de Causis*, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea divina virtus. Sic igitur Deus est causa cujuslibet actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis. Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui quam virtus causæ inferioris : nam virtus causæ inferioris non conjungitur effectui, nisi per virtutem superiorum ; unde dicitur in libro *de Causis*, quod virtus causæ primæ prius influit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. Sic igitur oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis cœlestis oportet adesse cuilibet elementari agenti. Sed in hoc differt : quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina ; non autem essentia corporis cœlestis, est ubicumque est sua virtus. Et iterum, Deus est sua virtus ; non autem corpus cœleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quælibet res indiget ad agendum ; non autem proprie potest dici quod cœlum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic igitur Deus est causa cujuslibet actionis, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra quamlibet rem, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequitur quod ipse in qualibet operatione operetur immediate, non exclusa operatione voluntatis et naturæ. » — Hæc ille.

(α) *dici.* — Om. Pr.
(β) *similitudinem effectus et causæ.* — *ordinem effectus etc.* Pr.

(α) *accidentia, est proprium.* — *actualis potentia* Pr.
(β) *aliud.* — Om. Pr.
(γ) *intimior.* — *interior* Pr.
(δ) *etiam.* — *et* Pr.

Et ibidem, ad 3um, dicit quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, operatur natura; sed ipsa naturæ operatio, est etiam operatio virtutis divinæ; sicut operatio instrumenti, est per virtutem agentis principalis.

Similiter, ibidem, ad 7um, ponit quod quandocumque aliqua res naturalis operatur, Deus influit sibi aliquid quo actualiter agat. Unde sic ait : « Virtus naturalis quæ est (α) rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed illud quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, sicut virtus artis in instrumento artificis. Sicut igitur securi potuit dari per artem acumen, ut forma in ea permanens, non autem ei potuit dari quod vis artis esset in ea quasi quædam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali conferri potuit virtus propria, ut forma in ea permanens, non autem vis qua agit ad esse, ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium. Nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde, sicut patet quod instrumento artificis conferri non potuit quod operaretur absque motu artis, ita etiam rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Causa conferens et conservans virtutem cujuslibet agentis secundi, et movens illam ad operandum, et eam suo effectui conjungens, operatur in qualibet operatione agentis secundi. Sed Deus est hujusmodi. Igitur, etc. Major et minor patent ex prædictis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 1), probando quod actio qua Deus ponit immediate creaturam in esse elicitive, est vera (β) actio transiens, de genere actionis, et non est divina essentia, ut ponitur in prima conclusione et in secunda. Arguit igitur

Primo sic. Effectus in actu, exigit causam in actu; effectus enim et causa simul se ponunt, ex secundo *Physicorum* (t. c. 37). Igitur simul est Deus causa in actu, et creatura effectus in actu. Sed per creationem actionem Deus est causa in actu; omne enim agens, præcise est agens in actu, quando actio sua est in actu. Igitur oportet quod, dum creatura, quæ est effectus, est in actu, creatio activa sit in actu; et quando creatura, ut est effectus, non est in actu, quod creatio activa non sit in actu; alias esset causa in actu, effectu non exsistente in actu. Sed velle Dei, vel divina essentia, non solum est in actu quando creatura producitur actu, sed etiam antequam producatur. Ergo divinum velle, vel divina essentia, non est illa creatio Dei activa.

Sed forte, inquit, dices quod secus est de agente libero, et de agente naturali : quia agens naturale oportet quod in eodem instanti quo est effectus ejus, sit sua actio, et econtra; sed hoc non habet locum in agente libero. Nam agens liberum potest velle agere aliquid, pro aliquo instanti, in quo non est sua volitio; sicut ego possum velle nunc in actu aliquid, sed non pro nunc, sed pro alio instanti, puta B; et si voluntas mea esset potentia factiva, et esset efficax, sicut nunc volo aliquid pro instanti B, sic per illud velle meum poneretur in esse pro instanti B, et non pro aliquo alio instanti; et tamen in alio instanti fuit velle meum in actu, sine hoc quod illud poneretur in esse pro illo instanti.

Sed ista responsio, inquit, confirmat propositum. Ex hoc enim apparet quod velle non sit illa actio qua agens est in actu; quia velle ejus, pro instanti in quo est, non ponit effectum. — Contradictio autem videtur quod creatio sit in actu, et creatura non sit in actu. Per te autem, ab æterno erat velle divinum et divina essentia, et pro tunc non erat creatura in actu. Igitur, etc. Et quod dicitur de libero agente; nihil est ad propositum. Nulla enim actio sic est libera, ex quo posita est pro aliquo instanti, vel in aliquo instanti, quod pro illo instanti non sit illud quod ex natura rei concomitatur actionem.

Confirmatur hoc sic. Tu dicis quod velle potest esse actu, quando effectus non ponitur in actu. Tunc sic quæro : Quando effectus per velle præcedens ponitur in actu : aut fit aliquid ultra velle, quod eliciat effectum; vel non. Si non, sequitur quod sicut effectus antea non eliciebatur, sic nec modo per ipsum velle. Si sic, habeo propositum, quia illud non erit aliquid aliud quam realitas actionis.

Secunda ratio sua talis est : Si actio Dei sit divina essentia, vel divinum velle : aut illud erit absolute velle imperii sine executione; aut erit executio cum imperio. Non primo modo; nam de natura imperii est quod habeat exequens, et quod exigat executionem. — Si dicis quod non requiritur nisi imperium omnipotens et efficax; — Contra. Jam vadis ad aliquid ultra imperium, scilicet ad omnipotentiam; imperium enim efficax, non est aliquid aliud nisi imperium cum executione. Et tunc habeo proposi-

(α) *in*. — Ad Pr.
(β) *vera*. — *una* Pr.

tum. Quia illam executionem, aut faciet ipsamet creatura; et patet quod non, quia nihil potest esse sibiipsi causa ut sit; aut illud est res alia creata; et hoc non, quia tunc res illa crearet; aut est ipse Deus exequens; et habeo propositum, quia non per solum velle imperativum, sed per illam actionem mediam.

Tertia ratio est. Si velle divinum, sit illa actio : aut illud est velle aliquod determinatum ad talem productionem ex natura rei; aut est aliud velle, quod determinat illud. Sed nec sic, nec sic. Probatur. Non primo modo : quia, si in Deo esset aliquod velle determinatum ex natura rei ad talem productionem, necessario poneretur talis productio in esse; et sic creatura proflueret a Deo non libere, sed naturali necessitate. Nec secundo modo, puta quod intrinsece se determinet ad illud velle. Quæro enim : utrum in Deo possit esse oppositum velle, aut non? Si non, ergo ad illud non se determinavit, immo Deus erat jam determinatus ad illud. Si sic, ergo de necessitate nunc est in eo oppositum (α) velle : quia quidquid potuit ab æterno esse in Deo, nunc est in eo; igitur opposita velle, nunc sunt in Deo actualiter; igitur de necessitate erunt opposita volita, quia, si prius fuit volitum et nunc non est, jam sequitur quod sit mutatio in eo.

Quarta ratio est. Impossibile est formam esse in actu, quin formalis effectus sit in actu. Sed velle divinum, est ab æterno. Igitur, si illud sit talis creatio actio, necessario Deus ab æterno erat creans in actu. Igitur ab æterno erat creatum; quia contradictio est, quod agens producat, et a sua productione nihil producatur.

Quinta talis est (1. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 2). Quandocumque impossibile est aliqua intelligi sine invicem, impossibile est quod in esse ab invicem separentur; unde non potest esse pater sine filio, quia non potest intelligi sine eo. Et hujus ratio est : quia intellectus magis potest separare, quam actualis exsistentia; dividit enim intellectus ea quæ adunata sunt esse, secundum Commentatorem, 12. *Metaphysicæ*, comm. 39. Sed impossibile est concipi quod sit actualis productio alicujus rei, quin res illa intelligatur passive produci. Actio enim et passio simul intelliguntur in esse; nec potest aliquid intelligi producens productione actuali, quin aliud intelligatur produci productione passiva actuali. Ergo impossibile est quod res divinæ essentiæ, quæ incommutabilis est et æterna, sit ipsamet actualis productio creaturæ, quæ non producitur ab æterno, sed habet tantum esse in tempore.

Sexta est talis. Nulla actio transiens in productum, et non manens in producente, potest esse realiter id ipsum quod divina essentia; alioquin res divinæ essentiæ transiret et inhæreret rebus productis, nec maneret in Deo; quod est omnino impossibile. Sed operatio et actio divinæ potentiæ executivæ (α) transeunt in ipsum actum, et sunt perfectio acti, ut dicit Philosophus, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16). Actio namque ignis, videlicet calefacere, non manet subjective in ipso igne; alioquin omne agens pateretur, et ageret in seipso, in quantum acquireret in seipso realitatem actionis; et propter hoc dicit Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 20), quod actio et passio sunt in passo, alioquin omne movens necessario moveretur. Igitur impossibile est poni quod operatio divina executiva, sit realiter ipsa divina essentia; immo est aliquid egrediens ab ea, et manens in creatura.

Septima est. Impossibile est operationem esse conjunctam agenti, quin illud agens possit vere denominari ut actu operans et producens. Sed res divinæ essentiæ est ipsa operatio executivæ potentiæ omnium effectuum exteriorum, secundum te; constat autem quod illa conjuncta est Deo, et est in Deo ab æterno. Ergo vere dici potuit Deus ab æterno operans et creans universa. Igitur ab æterno creavit mundum, si ab æterno creatio mundi fuit in eo; quod necesse est dici, si creatio actio sit ipsa divinitas. Cum igitur illud sit absonum, non potest aliud poni.

Octava est. Operatio executivæ (β) potentiæ non exspectat aliam executionem; alioquin procederetur in infinitum, quia et illa executio exspectabit aliam (γ) executionem. Sed si ex operatione executiva æterna non statim sequeretur effectus, sed proveniret secundum nutum et dispositionem voluntatis in tempore, tunc operatio executiva indigeret alia executione; nam dispositio voluntatis exequeretur aliquid novum a prima operatione; alioquin, si prima operatio, ut est (δ) operatio, effectum poneret, jam fuisset effectus positus ab æterno. Ergo nihil est dictu quod operatio executiva divina sit æterna, et idipsum quod divina essentia, et tamen quod non sequatur effectus, nisi secundum nutum et dispositionem voluntatis.

Nona est. Illud, quo posito, effectus potest poni et non poni, magis habet rationem potentiæ quam actualis operationis; nam actualis operatio est causa effectus in actu, non ponens ipsum in potentia, sed in actu. Sed per hunc modum dicendi, divinitate æternaliter exsistente, adhuc effectus potest poni et non poni, sequi et non sequi ex tempore, ad nutum et dispositionem voluntatis. Ergo divinitas magis habet rationem potentiæ quam actualis operationis vel productionis, quinimmo illam nullatenus habet.

Decima est. Ex quo operatio est in actu, nihil est dictu quod executio subsit dispositioni et nutui

(α) *oppositum.* — *omnium* Pr.

(α) *executivæ.* — *executione* Pr.
(β) *executivæ.* — *executione* Pr.
(γ) *aliam.* — Om. Pr.
(δ) *ut est.* — *unde* Pr.

voluntatis : ut (α) quod aliquid non illuminetur, si aliud illuminat; aut quod creatura non creetur, si Deus creat. Sed, divinitate manente, adhuc divinæ dispositioni subjacet quod effectus creatus ponatur vel non ponatur. Ergo ipsa divinitas non habet rationem actualis productionis.

Undecima. Nam ex terminis patet quod executio activa alicujus effectus non relinquit illum effectum in potentia, sed ponit illum in executione, et in effectu, et in actu; quæ omnia sunt idem. Ergo divina essentia non potest concipi per modum cujusdam executionis vel productionis, qua omnis creatura in actu producitur, et consequitur suum esse, quin et ipsa creatura ponatur (β) in actu et in effectu.

Duodecima. Per nullam actionem non (γ) transeuntem in aliquod extrinsecum productive, potest aliquod extrinsecum vere et executive produci. Nam si hoc ponatur, est (δ) contradictio in dicto; erit namque talis actio non (ε) transiens productive ad aliquid producendum, et tamen aliquid extrinsecum producetur per illam. Sed velle Dei est actio immanens, et perfectio volentis; nec est actio productiva, sed magis operatio de genere qualitatis, secundum Philosophum, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16). Ergo nunquam per velle divinum concipi potest res aliqua extrinseca profluere in actum, et conduci ad esse, nisi cointelligatur aliqua alia operatio productiva.

Decimatertia. Quia ex terminis patet quod velle aliquid facere, non est facere illud; nec velle aliquid fieri, est illud fieri; sed est magis objectum illius. Transit enim objective velle super facere vel fieri, non autem transit productive; quia actus voluntatis non producit suum objectum, ut ex terminis patet.

Decimaquarta. Nunquam aliquis actus, per hoc quod ad divina transfertur, aut intelligitur quocumque modo perfectus, potest induere oppositum suæ rationis. Sed ratio volitionis (ζ) est quod sit operatio de genere qualitatis, manens intra, et nullatenus productiva, aut extra egrediens effective, quamvis intrinsece determinet potentiam executivam ad actum; et in hoc consistit tota sua efficacia, quod potentiam executivam determinat ad nutum, tamquam potentiam sibi obedientem. Ergo, quantumcumque transferatur ad divina, et intelligatur omnipotens et perfecta, non procedet exterius effective, nec induet aliquam efficaciam ad extra; sed tantum ad intra habebit efficaciam, ita quod virtus executiva ad ejus nutum omnia exequetur.

(α) *ut.* — *et* Pr.
(β) *quin et ipsa creatura ponatur.* — *et ponitur* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.
(δ) *est.* — *et* Pr.
(ε) *non.* — Om. Pr.
(ζ) *volitionis.* — *volibilis* Pr.

Decimaquinta. Omne imperium indiget aliquo exequente, sic quod imperare et exequi non sunt formaliter unus actus, immo sunt alterius rationis, et unus subservit alteri, et est inferior altero, et transit in exteriorem materiam. Sed manifestum est quod velle divinum, aut nutus suæ voluntatis, quo intelligeretur Deus ut volens creare aliquid, aut volens aliquid fieri, non est aliud quam quoddam imperium quod hoc fiat. Ergo necessario exigitur aliquis actus alterius rationis, scilicet executio. Unde, vel ipsamet creatura obedit, exequendo jussum divinæ voluntatis; quod est impossibile, quia tunc idem conduceret se ad esse, et esset causa suiipsius; aut ipsemet Deus exequitur, et obedit suo imperio, per aliquam operationem executivam sui beneplaciti; quia ratio beneplaciti non habet quod ponat in effectu illud quod placet, quinimmo, si illud ponitur, aliqua actio ibi concurrit extra beneplaciti rationem.

Ecce rationes Aureoli, tam in 2. *Sentent.*, quam in primo, dist. 27 et 42, quibus probat quod activa creatio non est divina essentia, nec divinum velle, sed est actio transiens, subjective in creatura.

II. Argumenta Gregorii. — Similiter contra eamdem conclusionem arguit Gregorius de Arimino (dist. 1, q. 6). Et primo intendit probare quod nec creatio, nec conservatio, est Deus, quocumque modo sumantur. Et arguit

Primo sic. Omne illud cujus potentia creativa, in quantum hujusmodi, est principium, est entitas a Deo distincta; patet de se. Sed creationis potentia creativa, in quantum hujusmodi, est principium. Igitur, etc. Minor (α) probatur : quia omnis potentia activa, in quantum hujusmodi, est principium sui actus seu operationis; sicut et omnis potentia activa transmutativa, est principium suæ transmutationis, et factiva suæ actionis.

Secundo sic ad idem. Omnis operatio non coæterna Deo, ex Dei voluntate exsistens, est entitas a Deo distincta. Sed creatio est hujusmodi, secundum Damascenum, lib. 1, cap. 9 : *Creatio*, inquit, *est ex Dei voluntate opus exsistens, et non est coæterna Deo.*

Secundo loco, arguit quod creatio passio non sit relatio, aut aliquid distinctum realiter a re creata. Et arguit sic

Primo. Si aliqua res creatur, creatione a se distincta, sit illa, verbi gratia, angelus. Aut igitur creatio angeli creatur a Deo, creatione alia a se distincta; aut non alia creatione a se distincta. Hoc patet; quia omnis entitas quæ non est Deus, est facta a Deo. Igitur ista entitas, si est distincta ab angelo, cum etiam sit distincta a Deo, est a Deo facta. Et constat etiam, secundum opinantes, quod ita de nihilo fit,

(α) *minor.* — *major* Pr.

sicut angelus, et quod etiam immediate (α) prius non fuerit. Igitur est creata. Si sic, aut alia creatione, aut non alia. Si alia, eadem ratione, et illa alia est creata alia creatione, et sic in infinitum. Si non alia, eadem ratione, nec angelus : quia qua ratione una entitas est creata absque tali creatione a se distincta, eadem ratione, quælibet alia; cum nulla ratio, nec auctoritas, plus cogat de una quam de qualibet alia.

Confirmatur. Quia sine ratione et superflue ponitur in aliquo creationem ejus ab ipso distingui, ex quo aliquid sine creatione a se distincta creatur; nec evidentia, aut ratio aliqua, vel auctoritas cui sit standum, plus in uno ad illud cogit quam in alio.

Secundo. Constat quod omnem entitatem corruptam, vel annihilatam, potest Deus eamdem numero reparare, et in eodem subjecto in quo prius fuit reponere, si in aliquo prius fuit; quoniam non magis in uno instanti repugnat alicui subjecto informari una forma, quam in alio. Si igitur creatio angeli Michaelis fuit quædam talis res, exsistens tunc tantum quando primo creatus est Michael, potest Deus illam eamdem numero recreare, in aliquo instanti præsenti vel futuro, in ipso Michaele; et tunc in illo instanti quo poneretur in Michaele, verum erit dicere : Michael creatur. Igitur immediate Michael prius non fuit. Sed ponitur quod fuit. Igitur fuit et non fuit.

Tertio. Aut Deus potest creare aliquam rem, absque creatione ab illa re distincta; aut non. Si sic, cum nulla auctoritas, aut experientia habeatur, per quam cognosci possit quod aliquem creet mediante creatione distincta, et per consequens, nec etiam ratio aliqua, ex quo oppositum est possibile (nam omnis talis, vel experientia vel auctoritate procederet), sequitur quod irrationabiliter ponitur talis multitudo rerum superflua. Si vero non possit sine tali re media, cum ipsa non sit intrinseca rei quæ causatur : aut erit (β) ejus effectus naturaliter consequens, aut accidens sibi inhærens, aut aliquo modo causa per se extrinseca ejus; non enim (γ) apparet qua ratione non possit illa res creari sine ista. Sed non primum, quia cujuslibet causæ secundæ effectum Deus posset impedire; patet de igne trium puerorum. Nec secundum; quia, sine quocumque accidente rei, Deus illam potest facere; sicut potest haberi ex intentione Augustini, in *Epistola ad Consentium*, ubi ait quod *valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates;* unde posset facere ignem sine caliditate; et sicut de istis, ita de cæteris accidentibus, respectu suorum subjectorum, est sentiendum. Similiter, Deus potest facere accidens sine subjecto; igitur et econtra. Nec tertium, quia cujuslibet causæ secundæ effectum Deus potest facere sine illa, ut communiter conceditur; et hoc dicit articulus Parisiensis 63.

Tertio loco, probat idem de conservatione. Et arguit

Primo sic. Si angelus conservaretur conservatione a se distincta, cum quælibet res quæ non est Deus, conservetur a Deo : aut illa conservatio conservatur a Deo conservatione a se distincta, et illa per aliam, et sic in infinitum; aut conservatur absque alia conservatione. Ergo eadem ratione et ipse angelus.

Secundo. Si conservatio sit res distincta ab angelo, cum Deus nullo alio a se indigeat ad conservandum quamcumque rem, et quamlibet possit facere in esse continuare absque aliquo alio ab illa, et quocumque ejus intrinseco et a Deo distincto, sequitur quod Deus poterit conservare angelum sine conservatione, et sic non conservando conservabit.

Tertio. Agens creatum conservat suum effectum, absque conservatione ab illo distincta. Igitur multo magis Deus. Assumptum probatur. Et sumo, gratia exempli, corpus quod causat et conservat suam imaginem in speculo, vel speciem in oculo. Et suppono quod quilibet effectus de genere permanentium, naturaliter productus ab agente creato, sive producatur subito, sive successive, etiamsi nihil ejus sit primo productum, ipse tamen (α) habet primo esse in aliquo instanti. Similiter, suppono (β) quod nulla res conservatur in primo instanti sui esse. Sit igitur effectus datus A. Si ejus conservatio est entitas ab ipso distincta, illa non est in primo instanti esse ipsius A. Vel igitur ipsa post illud instans fiet partibiliter, vel tota simul. Si tota simul, igitur in aliquo instanti post primum instans esse A, habebit primo esse; et per consequens, per totum tempus medium, A fuit conservatum a suo generante creato, absque conservatione media; ex quo ulterius sequitur quod etiam postea non est ponenda. Si vero non producitur tota simul, sed pars post partem : aut igitur quælibet illarum partium erit conservatio; aut non, sed omnes simul, quasi ipsa conservatio sit quoddam totum hetherogeneum. Si secundo modo, per id quod præcedit instans primum esse A, est facta conservatio absque conservatione. Si autem dicatur primo modo, sequitur quod conservatio essentialiter intenditur, et suscipit magis et minus, et per consequens, quod aliquid poterit intensius et remissius conservari; quia intensius per intensiorem, et remissius per remissiorem. Sed hujus oppositum ex toto sequitur in proposito. Quia non aliter potest intelligi aliquid intensius conservari,

(α) *ante.* — Ad. Pr.
(β) *erit.* — Om. Pr.
(γ) *enim.* — Om. Pr.

(α) *etiamsi nihil ejus sit primo productum, ipse tamen.* — *est simul esse ejus productum primo in aliquo instanti et* Pr.
(β) *suppono.* — *supposito* Pr.

nisi quia diutius continuatur in esse; constat autem quod A diutius continuabitur per unam partem suæ conservationis, ut puta per prius factam, quam per totam; nam per totum tempus quo erit post completam creationem suæ conservationis, conservabitur (α) per illam partem, et (β) ultra hoc, per tempus præcedens creationem totius et sequens creationem partis.

III. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (dist. 1, q. 4), probando quod relatio dependentiæ ad Deum, quæ dicitur creatio passiva, in conclusione, non sit aliquid distinctum a creatura in qua est.

Primo arguit sic. Omne quod uniformiter dicitur de omni alio a termino, nulli dicto ad talem terminum accidit. Sed talis relatio communis omni creaturæ, uniformiter dicitur de omni alio a Deo ad ipsum Deum. Igitur nulli accidit, et est idem fundamento per consequens. Probatur major. Quia, si alicui rei, pari ratione alteri : utputa, si relatio effectus ad causam primam accideret lapidi, et per consequens esset alia res a lapide, ipsa pari ratione haberet relationem effectus ad Deum; et tunc accideret sibi alia relatio effectus; et ita erit alia relatio; et sic in infinitum.

Secundo sic. *Substantia est prior accidente,* secundum Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 4), *cognitione, diffinitione et tempore.* Et hoc quod est esse prius tempore, intelligitur sic quod nulla contradictio est, ex parte substantiæ, quin possit esse prior duratione omni accidente. Igitur non esset contradictio quod lapis esset prior duratione omni dependentia ad Deum; et per consequens, non esset contradictio lapidem non dependere a Deo; quod est falsum.

Tertio sic. Illud quod proprie dicitur inesse alicui, sine quo illud non potest esse sine contradictione, est idem sibi realiter. Sed relatio ad Deum, proprie inest lapidi; et sine ea non potest esse lapis sine contradictione. Igitur relatio illa est eadem realiter ipsi lapidi. — Probatur major : Quia, sicut contradictio dicta de aliquibus est via concludendi distinctionem, ita etiam impossibilitas recipiendi prædicationem contradictoriorum pertinentium ad esse, est via concludendi identitatem in esse; et hoc, ubi non est dependentia essentialis, quæ requirit manifestam distinctionem. Quod declaro sic : Quia impossibilitas quod A sit sine B, aut est propter identitatem B ad A, aut propter prioritatem, aut simultatem in natura. Igitur, si B non sit prius A naturaliter, nec necessario simul natura, et A non potest esse absque B, sequitur quod A sit idem B. Si autem sit aliud et posterius eo, non est verisimile quod non possit esse sine eo absque contradictione. Sed quod inest alicui proprie, sicut relatio inest fundamento, hoc est, quod ita inest, quod, si esset aliud, esset posterius natura, tale non prius est, nec simul natura cum eo cui inest. Igitur, si necessario requiritur ad esse ejus, ita quod illud non possit esse sine eo, necessario est idem sibi realiter. Ita in proposito. — Minor est manifesta. Quia, sicut est impossibile lapidem esse sine Deo, ita impossibile est lapidem esse sine dependentia ad Deum. Nam, si posset esse sine tali dependentia, ita posset esse sine termino illius dependentiæ; non enim est impossibilitas essendi sine termino, nisi propter ipsam dependentiam; non est autem aliquid non necessarium simpliciter, ratio simpliciter necessarii. Igitur, etc.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Secundo loco, contra secundam conclusionem arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1), probando quod actio et passio non sunt unus motus. Et arguit

Primo sic. Quia illuminatio est actio corporis luminosi in corpus illuminabile. Sed illuminatio non fundatur in motu. Non enim lumen acquiritur per motum, sed per mutationem indivisibilem et instantaneam (α), quia Commentator ait, 6. *Physicorum*, commento 32, quod Aristoteles et omnes peripatetici dicunt transmutationes esse quæ fiunt non (β) in tempore; et hoc manifestum est in illuminationibus. Ergo non omnis actio est motus, nec habet motum pro fundamento. — Et si dicatur quod illuminationem præcedit motus localis corporis luminosi, quia tales transmutationes indivisibiles sunt fines aliorum motuum, ut Commentator dicit ibidem, et quod non possunt reperiri sine motu prævio; — hoc non valet; quia illuminatio actio non fundatur in illo motu, immo transivit motus, nec est in instanti in quo luminosum illuminat active, et elicit illuminationem activam.

Secundo sic. Via in aliquod ens, est actio, ut patet, 4. *Metaphysicæ*, comm. 1. Sed non omnis via ad ens, est per motum; immo aliqua habent esse per simplicem mutationem, sicut formæ substantiales, et gratia in anima; et similiter, creaturæ sunt a Deo per simplicem emanationem. Igitur non est verum quod omnis actio sit fundata in motu. — Nec valet, si dicatur quod Commentator ibi dicit de Aristotele, quod intendebat per motus corporum, vias ducentes ad generationes istorum. Non valet, inquam : quia magis per hoc habetur intentum; non enim exponeret motus per vias, nisi quia in plus se habet via ad ens quam motus.

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *et.* — *etiam* Pr.

(α) *instantaneam.* — *instans* Pr.
(β) *fiunt non.* — *non fiunt* Pr.

Tertio. Philosophus (10. *Ethicorum*, cap. 4) dicit quod visio et auditio perficiuntur in instanti. Sed visio et auditio sunt passiones sensuum, et actiones sensibilium, ut patet, 2. *de Anima*. Ergo non omnes actiones et passiones sunt in tempore; et per consequens, non sunt in motu.

Quarto sic. Intellectus agens, vere dicitur agere, et non tantum metaphorice, secundum Commentatorem, 3. *de Anima*, commento 18. Deducit enim Themistium et Theophrastum ad hoc inconveniens, quod intellecta non erunt vere facta, si intellectus agens, et patiens, et intellectus in habitu, est æternus. Sed actio intellectus agentis non est cum motu, et tempore; et hoc quia species intelligibiles non acquiruntur in tempore, ut patet, 7. *Physicorum* (t. c. 20). Igitur.

Quinto. Motus remanet, transeunte actione et passione; sicut patet in projectis. Manet enim motus projectorum, projiciente cessante; immo, eo ablato, maneret, quia motus dependet ab actione motoris in ordine causalitatis effectivæ. Ergo motus non est actio et passio.

Sexto. Si actio et passio non differunt a motu, ergo, posito motu in aliquo mobili, non poterit ratio assignari quare plus esset ab uno motore, quam ab alio, positis duobus motoribus appropinquatis ad mobile. Constat enim quod motus talis mobilis potest profluere ab alterutro duorum moventium; et intellectus æque potest fundare super motum respectum (α) ad unum, sicut ad aliud, quantum est ex natura moventium, et ex natura ipsius motus. Nisi igitur ponatur quod motus habet aliquam connexionem plus cum uno motore quam cum alio, extra omnem intellectum, utpote, quia scilicet oritur ab uno et non ab alio, et quia unum agit motum, aliud vero non agit, non poterit intellectus connectere motum cum suo proprio et determinato motore. Sed hoc est omnino absonum et impossibile. Ergo necesse est quod in rerum natura, ultra motum et moventem, sit realis connexio motus ad ipsum motorem, sub respectu originis (β) motus a motore et actione motoris.

Septimo. Illud quod potest non esse, motu et motore exsistentibus, non est idem realiter cum motu aut motore; immo, realiter differt a quolibet, ex quo, sine contradictione, potest non esse, illis exsistentibus; si esset enim alterum eorum, et illud alterum exsisteret, illo non exsistente, sequeretur eamdem rem esse et non esse simul. Sed manifestum est quod, per divinam potentiam, potest manere idem motor et idem motus, non exsistente agere ipsius motoris, aut fieri a motore. Nam, approximato igne alicui combustibili, potest Deus suspendere activitatem ignis, ne agat pro aliqua hora, et facere in combustibili eumdem motum quem ignis faceret illa hora; et secundum hoc remaneret idem motus, remoto agere motoris, et ipso fieri a motore; quod tamen agere et fieri affuisset, nisi divina potentia suspendisset utraque. Ergo necesse est quod agere motoris sit aliud a motu et a motore realiter; et similiter, fieri motus sit aliud a motu et motore, ex quo potest suspendi, utroque manente.

Octavo. Quæcumque habitudines sunt oppositæ et reales, per necessitatem realiter distinguuntur. Notanter enim dicitur *reales;* quia, si essent rationis et oppositæ, sola ratione distinguerentur inter se. Sed probatum est, inquit, quod effluxus effectus ab agente, est quid reale positum in rerum natura; et similiter, exitus agentis et proruptio in effectum, est quid vere reale. Isti autem exitus et effluxus sunt vere oppositi : quia unus incipit ab agente et terminatur in effectum, utpote actio qua agens prorumpit in ipsum; alter vero incipit ab effectu et terminatur ad agens, scilicet exitus et origo effectus ab agente. Ergo isti duo exitus realiter distinguuntur; et ita actio et passio sunt res distinctæ, et non unus motus.

Nono. Quia illa quæ sunt unum secundum subjectum, et differentia secundum quidditatem, et sunt in rerum natura, nec fiunt per intellectum, illa de necessitate realiter distinguuntur; distingui enim secundum quidditatem realem, est re distingui. Sed Commentator dicit, 3. *Physicorum*, comm. 21, expresse, quod actio motoris et moti est eadem secundum subjectum, quia secundum motum in quo fundatur, vel formam indivisibilem, in his quæ acquiruntur sine motu; sunt autem differentia secundum quidditatem. Ergo actio et passio realiter differunt a motu et inter se.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (apud Aureolum, 1. *Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 2), probando quod actio sit in agente, et quod per consequens non sit motus, cum ille sit in mobili. Arguit igitur

Primo sic. Impossibile est effectum formalem separari a forma. Sed agens dicitur formaliter agere, actione. Ergo actio est formaliter in agente.

Secundo sic. Agens et patiens debent in omnibus proportionari, excepto eo quod est vere productum. Sed in patiente sunt tria, scilicet : potentia passiva, et passio, et passum; quartum autem quod est motus, est vere productum. Ergo in agente sunt alia tria, scilicet : agens, potentia activa, et actio; sed non erit in eo motus vere productus.

Tertio sic. Omnis perfectio est subjective in eo quod perficitur; nihil enim perficitur per aliquid quod est extra se. Sed actio est perfectio agentis; unumquodque enim est perfectum, dum potest sibi simile generare, secundum Philosophum, 4. *Metheor.* (t. c. 19). Igitur actio est subjective in agente.

(α) *super motum respectum.* — *respectum super motum* Pr.
(β) *originis.* — *origine* Pr.

Quarto. Quia Philosophus dicit, in *de Somno et Vigilia* (cap. 1), quod *cujus est potentia, ejus est actus*. Sed constat quod potentia activa, est agentis, et in agente. Ergo et actio, quæ est actus hujus potentiæ, erit in eo.

Quinto (α). Si actio esset in passo, et non in agente, tunc crucifixio et blasphematio activa Judæorum, subjective fuisset in Christo, et non in Judæis. Sed hoc est absonum; quia, cum illæ actiones fuerint gravissima peccata, tunc peccata fuissent subjective in Christo. Igitur hujusmodi actiones erant in agentibus subjective.

Sexto. Impossibile est formas oppositas esse simul. Sed actio et passio sunt opposita. Igitur non sunt simul. Sed in patiente est passio. Ergo actio non erit in eo, sed in agente.

Septimo. Omnis forma denominat suum subjectum; impossibile est enim albedinem inesse alicui subjective, quin illud sit album. Sed manifestum est quod passum non agit, nec denominatur ab actione. Ergo actio non est subjective in eo, sed in agente.

Octavo. In eodem subjecto est relatio et suum fundamentum. Sed actio est respectus, habens pro fundamento potentiam activam, quæ est in agente. Igitur.

Nono. Philosophus dicit, 3. *Physicorum* (t. c. 20), quod formalis ratio actionis consistit in esse ab hoc in hoc. Sed respectus qui importatur per esse ab hoc, est subjective in agente. Esse enim ab hoc, non accipitur pro respectu opposito ei quod est a quo aliud, sed pro illo respectu vel habitudine importata per a quo est aliud; de qua constat quod est in agente subjective et formaliter, nec respicit motum vel passum nisi terminative. Ergo actio est formaliter in agente; terminative vero est in passo, ubi est motus.

Decimo (apud Gregorium, 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 5.). Philosophus dicit, 8. *Physicorum*, quod si Deus ageret de novo, mutaretur. Hoc autem non contingeret, nisi quia reciperet aliquid novum in se; non autem apparet quid, nisi ipsam actionem. Igitur illa erit in eo; et similiter, omnis actio est in agente.

Undecimo. Quia, si unus ignis calefaciat duo calefactibilia : aut erit una actio tantum; aut duæ. Non duæ : quia unius agentis unica est actio; igitur una tantum. Et si sic : aut illa est in passo; aut in agente. Non in passo : quia qua ratione in uno, et in utroque; et sic idem accidens erit in duobus subjectis; quod est impossibile. Igitur est in agente; quod est propositum.

Duodecimo. Quandocumque aliqua duo sunt incompossibilia in eodem subjecto, propter præviam incompossibilitatem quorumdam aliorum in eodem subjecto, si consequentia non compatiuntur se in eodem subjecto, nec etiam illa antecedentia. Sed relationes de secundo modo relativorum, sunt incompossibiles in eodem; et hoc præcise, propter præviam incompossibilitatem actionis et passionis quas consequuntur; idem enim ideo non potest esse pater et filius, quia idem non potest generari a seipso, aut generare se. Ergo actio et passio non sunt compossibiles in eodem. Sed passio est in patiente. Igitur in eo non est actio.

Decimotertio. Aut actio denominat agens denominatione intrinseca, aut solum extrinseca. Non secundum : quia omne quod denominat aliquid denominatione extrinseca, denominat aliquid denominatione intrinseca; ut patet de visione, quæ denominat objectum denominatione extrinseca esse visum, et denominatione intrinseca denominat subjectum videns. Nec alicubi reperitur instantia, nisi instetur in proposito; quod non licet. Quæritur ergo : quid denominet actio intrinsece? Constat enim quod non passum, quia passum non dicitur agens. Nec potest dari quid aliud denominet intrinsece, nisi agens. Igitur relinquitur quod non extrinseca sed intrinseca denominatione denominet agens (α); et per consequens, est subjective in eo.

Decimoquarto. Nam Philosophus dicit, 3. *Physicorum* (t. c. 22), quod actio et passio non sunt proprie idem, sed cui hæc insunt. Igitur actio non est passio, dato quod esset in passo.

Decimoquinto. Nam, 1. *Posteriorum* (t. c. 31), dicitur quod illa negativa, est immediata, in qua unum genus generalissimum negatur ab alio universaliter. Ista ergo est vera universaliter, Nulla actio est passio. Igitur nulla actio est eadem res cum passione.

Decimosexto. Quæcumque differunt genere, differunt specie et numero, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 12). Sed actio et passio differunt genere, cum sint duo prædicamenta. Ergo differunt numero; et sic non sunt una res numero.

III. Alia argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem iterum arguit Aureolus (2. *Sent.*, dist. 1, q. 3, art. 1), probando quod actio, vel motus, non sit idem realiter cum forma quæ producitur, sicut ponit illa conclusio. Et arguit

Primo sic. Quia, transeunte motu, vel actione, manet forma. Forma enim acquisita est, et nec actio nec motus est; quia, habitibus præsentibus in materia, cessat motus.

Secundo. Quia forma illa et partes ejus sunt termini motus et mutatorum esse. Sed nec motus, nec actio, est terminus motus aut mutati esse. Igitur.

Tertio. Quia per mutatum esse, acquiritur illa forma, non autem motus aut actio. Igitur.

(α) **Quinto.** — *ergo* Pr.

(α) a verbo *Igitur* usque ad *agens*, om. Pr.

Quarto. Illud vere est motus, per quod acquiritur forma; forma enim acquiritur per motum. Sed forma non acquiritur per formam, nec partes formæ succedentes. Igitur. Major est evidens; et probatur per Commentatorem, 1. *Cœli et Mundi*, comm. 1, et 4. *Metaphysicæ*, comm. 2, ubi dicit quod motus est via ad rem; vocat enim viam, acquisitionem rei, pro quanto inducit rem. Minor patet. Tum quia idem acquireret se. Tum quia illæ partes succedentes acquiruntur; quæro per quid : utrum per alias partes? Et sic erit processus in infinitum.

Quinto. Illud est proprie motus, quod terminatur et dividitur per mutata esse in actu (α), et continuatur per mutata esse in potentia. Sed hujusmodi non potest esse forma, nec partes formæ. Igitur, etc. Major nota est : quia, licet motus non incipiat a mutato esse, tamen terminatur per mutatum esse in actu, et dividitur, ut patet, 6. *Physicorum* (t. c. 45). Minor patet : quia nec forma, nec partes formæ succedentes, terminantur in mutato esse, ita quod mutata esse sint termini illarum partium succedentium; immo, est econtra, quia partes succedentes, sunt termini illorum mutatorum esse. Sicut enim se habet tota forma ad motum, quod acquiritur per motum, sic se habent partes formæ ad mutata esse, quod terminant illa mutata esse; unde ultima pars formæ, quæ est in actu, terminat ultimum mutatum esse in actu; et sicut partes formæ, sunt infinitæ in potentia, sic etiam (β) acquiruntur per modum termini per infinita mutata esse in potentia; et si partem in potentia facias in actu, statim illa est terminus acquisitus per mutatum esse in actu. Sic ergo mutata esse terminantur ad partes formæ, et non econtra.

Sexto. Sicut se habet mutatio indivisibilis ad formam indivisibilem, sic motus ad formam divisibilem. Sed mutatio indivisibilis, non est forma illa indivisibilis, sed ejus acquisitio. Ergo motus non est forma illa (γ) divisibilis, sed ejus acquisitio.

Septimo. Impossibile est quod generatio formæ successiva, sit illa forma. Sed motus est generatio formæ successiva. Igitur, etc. Major patet : quia alias generationis esset generatio; quod est falsum, et contra Philosophum, 5. *Physicorum* (t. c. 10) et 11. *Metaphysicæ* (circa finem). Minor probatur per Commentatorem, 3. *Physicorum*, comm. 4, ubi ait : « Dicamus igitur quod motus, uno modo accipitur ut est idem cum perfectione ad quam vadit, differens tantum secundum magis et minus; alio modo, ut est generatio partis post partem, et via ad perfectionem; quæ est alia a perfectione; quia via ad rem, est aliud ab illa re. Et primo modo, est de genere ejus ad quod vadit; sed secundo modo, est de prædicamento passionis. Et prima opinio est verior, secunda famosior. » — Hæc ille. — Et, 5. *Physicorum*, comm. 9, postquam improbavit illud dictum, quod motus sit forma, dicit quod motus est formaliter transitio conjuncta cum tempore. Et postponit ibi distinctionem hanc, quod motus habet duplicem considerationem, scilicet : secundum suam materiam, et sic est de genere ejus ad quod vadit; et secundum formam, scilicet secundum suam formalem rationem, hoc est, secundum eum, in quantum est transitio conjuncta cum tempore; et sic est in genere passionis. Et in eodem commento allegat dicta aliorum expositorum, quibus magis assentit, quod motus est in genere passionis formaliter. Aristoteles autem attribuit motum aliis prædicamentis, quia alia prædicamenta sunt materia motus, non quia formaliter collocetur sub eis.

Octavo. Nam, secundum Augustinum, 1. *de Trinitate*, nulla prorsus est res, quæ seipsam gignat. Ex quo habetur quod impossibile est quod aliquid sit causa sui ipsius, in quocumque genere causæ vel causalitatis. Sed motus, aliquo genere causalitatis, est causa formæ acquisitæ. Igitur, etc.

Si dicatur quod in hac propositione, Forma acquiritur motu, ablativus tenetur in habitudine vel in ratione causæ formalis, et non causæ efficientis, quo modo dicimus, Hoc est album albedine; et ideo nihil prohibet quod aliquid disponatur per seipsum, in genere causæ formalis, sicut dicimus quod interemptum interiit interemptione; — contra hoc arguitur sic : Forma capit esse per generationem; cum sic dicitur, ly *per* non notat causam formalem, sed efficientem. Quod sic patet : quia forma est in esse per suum efficiens, et non nisi per efficientiam efficientis; ergo ad idem genus causalitatis reducitur esse per efficientiam efficientis, et esse per efficiens; sed esse per efficiens, reducitur ad genus causæ efficientis; igitur, etc. Non igitur est simile, Lapis albet albedine, et, Forma producitur motu, vel, Lapis creatur creatione; non enim albedo se habet per modum causæ efficientis ad album, sicut creatio ad lapidem, vel motus ad formam.

Nono sic. Quia, secundum omnes, generatio non est aliud quam hoc quod dico, substantiam esse effective ab alio. Similiter, creatio non est aliud quam hoc quod importatur per esse a Deo. Hoc autem esse effective, præcedit lapidem causalitate originis. Quod probatur : Aut enim lapis creatur, quia lapis est; aut lapis est, quia creatur. Sed ista non est vera, Lapis est a Deo, quia lapis est; sed potius ista, Lapis est, quia est a Deo. Hoc autem non est, nisi quia suum exire a Deo, est sibi causa quod sit. Igitur quod significatur per esse a Deo, necessario est primum, prioritate originis et causalitatis.

Confirmatur. Quia, si Deus subtrahat actionem suam, creatura cedet in nihil. Igitur actio illa, est causa. — Ex quo infertur quod creatio, nullo modo

(α) *in actu.* — Om. Pr.
(β) *etiam.* — *ut* Pr.
(γ) *illa divisibilis.* — *indivisibilis* Pr.

debet dici relatio; quia nulla relatio est suo fundamento causa ut sit (α), nec est eo prior origine, immo posterior.

Decimo. Si forma imperfecta, quæ partim est in actu, partim in potentia, dicatur motus, sequitur quod aliquid quiescens movebitur; quia subjectum quiescens sub tepiditate, est sub actu imperfecto, in potentia ad aliquid ulterius acquirendum. — Si dicatur quod non intelligitur quod motus sit illa forma absolute imperfecta, sed ut est in quadam successione; — Contra : Quia Philosophus putavit habere veram diffinitionem motus; et tamen non posuit hanc successionem in diffinitione illius.

IV. Argumenta aliorum. — Contra eamdem partem conclusionis, arguunt sic quidam alii (apud Gregorium, 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 4).

Primo. Partibus motus repugnat esse simul. Sed partibus formæ quæ acquiritur, non repugnat esse simul. Igitur motus non est forma.

Secundo. Nullus motus potest esse in instanti. Sed omnis forma quæ per motum acquiritur, potest esse in instanti. Igitur, etc.

Tertio. Quia, si motus non esset aliquid distinctum a formis permanentibus, sequitur quod non essent quinque (6) sensibilia communia, sicut dicit Philosophus, 2. *de Anima*. Tenet consequentia : quia inter illa numeratur motus; et constat quod omnis forma permanens, quæ est de sensibilibus communibus, comprehenditur sub aliquo aliorum quatuor ibi numeratorum.

Quarto. Omnis motus est velox vel tardus. Sed nulla forma permanens, est velox vel tarda. Igitur nulla talis est motus.

Quinto. Ad nullum motum est motus. Sed ad formam quæ acquiritur, est motus. Igitur, etc.

Sexto. Nam dicit Commentator, 5. *Physicorum*, comm. 5, quod albificatio est motus, non autem albedo.

Septimo. Nam, si sic, tunc locus, vel magnitudo quam acquirit mobile, esset motus. Consequens est falsum. Et tenet consequentia; quia, si forma quæ acquiritur, dum est in fieri est motus, cum illud quod movetur localiter, non aliud quam locum acquirat, sequitur quod locus, dum est in acquiri, est motus localis. Sed falsitas consequentis probatur octo modis : — *Primo*. Nam omnis motus est actus mobilis, et est in mobili; sed locus non est actus mobilis, nec in mobili. — Tum *secundo*. Quia ponatur quod super magnitudinem A moveatur corpus B, quod tamen nunquam alias movebatur super eam. Tunc sic : hæc magnitudo vel locus, scilicet A, fuit antequam B moveretur super A; sed hic motus quo B movetur super A, non fuit antequam B moveretur super A; igitur iste motus non est locus A, nec magnitudo A. — Confirmatur hoc. Quia hunc locum possibile est esse, nullo motu exsistente; sed hunc motum quo B movetur super A, impossibile est esse, nullo motu exsistente; igitur iste motus non est locus A, nec magnitudo A. — Tum *tertio*. Quia, si locus vel spatium quod acquiritur mobili, esset motus localis, sequitur quod motus contrarii essent idem; quod est impossibile. Tenet consequentia : quia super eamdem magnitudinem vel locum potest mobile moveri, prius ex una parte ad aliam, et deinde econtra; qui motus utique sunt contrarii, sicut motus sursum et motus deorsum super idem spatium. — Tum *quarto*. Quia, si sic, motus corruptus, idem numero rediret per naturam. Si enim aliquid movetur nunc per aliquod spatium, et postea quiescit, et iterum per idem spatium moveatur, idem erit motus, qui erit postea, et qui fuit prius, si motus non sit aliud quam locus vel spatium. — Tum *quinto*. Quia, 6. *Physicorum* (t. c. 33), probatur quod motus dividitur divisione mobilis et spatii; quod non esset verum, nisi motus esset aliud a loco et spatio. — Tum *sexto*. Quia tunc motus cœli non est aliud quam terra circa quam movetur; et, cum motus cœli numeratus, sit tempus vel subjectum temporis, sequitur quod terra esset tempus vel temporis subjectum. — Tum *septimo*. Quia motus cœli est universalis causa generationis et corruptionis istorum inferiorum, ut patet 2. *de Generatione* (t. c. 56), et 12. *Metaphysicæ* (t. c. 34), per Commentatorem. Sed constat quod terra vel locus quem acquirit cœlum, non est talis causa. Igitur ipsa non est motus cœli. — Tum *octavo*. Quia, si nullus motus localis esset, qui non esset locus aut spatium, sequitur quod impossibile esset aliquid localiter moveri, nisi acquireret locum vel spatium. Sed consequens est falsum. Nam constat quod Deus posset influere ad intelligentiam moventem cœlum luminare, sicut nunc influit, et ita agere circa illud, sicut nunc agit, et cum hoc annihilare omne aliud corpus mundi; immo, posset etiam Deus creare unum cœlum totum solidum intrinsecus, et annihilare omne aliud corpus, et tamen rotare ipsum, sicut nunc actualiter vertitur; hoc autem posito, patet quod illud moveretur, et tamen nullum locum, aut spatium, aut aliam rem permanentem acquireret.

Octavo. Quia, si actio et motus non sunt aliud a forma quæ acquiritur, quæro : cum dicitur radium esse a sole, aut dico præcise radium, aut præcise radium et solem, aut aliquid aliud ab eis. Non potest dici primum; quia tunc non magis radius esset a sole, quam a lapide. Nec secundum; quia tunc non esset potius radius a sole, quam econtra. Relinquitur igitur tertium; quod est propositum; quia illud est actio.

Nono. Cum dico, Radius est a sole, hæc præpo-

(α) *sit*. — *sic* Pr.
(6) *quinque*. — *hæc* Pr.

sitio *a*, aut connotat aliquid extra intellectum, aut non. Si non, sequitur quod, circumscripto actu intellectus, radius non esset a sole; quod est falsum. Si sic : vel illud est radius tantum, vel sol tantum, vel uterque, vel aliquid aliud. Tria prima sunt improbata. Igitur restat ultimum.

Decimo. Omnem formam quam potest inducere agens naturale, potest Deus inducere, se solo, immediate. Ponatur igitur quod in instanti (α) in quo debet sol radium inducere, aut aliud generans formam substantialem, quod Deus illum per se inducat, et suspendat actionem solis aut illius generantis; tunc verum est dicere quod radius ille non est a sole, nec illa forma a generante, sed utrumque a Deo; et tamen est eadem forma, et idem radius, qui esset a sole, et a generante. Igitur habitudo importata per esse a sole, non est idem quod radius; nec habitudo importata per esse a generante, est idem cum forma substantiali. — Confirmatur. Quia, si talis habitudo non esset aliud a prædictis, nulla esset ratio quare, si Deus non produxisset radium, nec suspendisset actionem solis, tunc potius diceretur quod radius esset a sole, quam stante casu primo; cum ita tunc esset entitas solis, et similiter radii, sicut nunc in casu. — Et potest adhuc confirmari. Quandocumque aliqua propositio verificatur pro rebus, si ad ejus veritatem non sufficiunt duæ res, requiritur tertia; et si non sufficiunt tres, ponenda est quarta; et sic ultra, donec tot sint, quot requiruntur et sufficiunt ad ejus veritatem. Sed ad veritatem istius, Radius est a sole, non sufficiunt entitates radii et solis, præcipue in casu posito. Ergo requiritur tertia (β). Illa autem est habitudo media inter radium et solem (γ), importata per esse a sole. Et hanc dicimus actionem.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Tertio loco, contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 1, q. 4, art. 2) multipliciter.

Primo sic. Via in terminum, et manutenentia in termino, non sunt eædem habitudines, nec iidem respectus. Sed creatio et conservatio se habent sicut via in terminum, et manutenentia in termino; quia creatio deducit ad (δ) esse, conservatio manutenet in esse. Igitur, etc. Major patet exemplo, auctoritate, et ratione. — Exemplo quidem : quia levare lapidem in aere, et tenere, non sunt idem; immo, columna potest lapidem tenere in aere, cui non competit lapidem levare. Similiter, non eodem modo, nec ex eadem causa, figura sigilli active imprimitur in cera, et conservatur in cera; nam conservatur ratione dispositionum materiæ, quæ non sunt activæ, puta duritiei et hujusmodi. Item, secundo, auctoritate, Philosophus, 6. *Physicorum* (t. c. 7) : *Impossibile est simul ire Thebas, et itum esse illuc,* vel illic esse. — Item, ratione. Quia mutuo se excludunt. Ei enim cui attribuitur manutenentia, impossibile est quod attribuatur via. Termino enim in esse accepto et acquisito, attribuitur manutenentia; et tamen terminus excludit viam. Et exemplum est de generatione et motu ; habitibus namque præsentibus, cessat motus et generatio.

Forte dicetur quod duplex est via. Una est processus imperfecti ad perfectum, et processus termini a quo ad terminum ad quem ; et talis via est motus. Alia est via, quæ est processus agentis in passum ; et talis via est creatio et generatio ; hujusmodi enim via est instantanea. Prima via non habet conjunctum terminum ; sed secunda habet. Et de prima via procedit ratio ; non autem de secunda. Via enim secunda, cum stet cum ipso termino, non plus requirit, ad hoc quod manuteneatur, nisi quod habitudo ipsius termini ad productionem manuteneatur; unde per hoc quod continuatur acceptio esse uniformiter dicitur productum et creatum conservari. — Sed contra istam responsionem arguitur sic

Primo. Quia impossibile est quod continuatio cadat supra originem ; cum supra originem non cadat origo ; alias esset processus in infinitum. Unde, sicut origo non originatur, ita nec conservatur.

Secundo. Quia, dato quod conservatio caderet super originem, tunc prius creatio (α) conservabitur quam creatura ; quia creatura hoc modo servabitur per conservationem creationis.

Tertio. Quia non evadit difficultatem. Dato enim quod conservatio caderet super originem, quæritur : utrum creatum conservetur sola creatione, nullo addito, vel aliquo addito? Non sola. Igitur, etc.

Quarto. Quia, licet via instantanea et terminus sint simul in eodem instanti, tamen repugnantia est quod productum in eodem instanti sit simul sub origine et sub opposito originis, scilicet sub conservatione ipsius esse acquisiti per originem ; quare non valet similitudo.

Secundo principaliter arguit sic. Illud quod, quantum est de se, non habet quod duret nisi per instans, eo non potest conservari creatura ; alias conservaretur sine eo quo habet formaliter conservari. Si ergo productio, quantum est de se, non habet quod duret nisi per instans, oportet quod productum, si est in tempore sequenti, quod sit alia via et alia operatione agentis, quæ non transit in illo instanti. Hinc est quod, quia productio, in divinis,

(α) *in instanti.* — *instans* Pr.
(β) *requiritur tertia.* — *requiritur tria* Pr.
(γ) *media inter radium et solem.* — *materiæ* Pr.
(δ) *ad.* — Om. Pr.

(α) *creatio.* — *origo* Pr.

ex propria natura habet quod duret ex se, et mensuretur æternitate, ideo non indiget Filius alia manutenentia et conservatione. Sed creatio et universaliter omnis productio, in creaturis, ex se non habet quod duret nisi per instans. Dato enim quod haberet ex se quod duraret post instans, non posset Deus annihilare productum, post primum instans. Confirmatur : Quia, si haberet ex se quod duraret sine alia manutenentia, tunc esset ex se necesse esse; quia illud est necesse esse, quod habet ex se quod duret, quocumque alio circumscripto. Igitur, si productum conservetur post instans, necessario oportet quod hoc sit alia via et alia operatione (α).

Tertio (Ibid., dist. 38, q. 1, art. 1). Quia, secundum te, conservatio addit super productionem, continuationem. Sed continuatio differt a productione. Quod patet dupliciter : Tum primo, quia productio rei, in instanti in quo est (β), non est continuatio, sed in toto tempore sequenti. Tum secundo, quia productio, ex vi productionis, non habet quod duret nisi per instans, excepta productione divina; quia tunc ex se essent æternæ productiones, sicut est divina productio. Ergo productio creaturæ non habet ex se quod sit continuatio; immo, habet quod possit non continuari. Si enim productio creaturæ seipsa esset continuatio, esset æterna. Consequens est falsum. Ergo seipsa non est continuatio. Sed seipsa est productio. Igitur productio et continuatio non sunt idem.

Quarto. Quia Deus communicat actiones creaturis, sed non communicat eis conservationem; quælibet enim res, immediate et totaliter conservatur a Deo. Sed non quælibet res creata, totaliter (γ) et immediate producitur a Deo. Igitur non sunt idem creatio et conservatio. — Hæc Aureolus in forma.

Contra eamdem conclusionem arguit Gregorius de Arimino (2. *Sentent.*, dist. 1, q. 6). Sed quia argumenta sua procedunt ex falso fundamento, scilicet quod creatio non est aliud nisi res quæ creatur, et conservatio non est aliud nisi res quæ conservatur; cujusmodi ad hoc argumenta superius posita sunt; ideo non curo ea ponere, quia, solutis præcedentibus, alia faciliter solvi possunt. — Item, contra eamdem conclusionem arguit Henricus, 1. *Quodlibeto*. Cujus rationes in parte positæ sunt in præcedenti conclusione. Quædam vero alia argumenta facit modici ponderis; ideo supersedeo, quia, visa solutione præscriptorum, faciliter alia possunt solvi.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quarto loco, contra quartam conclusionem arguit Aureolus, probando quod aliquid creari implicat contradictionem ; et per consequens, probationes conclusionis, quæ innituntur rationi naturali, non valent. Arguit igitur sic, in principio quarti (q. proem., art. 1).

Primo. De formali ratione omnis productionis, est quod sit inter duos terminos : nam productio terminatur ad aliquid, quod (α), de virtute productionis, accipit aliquid quod prius non habebat; ut sit impossibile concipere (β) productionem, quin concipiatur terminus productus per eam, et oppositum termini, prius exsistens (γ), virtute productionis exclusum. Si igitur ex nihilo aliquid fit, terminus a quo ipsius productionis, est ipsum nihil, quod excluditur; terminus vero ad quem, est aliquid, quod ponitur. — Tunc arguo sic : Si aliquid fit ex nihilo tamquam ex termino : aut fit ex nihilo per se; aut per accidens. Sed non per se. Quia ex opposito non fit aliquid per se, nisi aliud mutaretur in ipsum, verbi gratia : cæcitas in visum, tenebra in lucem, nihileitas in entitatem; quod est impossibile. Tum quia, si fieret per se aliquid ex nihilo, jam non fieret ex eo tamquam ex termino, sed potius tamquam ex subjecto. Igitur oportet quod detur secundum, scilicet quod fiat ex nihilo per accidens. Esse autem per accidens, reducitur ad per se. Ergo necesse est quod ipsum nihilum cum aliquo conjungatur, ex quo fiat aliquid per se, si hæc sit vera per accidens, Ex nihilo aliquid fit. Quare illi nihilo aliquid conjungitur; et per consequens, non est nihil, illud quod ponebatur nihil. Contradictionem igitur implicat dicere quod aliquid fiat ex nihilo.

Diceretur forte, quod ly *ex* non notat habitudinem materiæ, nec termini, sed prioris et posterioris, scilicet posterioris ad prius; ut sit sensus, ex nihilo, id est, post nihil, aliquid fit; sicut ex nocte fit dies, id est, post noctem. — Sed hoc dictum confirmat propositum. Nam ubicumque talis ordo ponitur, succedente posteriore, tollitur prius. Sed, succedente aliquo, non potest ejus oppositum, quod est nihil, tolli, nisi ponatur aliquid commune substratum. Igitur illud quod prius erat, non erat nihil; et per consequens, erit contradictio quod ex nihilo aliquid fiat. Probatur minor. Cum enim post nihil succedit esse lapis, quæro : a quo tollitur nihileitas? Aut ab ipso lapide; et patet quod non; quoniam realitas lapidis nunquam fuit sub nihilo. Sicut enim albedo nunquam fuit nigredo, sic lapis nunquam fuit non lapis, nec ens nunquam fuit non ens; nunquam enim unum contrariorum vel contradictoriorum fuit aliud. Nec tollitur nihileitas absolute, quando producitur lapis; quia quidquid fuit nihil, remanet nihil, nisi verteretur in ens; quod est omnino impos-

(α) *operatione.* — *positione* Pr.
(β) *in instanti in quo est.* — *est instans in quo* Pr.
(γ) *creata.* — Ad. Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *concipere.* — *accipere* Pr.
(γ) *exsistens.* — *existentis* Pr.

sibile. Aut igitur lapis non fuit post (α) nihil; aut necesse est dicere quod nihileitas transierit, et sit versa in lapidem; aut necesse est quod aliquid substratum concipiatur, quod prius fuit nihil, et postmodum ens. Et sic habemus propositum.

Confirmatur. Quia nunquam ex die fit nox, nisi succederent sibi in aliquo communi.

Præterea. Si ly *ex* notat habitudinem posterioris ad prius, non notat alium ordinem, nisi illum quem habet terminus ad quem ad terminum a quo : sicut ex uno opposito fit aliud. Sed virtute talis factionis, primum excluditur, et secundum ponitur. Sed nisi ponatur aliquid substratum nihilo, cum dicitur, Lapis fit post nihil, non apparet quod positio lapidis sit exclusio nihili. Nam quæro : a quo excluditur nihil? Vel ab ipso lapide; et hoc non, ut determinatum est. Vel a seipso; et hoc est impossibile; quoniam quidquid unquam fuit nihil, modo est nihil. Nec a toto universo; quia universitas nihilorum, ut ita dicam, non est mutata, nisi nihil verteretur in ens. Oportet igitur dare substratum a quo fiat exclusio nihili, adveniente eo quod fit.

Præterea. Ubicumque est ordo termini a quo ad quem, oportet quod aliquid transeat a termino a quo ad terminum ad quem; ut sic dicatur esse sub termino ad quem, postquam fuit sub termino a quo. Sed hoc non potest poni, quod aliquid fuerit sub nihilo, cum dicitur ex nihilo, id est, post nihil, nisi ponatur aliquid substratum; non enim ens prius fuit sub nihilo. Igitur oportet quod talis ordo includat substratum. Et habetur propositum. Et remanet ratio principalis. Et hanc innuit Philosophus, 1. *Physicorum* (t. c. 62); et Commentator, 8. *Physicorum* (comm. 10).

Secunda ratio sua, talis est. Hæc propositio est impossibilis et implicans contradictionem, Nihil fit aliquid. Igitur et illa, Ex nihilo fit aliquid. Antecedens patet. Quia prima non habet nisi duos sensus. Primus est, quod nihil vertatur in aliquid per se et primo. Secundus, quod per accidens nihil fiat aliquid, in ratione substrati; et tunc non esset nihil. Et ita, in utroque sensu implicat contradictionem. Consequentia probatur. Primo, inductive. Quia non reperitur instantia, quin idem significet, Ex (β) hoc fit hoc, et, Hoc fit hoc. Sicut cum dicitur, Ex aere fit aqua, conceditur quod aer fit aqua; et, Ex puero fit vir, conceditur quod puer fit vir; similiter, cum dicitur, Ex die fit nox, conceditur quod dies fit nox.

Dicetur forte, quod tunc æquipollent, quando ly *ex* notat habitudinem causæ materialis; quod non est in proposito; nam sensus est, Ex nihilo fit aliquid, id est, de non aliquo. — Sed hæc responsio non valet : quoniam, qualemcumque ordinem importet ly *ex nihilo*, sive termini, sive subjecti, sive termini oppositi succedentis, et posterioris ad prius, semper æquipollent, Hoc fit hoc, et, Ex hoc fit hoc. — Confirmatur. Quia ubi est habitudo materiæ, sive subjecti tantum, conceditur, Hoc fit hoc; non tamen, Hoc fit ex hoc : ut, Homo fit sanus; non tamen, Ex homine fit sanus, ut patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 25). Semper igitur hæc propositio, Ex hoc fit hoc, infert istam, Hoc fit hoc; non tamen e converso. — Et ratio est : quia ly *ex* importat habitudinem termini a quo ad terminum ad quem, sive prioris ad posterius; hoc autem necessario exigit habitudinem subjecti recipientis utrumque terminum, quæ importatur, quando dicitur, Hoc fit hoc. Terminus namque non habet per se habitudinem ad terminum, sed per accidens, ratione subjecti; quia nulla connexio esset termini a quo ad terminum ad quem, nisi poneretur subjectum.

Forte aliter dicetur : quia ly *ex* non importat habitudinem termini a quo ad terminum ad quem, nec prioris; sed est sensus, Ex nihilo, id est, non de aliquo. — Sed hæc responsio non valet. Quia, secundum hoc, Filius, in divinis, esset creatus, cum sit productus non de aliquo et ex nihilo, ut ly *ex nihilo* negat omnem habitudinem ad non esse præcedens. Igitur, cum productio Filii, in divinis, non sit creatio, relinquitur quod ly *ex*, in proposito, dicat aliquam habitudinem. — Item, Anselmus, *Monol.*, dicit, cap. 8, quod *sine omni repugnantia, quæ facta sunt a creatrice substantia, dici possunt omnia esse facta ex nihilo; eo modo quo dici consuevit dives fieri ex paupere, quia qui prius erat pauper, modo est dives, quod* (α) *antea non erat; et, si recepisset quis sanitatem ex ægritudine, id est, qui prius habebat ægritudinem, nunc habet sanitatem, quam prius non habebat. Hoc igitur* (β) *modo potest intelligi creatrix essentia de nihilo cuncta creasse, id est : quæ prius nihil erant, per ipsam facta sunt aliquid.* — Hæc Anselmus. — Ex quibus patet quod aliqua habitudo derelinquitur inter ens et nihil, cum dicitur : Creatio est ex nihilo. Et sic ratio constat.

Tertia ratio sua, talis est. Annihilatio est impossibilis. Igitur creatio est impossibilis. Consequentia patet. Sed antecedens probatur. Nam annihilatio, nihil aliud est quam entis in nihil reductio. Sed manifestum est quod hoc implicat contradictionem. In nullo enim genere oppositionis, unum oppositum reducitur in aliud : patet, inducendo in omnibus; sed talis reductio, fit ratione subjecti, quod, nunc est sub uno opposito, nunc sub alio. Cum igitur nihil contradictorie opponatur enti, impossibile est quod ens reducatur in nihil, nisi ratione substrati; et sic non erit nihil.

(α) *post.* — Om. Pr.
(β) *Ex.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — *et* Pr.
(β) *igitur* — Om. Pr.

Quarta ratio est. Impossibile est intelligere aliquid factum, quin intelligatur quod habet esse post non esse; factum enim est, illud quod est, postquam non fuit. Unde, de ratione termini producti, ut productum est, hoc est quod intelligatur virtute productionis habere aliquid quod ante non habebat. Tunc arguitur sic. Cum lapis dicitur totaliter (α) creatus : aut virtute productionis factum est (β), quod prius erat; aut factum est, quod omnino nihil erat; aut factum est (γ), quod aliquo modo erat, et aliquo modo non erat. Non primum : quia factum facere, nihil est facere. Nec secundum potest dari. Quia, si totum illud quod factum est, prius nihil erat, sequitur quod nihil sit versum in ens; quia quod prius nihil erat, factum est ens. Sed illud est (δ) omnino impossibile. Igitur necesse est dari tertium, scilicet quod aliquo modo erat, et aliquo modo non erat. Erat quidem in potentia, et non erat in actu. Et sic non est creatio, seu productio de nihilo; sed ex aliquo modo ente, et ex aliquo modo non ente.

Forte dicetur quod, licet lapis nullo modo esset, aut nihil esset, priusquam crearetur, tamen non sequitur ex hoc, quod nihil sit conversum in lapidem, sed quod lapis qui prius erat nihil, modo est. — Sed ista responsio non valet. Cum enim dicitur, Lapis qui prius erat nihil : aut intelligitur purum nihil; aut esse aliquid ultra nihil (ε). Si purum nihil, habeo propositum; quia tunc purum nihil ponitur in esse. Si vero detur quod sit aliquid substratum nihileitati, habeo propositum; quia productio ista non est ex non ente simpliciter.

II. Argumenta aliorum. — Item, contra eamdem conclusionem arguitur (apud Gregorium, dist. 1, q. 2), quod non omne aliud a Deo, sit productum a Deo; cujus oppositum ponit illa conclusio.

Primo sic. Omne factum potest aliquando non esse. Nullum æternum a parte post, vel perpetuum, potest aliquando non esse. Igitur nullum perpetuum, est factum. Et ultra : Sed plura entia alia a Deo, sunt perpetua et æterna a parte post, scilicet cœli, intelligentiæ, et materia prima; quoniam quodlibet talium semper erit. Igitur, etc. Major probatur eodem modo sicut arguit Philosophus, 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 121), et per eosdem terminos, quod omne genitum, est corruptibile, sumendo *genitum* et *factum* in eadem significatione, et similiter *corruptibile* et *ens potens aliquando non esse*, et in eodem sensu eorum opposita, scilicet *ingenitum* et *incorruptibile*. Quod dico (ζ), ad hoc ut probatio sit universalior, qualitercumque ponantur talia esse facta, sive per generationem proprie dictam, sive per creationem, sive per aliam factionem. Probatur itaque illa major sic : Omne incorruptibile, est ingenitum; et omne ingenitum, est incorruptibile. Igitur omne corruptibile, est genitum; et econtra, omne genitum, est corruptibile. Antecedens notum est. Consequentia probatur per illam regulam : Si fuerint quatuor termini, quorum duo sunt invicem contradictorie oppositi, et reliqui duo similiter, et unus terminus primæ oppositionis convertitur universaliter cum uno termino alterius oppositionis, necesse est reliquum cum reliquo universaliter converti. Patet autem regula (α) per primum principium. Hujusmodi autem sunt termini præmissi; sicut patet. — Minor principaliter probatur dupliciter. Primo : Quia, si aliquod perpetuum potest aliquando non esse, ponatur in esse quod aliquando non erit; igitur perpetuum aliquando non erit. Et si sic; igitur simul erit et non erit; quod est impossibile. Sed ex positione possibilis (β) in esse, nunquam sequitur impossibile, quamvis aliquando sequatur falsum; sicut patet ex diffinitione possibilis. Igitur illud positum non fuit possibile; et per consequens, hæc est falsa, Perpetuum potest aliquando non esse. Igitur opposita ejus, quæ est minor, est vera. — Secundo probatur eadem minor : Quoniam, si aliquid est perpetuum, ipsum potest semper esse; et si perpetuum potest aliquando non esse, sequitur quod aliquid potest semper esse, et potest aliquando non esse; et sic in aliquo congregantur potentiæ ad opposita immediata. Sed hoc est impossibile; quoniam tunc esset possibile ut illa opposita simul eidem inessent, ita ut idem simul esset et non esset. Et ista est probatio Commentatoris, 1. *Cœli*, comm. 124.

Secundo sic. Nullum æternum in præterito et futuro, est factum. Sed omne perpetuum, est æternum in præterito et futuro. Igitur nullum perpetuum, est factum. Ex quo sequitur quod aliqua alia a Deo, sunt non facta. Probatur major. Quia omnis factio est ex opposito in oppositum, 5. *Physicorum* (t. c. 7); et per consequens, ex non esse in esse; et ita, quod est (γ) factum, quandoque non fuit. Sed probatur minor. Quia, si detur oppositum, sequitur quod unum infinitum erit majus alio. Nam tempus æternum ex utraque parte, super (δ) æternum ex altera tantum, addit reliquum tempus æternum ex una parte tantum; sicut tempus æternum ex utraque parte, non addit tempori æterno in præteritum, nisi tempus æternum solum in futurum, et econtra. Cum igitur omne æternum in futuro, sit ens tempore infinito, sequitur quod fuit etiam ens infinito

(α) *totaliter.* — *temporaliter* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) *in.* — Ad. Pr.
(ε) *nihil.* — Om. Pr.
(ζ) *Quod dico.* — Om. Pr.

(α) *regula.* — *secunda* Pr.
(β) *possibilis.* — *possibili* Pr.
(γ) *quod est.* — *esse* Pr.
(δ) *super.* — *sua* Pr.

tempore præterito. — Confirmatur, juxta intentionem Commentatoris, 1. *Cœli*, comm. 136, et iterum, lib. 3, comm. 53. Quoniam omne quod habet naturam vel potentiam ut sit tempore infinito, habet potentiam infinitam. Potentia autem infinita, nulla est major. Igitur quod habet potentiam ut sit tempore infinito futuro, habet potentiam ut sit tempore infinito præterito : nam alias, quod posset esse tempore ex utraque parte infinito, esset majoris potentiæ; et per consequens, aliqua potentia infinita, esset major alia; cujus oppositum dictum est in antecedente.

Tertio sic. Materia prima est aliud a Deo; et tamen ipsa non est facta. Ergo conclusio falsa. Antecedens probatur : Quia, si materia prima esset facta, ipsa esset facta de nihilo. Sed consequens est impossibile, ut patet : Tum per inductionem, quia in omni factione apparet aliquod subjectum, quod subest utrique termino transmutationis. Tum quia nullum agens agit, nisi transmutando materiam, et deducendo ad actum quod erat in potentia. Tum quia, si aliquid posset fieri ex nihilo, sequitur quod vel motus esset, et nihil moveretur; vel quod aliquid esset mutatum, quod prius non movebatur; et utrumque istorum est impossibile. Et patet impossibilitas primi ex diffinitione motus, qui est actus entis in potentia, secundum quod in potentia. Secundi autem patet impossibilitas, 6. *Physicorum*, ubi demonstratur quod ante quodlibet mutatum esse, præcessit moveri. Sed probatur consequentia : Quia, si aliquid fiat ex nihilo : Vel fiet successive pars ante partem; et sic motus erit sine mobili et subjecto, ac per hoc nihil movebitur; et sic habebitur prima pars consequentis. Vel fiet subito, ut solum habeat factum esse; et tunc erit aliquid factum, quod prius non fiebat, et mutatum, quod ante non movebatur; et hæc est secunda pars consequentis.

Quarto. Quia cœlum est aliud a Deo; et tamen non est factum. Igitur. Minorem sic probat Philosophus et Commentator, 3. *Cœli*, comm. 29 : « Impossibile est ut aliquod corpus generetur, nisi in loco. Si igitur totus mundus fuit genitus, aut primum corpus, necesse est ut haberet locum, in quo generaretur, priorem ipso, tempore vel natura. Locus autem, aut est vacuum, aut est terminus corporis continentis (α). Sed, si totus mundus fuit genitus, non habuit continens, cum ante non erat corpus. Igitur ante ipsum erat vacuum. Sed vacuum non est possibile. » — Hæc Commentator.

Quinto. Intelligentiæ sunt aliud a Deo; et tamen non sunt factæ, nec productæ. Igitur. Minor patet. Tum quia omne generatum et factum, est factum ab aliquo alterante et transmutante; omne autem alterans, est corpus; Deus autem non est corpus; nec intelligentiæ sunt illo modo alterabiles. Tum quia hoc ponit Commentator, 12. *Metaphysicæ*, comm. 44, recitans opinionem Avicennæ, quod ex intelligentiis quædam earum consequitur aliam, sicut causatum causam; et quod a motore primi cœli provenit anima primi cœli, et motor orbis sequentis. Ubi dicit Commentator, quod « iste sermo est imaginabilis. Non enim est illic proventus, neque consecutio, neque actio, ita ut dicamus quod una actio consequitur unum agens ». Et subdit, aliquibus interpositis : « Ab agente enim nihil provenit, sicut prædiximus, nisi extrahere id quod est in potentia in actum. Sed illic non est potentia. Unde neque agens; tantum enim illic est intellectus et intellectum, perficiens et perfectum. » Ex quo patet quod, secundum Commentatorem, intelligentiæ non sunt ullo modo productæ. — Nec valet, si dicatur quod Commentator non negat eas esse factas, nisi per motum et mutationem, cum novitate essendi. Quia, si ita intenderet, nihil argueret contra Avicennam; quia nec Avicenna dicebat intelligentias illo modo esse factas, scilicet per transmutationem (α), immo per simplicem emanationem æternam.

Sexto arguitur. Nam omni (β) potentiæ activæ correspondet (γ) aliqua potentia passiva, et (δ) non facta. Igitur, etc. Consequentia est bona; quia illa est aliud a Deo. Antecedens probatur. Quia omni potentiæ activæ correspondet (ε) propria potentia passiva; nam relative dicuntur ad invicem, et mutuo se diffiniunt, ut patet, 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Potestate*. Et hoc universaliter verum est de potentia activa, sive sit activa per motum, sive per simplicem emanationem. Quod autem talis potentia sit non facta, patet : quia tunc ipsa prius fuisset; quia, in ejus factione, potentia Dei requisivisset eam, sicut propriam potentiam passivam præsuppositam actioni potentiæ activæ.

Septimo arguitur. Nam formæ quæ educuntur de potentia materiæ, non dicuntur creari a Deo. Similiter, anima rationalis, et formæ quas Deus infundit subjecto, non videntur creari, cum creatio non supponat subjectum.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Quinto loco, arguit contra quintam conclusionem Aureolus, sic. Nullum conservatum ab aliquo, potest corrumpi per aliquod agens, nisi illud agens vincat actionem conservantis : actio enim conservantis tenet rem in esse; actio vero corrumpentis deducit rem in non esse.

(α) *continentis.* — *concipientis* Pr.

(α) *transmutationem.* — *transitionem* Pr.
(β) *omni.* — *Dei* Pr.
(γ) *correspondet.* — *corporalis* Pr.
(δ) *et.* — *est.*
(ε) *correspondet.* — *corporaliter* Pr.

Sed agentia naturalia deducunt ad non esse, illa quæ non sunt immediate a Deo. Ergo, si Deus conservat omnia, oportet quod agens naturale vincat actionem Dei; ita quod Deus dimittat se vinci, vel quod ad actionem agentis naturalis, Deus semper dimittat conservare. Quodlibet autem istorum videtur valde inconveniens. Quare videtur quod Deus non conservet ea quæ per agens naturale corrumpi possunt.

§ 6. — Contra sextam conclusionem

I. Argumenta Aureoli et aliorum. — Sexto loco, contra sextam conclusionem arguunt multi.

Primo siquidem Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 1) arguit sic. Nam dicit Augustinus, 7. *de Civ. Dei* (cap. 30), quod *Deus sic res quas condidit administrat, ut eas suos motus vel cursus agere sinat.* — Item, *Ecclesiastici* (cap. 15, v. 14) : *Deus fecit hominem rectum, et dimisit eum in manu consilii sui.* Ex quibus videtur quod Deus non concurrit ad actionem cujuslibet creaturæ, active aliquid operando præter conservationem.

Secundo. Quia Commentator, in *Metaphysica,* deridet in hoc Saracenos, quia subtrahebant a rebus suas operationes. Sed similiter facit ista opinio. Igitur, etc.

Tertio. Quia non apparet quare Deus non possit communicare alicui creaturæ actionem, quæ non est creatio, sed extractio de potentia in actum, vel perfectibilis ad complementum. Et ratio est : quia ad talem actionem non requiritur virtus infinita. Unde quidam Doctores solemnes dicunt quod Deus agit in omnibus quantum ad esse, intelligentes per esse, omne illud quo res est extra nihil. Et ideo, quia Deus creavit materiam, in qua infinita sunt in potentia, ideo creavit omnia talia quantum ad esse in potentia, non quoad esse in actu completum. Sic igitur Deus agit ad esse universale, secundum eos; agens autem particulare, ad tale esse.

Quarto. Nam in actione qua materia informatur sua forma, sive trahitur ad suum complementum, si semper habet concurrere actio Dei et creaturæ, quæritur : utrum tam Deus quam creatura faciant illud totaliter, aut quilibet partem? Non potest dari secundum : quoniam in simplicibus non est pars et pars; et præterea, partem quam faceret creatura, non faceret Deus; igitur non attingeret omnem rem positivam; et habetur propositum. Nec potest dari primum; quia impossibile est idem esse simul a pluribus causis totalibus in eodem genere causæ.

Quinto arguitur etiam ab aliis. Quia, si Deus concurrat ad omnem effectum creaturæ cujuslibet, tunc Deus et creatura non haberent aliquem ordinem in productione illius effectus, ex quo quilibet immediate produceret illum. Consequens est falsum; quia tunc ille concursus esset a casu.

Sexto sic. Quia, si tam Deus quam creatura producant calorem, illa alteratio est velocior, quam si fieret tantum ab altero illorum. Et ita sequitur quod, si agens naturale duplum ad primum agens, produceret illum calorem, proportio motus ad motum in velocitate non esset secundum proportionem illorum agentium naturalium; quia neutrum est totale, ratione cujus est velocitas alterationis. Consequens est contra Philosophum, in multis locis.

Septimo. Si tam creatura quam Deus, uterque immediate produxit vel conservat rem, per consequens actio unius non dependet ab actione alterius tanquam a causa. Et ita sequitur quod, posito quod actio Dei producentis vel conservantis rem remaneret, agente naturali non producente nec conservante, adhuc talis effectus produceretur vel conservaretur per actionem Dei. Consequens est impossibile : quia, si ille effectus remaneret in esse vel produceretur absque conservante vel producente naturali, per solam Dei actionem qua producebatur vel conservabatur, sequitur quod agens naturale nihil agebat ad ejus conservationem vel productionem; quia, illo amoto, cæteris ut prius uniformiter manentibus, nihilominus res illa producitur vel conservatur. Et sic sequitur quod, amota candela, ita bene aer illuminaretur, et lumen in eo conservaretur, sicut ad præsentiam candelæ; cujus oppositum experimur.

II. Argumenta Durandi. — Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (2. *Sentent.*, dist. 1, q. 5).

Primo sic. Si Deus immediate ageret ad productionem effectus causæ secundæ, ut cum ignis generat ignem : aut ageret eadem actione qua creatura; aut alia. — Non eadem, propter duo. Primo. Quia illam potest habere creatura, sine speciali influxu Dei, supposita conservatione suæ naturæ et suæ virtutis activæ; quia actio quæ non excedit virtutem speciei agentis, sufficienter elicitur a sola virtute speciei. Frustra ergo poneretur principium (α) aliud immediatum, eliciens talem actionem. Secundo. Quia impossibile est eamdem actionem numero, esse a duobus vel pluribus agentibus, ita quod sit a quolibet immediate et perfecte, nisi in illis sit eadem virtus numero. Sed in Deo et creatura non potest esse eadem virtus (β) numero. Ergo impossibile est quod eadem actio (γ) numero, sit ab utroque immediate et perfecte. Actio autem creaturæ immediate est a creatura, et perfecte, cum non excedat virtutem suæ speciei. Igitur eadem actio non erit immediate a Deo. Minor de se patet. Sed major probatur. Contingit enim quod eadem actio numero, sit a duo-

(α) *principium.* — Om. Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *actio.* — *virtus* Pr.

bus, et a quolibet perfecte, sed ab uno immediate, ab alio vero mediate : quia eamdem actionem quam facit causa propinqua immediate, facit causa universalis et remota perfecte, in quantum dat virtutem (α) causæ proximæ, et datam conservat; et hoc est mediate solum. Alio modo, contingit eamdem actionem (β) numero, esse duorum immediate, sed a neutro perfecte : ut cum duo trahunt navem, vel duæ candelæ causant unum lumen; quia a neutro est perfecte tractus navis, et a neutra candela per se est perfecte illuminatio aeris. In talibus enim, duo agentia imperfecta supplent vicem unius agentis perfecti. Si autem actio sit immediate et perfecte a quolibet, non apparet modus possibilis, nisi in utroque eorum sit idem principium vel eadem virtus numero. Propter hoc enim dicimus quod in divinis Pater et Filius una numero spiratione spirant Spiritum Sanctum, et quilibet perfecte; quia in eis est vis spirativa una numero. Ergo propositio major, vera est, scilicet quod eadem actio non potest esse a duobus agentibus, et a quolibet perfecte et immediate, nisi in eis sit eadem virtus secundum numerum. Minor autem de se manifesta est. Sequitur ergo conclusio, scilicet quod Deus ad effectum secundæ causæ non agit immediate, eadem actione qua creatura. — Item, nec alia. Quia : aut una illarum actionum prius attingeret productum, quam alia; aut nón, sed utraque simul. Non una prius quam alia, puta actio Dei, prius quam actio creaturæ : quia, si Deus sua actione prius totam rem produceret, tunc creatura per suam actionem sequentem nihil faceret; et econtra, si actio creaturæ præcederet actionem Dei. Nec potest dici quod creatura producat unam partem, et Deus aliam; quia hic quærimus : utrum illud idem quod producit creatura immediate, producat etiam Deus immediate? Item, nec utraque actio simul attingit productum; quia, si hoc esset, altera superflueret, cum una sufficiat ad totum producendum. Et præterea, actiones videntur esse idem realiter cum suis terminis, unde et ab illis sumunt denominationem. Impossibile est ergo, ad acquirendum eamdem formam numero, esse diversas actiones. Patet igitur quod ea quæ producuntur per actionem creaturæ, non producuntur a Deo immediate. Posset tamen Deus ea immediate producere, si vellet; sed tunc creatura ibi nihil ageret.

Secundo arguit sic. Ordo agentium correspondet ordini finium. Sed unius rei non possunt esse duo fines immediati et perfecti. Ergo nec duo agentia; nisi forte supplerent vicem unius agentis, modo quo dictum est de trahentibus navem; quia consimiliter possent esse duo immediati fines.

Tertio sic. Si Deus immediate ageret ad productionem effectus cujuslibet causæ secundæ : aut hoc esset ideo quia Deus producit aliquid pertinens ad constitutionem cujuslibet creaturæ, scilicet materiam, et causæ secundæ producunt formas; aut quia Deus producit esse cujuslibet creaturæ, causæ vero secundæ producunt illa per quæ determinatur ipsum esse, puta vivere, et hujusmodi; aut quia, licet causa prima et causæ secundæ producant quidquid est in creatura, tamen illud idem producitur a Deo sub ratione communi, qua scilicet est ens, a causa vero secunda, sub ratione speciali, puta in quantum est vivens, vel hujusmodi. Sed nullum istorum potest dari. Igitur, etc. Major patet; quia tenentes illam conclusionem, fundantur in altera trium viarum jam tactarum. Minor probatur : — Prima enim pars dari non potest; quia, si prima causa producit materiam, causa vero secunda producit formam, jam habemus propositum, quod scilicet aliud est quod producitur a causa prima, et aliud est quod producitur a causa secunda, et non idem. — Nec secunda pars dari potest. Tenentes enim illam viam, dicunt quod esse est intimius rei, quam vivere; et quia Deus immediate operatur ad esse rei, ideo Deus intimius operatur quam causa secunda. Hoc autem non valet. Quia, cum dicunt quod esse est intimius quam vivere : aut intelligunt ita quod esse in potentia, sit intimius rei, quam esse in actu, per quod determinatur. Sed hoc falsum est. Sicut enim per formam quælibet res est verius id quod est, quam per materiam, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 12); sic, esse in actu, est verius et intimius esse rei, quam esse in potentia. Si autem intelligatur quod esse actuale, in sua communitate sumptum, sit intimius rei, quam ea per quæ determinatur ad hoc esse vel illud, quod est esse vivens vel intellectuale, tunc variatur propositum, ut de se patet. Quod etiam non videtur verum. Quia quæ penitus sunt idem, unum non est intimius alio; sed esse, et determinatum esse, in una et eadem re, sicut in planta, sunt idem re; vivere enim viventibus est esse; ergo unum non est intimius quam alterum, loquendo realiter. Secundum rationem tamen, esse in communi, intimius est rei, quam perfectiones determinantes ipsum; et secundum intellectum nostrum, prius advenit, et posterius recedit; separatur enim secundum rationem ab aliis, quia communius. Sed ex hoc non potest haberi quod Deus immediatius operetur in omni re, quam aliqua creatura; immo, nec quod operetur immediate; quia universalia non fiunt, nisi factione singularium. Et ideo res non sunt ab aliquo, in quantum habent esse, nisi quia sunt ab eodem, in quantum habent determinatum esse; cujus oppositum pro conclusione ponit hæc secunda opinio. — Tertia vero pars dari non potest. Cum enim illa positio assumit quod effectus particularis reducitur in causam particularem, et universalis in universalem,

---

(α) *et remota proximæ in quantum dat virtutem.* — Ad. Pr.

(β) *in.* — Ad. Pr.

hoc intelligendum est de particulari et universali secundum prædicationem, consimiliter in causa et in effectu, ut patet per exempla quæ ponit ibidem (2. *Physicorum*, t. c. 38) Philosophus, dicens : *Ut statuæ quidem statuam faciens, hic autem hujus* (α); ita quod, sicut non est aliud re statua et hæc statua, sed ratione tantum, sic non reducuntur in causas re (β) diversas, sed tantum ratione, quæ sunt statuifica et hæc statuifica. Et similiter in proposito. Cum esse et vivere, in eodem, solum differant ratione, reduci debent in causas differentes sola ratione; ita quod solum est una causa in re, quæ dat esse et vivere immediate, sed sub diversis rationibus : esse quidem, in quantum ipsa est ens actu, et aliud solum in potentia; vivere vero, in quantum est vivens actu, et aliud vivens in potentia; semper enim quod est tale in potentia, fit ab eo quod est tale in actu. Et ita non oportet quod esse et vivere, in eodem, secundum rationes eorum differentes, reducantur immediate in causas realiter diversas, puta : vivere, in causam secundam; esse autem, in causam primam, quæ est Deus.

III. Argumenta aliorum. — Contra eamdem conclusionem arguunt alii.

Primo sic. Si Deus operetur in omni actione creaturæ, accipio actionem voluntatis, et arguo sic : si Deus, etc., tunc talis actus voluntatis simul produceretur a Deo et a voluntate. Aut igitur secundum se totum ab utroque; aut partim a Deo, et partim a voluntate. Si primo modo, igitur unus effectus, secundum quod unus, simul produceretur a duobus agentibus immediate, contra Commentatorem, 7. *Metaphysicæ*, comm. 30, et pluribus aliis locis. Item, tunc altera causa superflueret. Probatur consequentia. Quia non plus facerent duæ quam una : quia totus actus, secundum se totum, fit ab utraque; nec illa duo conjuncta, plus faciunt quam alterum illorum per se. Ergo altera illarum superfluit; frustra enim fit per plura, quod potest fieri per pauciora. Si secundo modo, sequitur propositum; quia aliquid illius effectus, est productum a creatura, et non a Deo.

Secundo sic. Quia tunc : aut voluntas potest illum actum producere, Deo non concurrente; aut non. Si detur primum, habetur propositum. Si secundum, tunc quilibet effectus requireret potentiam infinitam ad ejus productionem; et per consequens, cujuslibet effectus productio esset infinitæ difficultatis. Consequens est falsum; quia tunc nullius effectus productio foret majoris difficultatis, quam alterius. — Si dicatur, negando consequentiam, quia : esto quod ad cujuslibet effectus productionem requiratur potentia infinita, non tamen sequitur quod productio illius actus sit infinitæ difficultatis; quia illa potentia infinita non agit nisi finite in illius productione; — Contra. Si Deus non ageret nisi finite, igitur talis actio finita, a potentia finita posset produci. Creet igitur Deus talem potentiam finitam in aliqua creatura, quæ simul cooperetur voluntati, æqualiter sicut Deus cooperabatur; igitur sequitur quod, deducta omni actione Dei pro tunc, illa creatura produceret illum actum.

Et hæc (α) tantum de secundo articulo.

ARTICULUS III.

PONUNTUR RESPONSIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus adversariorum. Et quidem, ad argumenta contra primam conclusionem primo loco posita, quæ sunt Aureoli, respondetur,

Ad primum, dupliciter. Primo modo, distinguendo de causa in actu. Nam causa in actu, potest dupliciter accipi : uno modo, pro causa conjuncta suo actui; alio modo, pro causa actualiter causante vel faciente. Ista enim multum differunt, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 17, ad 26um, ubi dicit quod actio Dei est æterna, sed Deus non facit ab æterno; quia facere, ultra divinam actionem, importat respectum in creatura, et ponit creaturam in actu. Similiter dico, loquendo universalius, quod causam aliquam esse in actu, contingit dupliciter : primo modo, quia illud quod dicitur causa, est in sua ultimata actualitate (β), quoad absolutum importatum in nomine et ratione causæ; secundo modo, quia non solum est in sua ultimata actualitate, quantum ad absolutum, verum etiam quantum ad respectum importatum ad effectum, ita quod actualiter causat effectum. Et ista distinctio fundatur in hoc : quia causa dicit duo, scilicet absolutum et habitudinem ejus ad effectum. Cum ergo dico *causam in actu*, ille actus potest competere causæ quantum ad ejus absolutum, vel quantum ad relationem causalitatis. Et ideo conceditur quod causa in actu secundo modo, scilicet quæ actu causat, vel quæ est in actu quoad respectum ad effectum, coexigit effectum in actu pro simul. Sed causa in actu solum primo modo, si quæ est in sua ultimata actualitate quoad suum absolutum tantum, non exigit nec infert effectum in actu. Et tunc minor intellecta in primo sensu, falsa est; non enim omnis causa conjuncta actioni, est in actu in illo secundo

(α) *hic autem hujus*. — *hoc autem hujusmodi*. Pr.
(β) *re*. — Om. Pr.

(α) *hæc*. — Om. Pr.
(β) *est*. — Ad. Pr

modo quo solo major conceditur. Est autem vera in primo sensu majoris, in quo negatur major illa. Ista est prima responsio.

Aliter vero potest dici quod major non est vera, nisi de causa quæ agit secundum quod est; sed falsa est, loquendo de causa quæ agit secundum quod disponit. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 35, sic dicit : « Non oportet, inquit, quod si actio primi agentis (α) sit æterna, quod ejus effectus sit æternus. Ostensum est enim supra, quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit actio media ipsius, sicut in nobis actio virtutis motivæ est media inter actum voluntatis et effectum ; sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio, et quæcumque ejus conditio ; ita etiam præscribitur ei tempus. Non enim ars solum determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit ; sicut medicus, ut tunc vel nunc detur potio ; unde, si ejus velle, per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo exsistente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem non ab æterno, sed tunc cum ab æterno disposuit. Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit causa sufficiens productionis rerum in esse, non tamen oportet quod effectus æternus ponatur, eo exsistente æterno. Posita enim causa sufficiente, ponitur ejus effectus proprius, non autem effectus extraneus a causa. Hoc enim esset ex insufficientia causæ, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult. Si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit (β), non poneretur effectus proprius causæ, sed alienus ab ea. Voluntas autem, ut dictum est, sicut vult hoc esse tale vel tale, ita vult hoc tunc vel tunc esse. Unde oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntatis est quod sit, et quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quæ a causa naturaliter agente procedunt, secus est ; quia actio naturæ est secundum quod ipsa est ; unde ad esse causæ oportet sequi effectum. Voluntas autem non agit secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Et ideo, sicut effectus agentis naturalis sequitur esse agentis, si sit sufficiens ; ita effectus agentis per voluntatem, sequitur modum sui propositi. » — Hæc ille. — Et nota ultima verba, per quæ habetur responsio data, scilicet quod causa in actu, quæ agit secundum modum sui esse, requirit effectum in actu pro eadem mensura ; non autem causa quæ agit secundum quod proponit vel disponit. Causa enim naturaliter agens, si sit sufficiens, ponit suum effectum in actu simul. Sed causa per voluntatem agens, si ejus velle sit sufficiens, ita quod non requirat aliam actionem mediam inter se et suum effectum, ut motum membrorum vel aliarum potentiarum, ponit suum effectum, non quandocumque ipsa est in actu, sed solum tunc quando ipsa vult suum effectum esse ; ut patet manifeste, quod ex voluntate antiqua qua volo movere digitum, procedit motus digiti in tempore determinato, et modus actualis considerationis in intellectu. Nec forte est alia potentia motiva (α) active in animali præter appetitum et cogitationem. Sed quidquid sit de hoc, constat quod appetitus est causa motus localis animalis per actum suum immediate ; et tamen actus appetitus quandoque præcedit effectum illum immediatum, scilicet motum membrorum. Et si voluntas immediate causaret alios effectus exteriores, sicut causat motum animalis, consimiliter ex antiqua voluntate sequeretur novus gladius, aut nova domus, aut alius effectus, et quilibet alius effectus volitus.

Huic responsioni concordat Dominus Albertus, supra 4 cap. *Cœlestis hierarchiæ*, ubi sic dicit : « Dicimus, sicut dixit Augustinus, quod Deus ab æterno creavit res ; sed res non sunt ab æterno creatæ. Et si tu objicis quod activa vertitur in passivam, dico quod hoc non est verum in illis in quibus patiens non recipit totum actum agentis : sicut sol vivificat illuminata ; non tamen lapides vivificantur, cum non habeant proportionem ad sustinendum vitam, quæ per actum solis infertur. Actus autem divinus infinitus est. Unde nulla res est sibi proportionata ad sustinendum ipsum in toto ; sed quod ipse æterna actione efficit, quædam sustinent in ævo, quædam in tempore. Et ideo non est necessarium ut quod ipse æterna actione fecit, ab æterno sit factum. Actio enim agentis per voluntatem, est duplex, scilicet interior, et exterior : sicut cogitatio operis et voluntas, est interior actio artificis ; exterior autem, est secare vel dolare. Cum autem exterior semper sit ex defectu interioris ; si enim cogitatio et voluntas esset causa efficax operis, nunquam artifex moveret manum ; in Deo est tantum actio interior ; exterior autem actio ipsius non est nisi respectus quidam creaturæ ad ipsum ; suum enim intelligere et velle, efficax est ad causandam rem ; intelligit autem et vult ab æterno aliquid in tempore fieri, et in (β) hoc immobiliter stat ; unde, ipso causante immobiliter ab æterno, res, secundum præfinitum tempus ex ordine sapientiæ divinæ, exit in esse, mutatione facta secundum ipsam tantum. » — Hæc ille. — Quæ omnia concordant sancto Doctori, nisi in hoc quod dicit : Deum ab æterno creare vel

(α) *primi agentis.* — *præagentis* Pr.
(β) *velit.* — *vellet* Pr.

(α) *motiva.* — *nociva* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

agere. Hoc enim sanctus Thomas negat, in *de Potentia Dei*, ut allegavi in prima solutione hujus argumenti. Sed tantum hoc recipio ex dictis ejus, quod actio Dei æterna est, licet effectus sit temporalis. Item, quod actio Dei non est aliud quam ejus velle et intelligere; nec aliqua ejus actio exterior ponenda est, qua ipse dicatur formaliter agens, nisi dicatur respectus ejus ad creaturam, vel respectus creaturæ ad ipsum.

Tunc, cum arguens solutionem istam conatur evertere, responsionem in arguendo datam impugnando; — dico quod solutio ista non confirmat, sed potius suum destruit propositum. — Et cum dicit quod contradictio est quod creatio sit in actu, etc.; — dico quod verum est; sed illa contradictio non sequitur ex ista responsione. Licet enim dicat quod creatio activa sit Deus, vel divinum velle, et quod divinum velle est æternum; non tamen sequitur quod æternaliter Deus, vel divinum velle, sit aut fuerit creatio. Sed est fallacia figuræ dictionis, quia mutatur quid in ad aliquid, sic arguendo: Divina essentia fuit æternaliter, sed creatio Petri vel mundi est divina essentia, igitur creatio mundi fuit æternaliter; quia creatio mundi dicit divinam essentiam respective, non absolute, ut supra patuit. — Cum etiam dicitur in argumento, quod nulla actio sic est libera, etc., — dico quod actionem voluntatis non necessario sequitur effectus, pro eadem mensura in creaturis, ubi ex antiqua volitione novus effectus sequitur, scilicet motus in aliis potentiis; et multo minus in Deo, cujus actio, quoad sui absolutum, nulla eadem mensura mensurari potest qua ejus effectus, ut declaratum est ex dictis Alberti.

Ad confirmationem ibidem factam, dicitur quod quando aliquis effectus a Deo volitus ponitur noviter in actu, non intervenit alia actio, ex parte Dei, ultra ejus æternum velle, quæ effectum eliciat, licet consurgat nova habitudo actionis æternæ ad ejus temporalem effectum. Nec tamen sequitur quod effectus ille non debeat plus poni in illa mensura, quam in præcedentibus; quia causa illius disposuit effectum poni solum in tali mensura, et non in alia. Effectus autem Dei consequitur modum dispositionis voluntatis divinæ, et non modum essendi ejusdem; quia, ut sic, est effectus proprius voluntatis, dum ponitur illud quod et quale et quantum et quando disposuit Deus. Et quod istud argumentum sit sophisma, patet. Nam, sicut tu arguis quod ex divino velle æterno non potest sequi novus effectus, nisi ponatur, præter divinum et æternum velle, aliqua actio nova; ita arguam contra te, quod illa nova actio non potest noviter esse a Deo per suum æternum velle, nisi per aliquod medium inter divinum velle et illam actionem. Quæram enim, sicut tu quæris : unde est quod ab illo æterno velle ponatur in esse talis actio in hoc instanti, et non prius? Si dicas, quia Deus hoc ab æterno disposuit, quod in hoc instanti aliquid sequatur a sua omnipotenti voluntate; ita dicam in proposito.

Sciendum etiam pro prædictis, quod ista propositio concedi posset, secundum aliquos, Creatio activa Petri fuit ab æterno; licet ista non sit concedenda, Ab æterno fuit creatio activa Petri. Quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 22, q. 1, art. 2, ad veritatem locutionis requiritur et sufficit quod prædicatum secundum se totum conveniat subjecto; sufficit autem quod conveniat ei ratione suppositi, licet non conveniat ei quantum ad omnia per suppositum importata, vel connotata. Unde, ibidem, concedit quod, demonstrato Christo, hæc est vera, Iste homo est ubique; licet ista sit falsa, Christus est homo ubique. Item, ibidem, dicit quod termini in prædicato positi, tenentur formaliter, non autem positi in subjecto. Et hoc est quod dicunt logici, quod prædicatum suam formam appellat, non autem subjectum. Unde non est repudiandus tractatus *de Appellationibus logicis*, quia ad multa valet, potissime ad argumenta Aureoli; item tractatus *de Fallaciis*, quia ex illis apparet solutio argumentorum ejus contra sanctum Thomam in multis locis. Et similiter idem ponit, dist. 12, de ista, Iste homo incepit esse, etc. Sic in proposito : ista potest concedi, Creatio Petri vel mundi fuit ab æterno; quia ad hujusmodi veritatem sufficit quod istud prædicatum *ens ab æterno* conveniat isti subjecto *creatio Petri*, quantum ad illud pro quo supponit, scilicet divinum velle, licet non quantum ad illud quod connotatur vel apponitur. Sed ista est falsa, Aliquid ab æterno fuit creatio Petri; quia non totum quod importatur per prædicatum, convenit subjecto ab æterno. Si cui autem non placet concedere dictas propositiones, dicatur quod regula sancti Thomæ solum tenet in concretis, non autem in abstractis. Nam abstractum non prædicatur de aliquo, nec econtra, si prædicatum dicat aliud secundum rem in suo significato, quam dicat subjectum, vel econtra. Unde ista non conceditur, Socrates est humanitas, propter causam prædictam. Et isto modo loquendi utar in sequentibus. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, ad 5um, dicit : « Nullum conjunctum potest affirmari, nisi pro utraque parte; sed negari potest pro altera tantum; sicut patet in veritate et falsitate propositionis copulativæ. Et quia temporale includit in se quamdam negationem cum affirmatione, scilicet aliquando esse et aliquando non fuisse; æternum autem, tantum importat affirmationem essendi; ideo conjunctum non potest dici æternum, nisi utrumque sit æternum; temporale autem dici potest, etiam si alterum tantum sit temporale. Sicut Creator importat divinam operationem, et connotat effectum in creatura actualiter, ratione cujus Deus non dicitur Creator ab æterno, sed ex tempore. » — Hæc ille. — Unde, ut ibidem dicit : Processio temporalis Spiri-

tus Sancti, licet sit ipsa processio æterna Spiritus Sancti, tamen dicitur temporalis, propter respectum temporalem quem addit super æternam processionem. — Similiter, in *de Veritate,* q. 6, art. 3, ad 9um, sic ait : « Creatio, missio, et hujusmodi, important productionem alicujus temporalis effectus ; et ideo ponunt temporalem effectum esse ; et propter hoc oportet esse temporalia, quamvis in se aliquid æternum includant. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod illud velle divinum, quod dicimus actionem creationem, est velle imperii, et executio voliti et imperati. Nec ibi differt (α) executio ab imperio, nisi pro quanto executio, ultra divinum velle, includit respectum ad effectum temporalem in actu. Secus autem est in nobis, ubi velle non sufficit movere immediate, nisi potentias in eadem essentia animæ colligatas. Sed divinum velle est æque potens et efficax sicut quæcumque potentia executiva immediate motiva materiæ exterioris. — Et cum dicit arguens, quod, si Deus exequatur illud velle aut imperium, tunc habet quod ibi est actio distincta a volitione ; — dico quod falsum est. Nam, sicut dictum est, actio exterior non est nisi ad supplementum imperfectionis actus interioris; quæ imperfectio procul est a divino velle.

Ad tertium dicitur quod illud divinum velle, quod ponitur activa creatio, non determinatur, ex natura rei, plus ad hoc volitum creatum quam ad suum oppositum ; sed Deus ex ordine suæ sapientiæ, libere se determinavit ab æterno ad hoc volendum, et non illud. — Et ad probationem ibidem factam, dicitur, sicut alias dictum fuit, in primo, dist. 45, quod in Deo non potuit esse aliud velle, quam fuerit in eo. Potuit tamen velle ejus æternum, esse respectu alicujus objecti secundarii, respectu cujus non fuit, immo respectu oppositi. Et ideo, cum sic arguitur : Quidquid potuit esse in Deo, æternaliter fuit in Deo; sed velle hoc esse, puta Judam salvari, potuit esse in Deo æternaliter; igitur hoc fuit in Deo, — est fallacia figuræ dictionis, quia mutatur *quid* in *ad aliquid.*

Ad quartum dicitur quod, licet divinum velle sit activa creatio, non tamen ab æterno fuit activa creatio, ut dictum est. Sicut enim Deus incepit esse Creator, ita divina actio incepit esse creatio, propter novitatem respectus et effectus connotati ; et ideo non oportet quod Deus fuerit æternaliter creans. — Sed, si dicatur : ex quo ejus actio est æterna, sequitur quod æternaliter fuerit agens ; — dico quod consequens potest concedi : quia Deus fuit æternaliter volens et intelligens; velle autem et intelligere, est operari. Unde concedo quod Deus ab æterno fuit agens et operans, actione immanente, non autem operatione transeunte. Et adhuc magis communiter conceditur Deum operari ab æterno, quam facere ab æterno. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 17, ad 12um, sic ait : « Dei actio est æterna, cum sit ejus substantia ; dicitur autem incipere agere, ratione novi effectus, qui ab æterna actione consequitur dispositionem voluntatis, quæ intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 30um, sic dicit : « Ex parte ipsius Dei, *facere* non importat aliquid quod sit aliud quam suum *dicere;* non enim actio Dei est accidens ejus, sed ejus substantia. Sed *facere* importat effectum actualiter exsistentem in propria natura, quod per *dicere* non importatur. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod ista non conceditur, Deus faciebat ab æterno ; sed ista concedi potest, Deus agebat ab æterno ; et si conceditur quod Deus incepit agere, hoc erit ratione novi effectus. Causa autem hujus est, quia, sicut dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.,* dist. 35, q. 1, art. 1 : « *Agere,* proprie loquendo, est operatio a voluntate elicita vel imperata, in ipso operante consistens, non in materiam exteriorem transmutandam transiens ; quia illa dicitur proprie *facere.* » Eamdem sententiam ponit, 2. *Sentent.,* dist. 12, in expositione litteræ, dicens : « *Facere* proprie est actus rei transiens in materiam exteriorem ; unde Philosophus dicit, 6. *Ethic.* (cap. 4 et 5), artificialia esse factibilia ; et sic Deus non fecit aliquid ab æterno. Sed operatio dicitur quilibet actus rei, etiamsi exterius non transeat, sicut intelligere est operatio intellectus, et potest esse sine motu; unde Philosophus dicit, 7. *Ethic.* (cap. ult.), quod *Deus una simplici operatione gaudet.* Et per hunc modum Deus ab æterno res operatur, sicut artifex cogitando formas artificialium. » — Hæc ille. — Sic igitur patet quod concedi potest quod Deus sua actione æterna fuit æternaliter agens, et sua æterna operatione fuit operans et operabatur. — Et tunc, cum infertur : igitur res productæ et operatæ, erant æternæ, — negatur consequentia. Non enim agere immanens infert agi, nec operans operatum ; sed solum agere actione transeunte, quæ dicitur factio. — Et ad probationem consequentiæ, dicitur quod, licet ad omne producere sequatur produci aliquid, non tamen ad omne agere sequitur agi ; unde producere addit super agere, habitudinem ad aliquid sequens ex actione vel terminans actionem, sic ut facere addit similiter. Et ideo, licet concedatur quod Deus æternaliter operatur et agit, non tamen quod æternaliter producat vel faciat creaturam.

Ad quintum dicitur quod peccat per fallaciam figuræ dictionis ; quia deductio argumenti in hoc consistit : nihil potest separari a passiva productione secundum esse, quod non potest separari ab illa secundum intelligi ; sed productio activa Petri non potest separari secundum (α) intelligi a productione

(α) *differt.* — *dicitur* Pr.

(α) *secundum.* — *sed* Pr.

ejus passiva; igitur nec secundum esse; constat autem quod ibi mutatur *quid* in *ad aliquid*. Tamen, pro materia argumenti, dico quod productio activa, ut productio activa, non separatur in esse a productione passiva : quia, licet divina essentia sit ab æterno, non tamen essentia divina æternaliter fuit productio activa creaturæ; quia productio activa Petri, licet dicat in recto solum divinam essentiam, tamen in obliquo dicit respectum ad positionem Petri, et ille respectus non est æternus. Et ideo non dicitur quod ab æterno sit activa creatio, plus quam passiva creatio; immo utrumque est temporale, sicut supra dictum est de missione temporali Spiritus Sancti (α). Nec productio activa plus est æterna, quam productio passiva; licet concedi posset quod activa creatio, vel productio, fuit ab æterno, quantum ad aliquid quod importat in sui ratione, scilicet divinam actionem. Posset etiam dici quod illa major est falsa : quæcumque sunt inseparabilia secundum intelligi, etc. Quod manifeste patet in relativis secundi modi, quorum unum est in rerum natura, et aliud non; cujusmodi sunt scientia et scibile; nam respectus scibilis ad scientiam nihil est in rerum natura, respectus autem scientiæ ad scibile est realis. Et consimile est de respectu Dei ad creaturam. Item, patet falsitas; quia *prius tempore* et *posterius tempore* sunt inseparabilia secundum intelligi, non tamen secundum esse.

Ad sextum negatur minor. Nulla enim divina operatio aut actio, qua Deus (6) formaliter agit aut operatur, est transiens in passum, sic quod in passo formaliter recipiatur; cum ejus agere sit ejus velle et intelligere, quæ sunt actiones immanentes. Sed concedi potest quod divina actio dicitur quandoque transiens, propter respectum rationis ad realem effectum in creatura, sicut creatio, conservatio, et hujusmodi, quæ dicunt divinam actionem cum respectu ad creaturas in propria natura terminato. — Ad dictum vero Philosophi, respondetur quod Aristoteles loquitur de actione quæ est prædicamentum, et de actione exteriori, quæ est cum motu vel mutatione, immo est motus vel mutatio; talis enim actio prædicamentalis, et quæ est motus, est subjective in passo. Divina autem actio non est motus nec mutatio, licet causet motum et mutationem. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 16 : « Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem, quæ ab ipso est; actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Materia igitur requiritur ab aliquo agente, ut recipiatur actio ipsius; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus patientis, et aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem non agit aliqua actione, quam necesse sit in aliquo recipi; quia sua actio est sua substantia. » — Hæc ille. — Et ista potissime vera sunt de actione quæ est creatio vel conservatio.

Ad septimum dico sicut ad quartum. Sumendo enim *agere* pro *facere* vel *producere*, negatur major, nisi intelligatur de actione transeunte, modo statim exposito. Sed tunc, concessa majore, negatur minor; quia, licet divina essentia sit ipsa actio qua Deus facit et producit res, et ad illum sensum dicatur actio transiens, non tamen ab æterno habet rationem actionis illo modo transeuntis, sed tantum ex tempore. Sumendo autem *agere* vel *operari* prout distinguuntur contra *facere*, conceditur quod ab æterno Deus operatur et agit. Unde Alcuinus, super Genesim (et recitatur, 2. *Sentent.*, dist. 12, in fine), dicit sic : « Quatuor modis operatur Deus : primo, in Verbo, omnia disponendo; secundo, in materia informi quatuor elementorum, eam de nihilo creando; tertio, per opus sex dierum varias distinxit creaturas; quarto, ex primordialibus seminibus non incognitæ oriuntur naturæ, sed notæ sæpius reformantur, ne pereant. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, juxta primum modum operandi, concedi potest quod Deus ab æterno operatur et agit, scilicet disponendo in Verbo suo, quæ per tempus facturus est. Sed utrum concedi debeat quod Deus æternaliter agat vel operetur res? Dico quod sic, secundum Albertum. Licet tamen concedatur quod Deus illo modo ab æterno operatur, nullo modo tamen potest concedi quod ab æterno creat : quia non æque potest distingui de creare, et de hoc quod est operari; quia creatio dicit respectum ad effectum actu exsistentem extra Deum. — Et cum dicit arguens : Quia, si creatio est divina essentia, ergo ab æterno fuit Deo conjuncta; — responsum est prius, quod consequentia non valet, nisi intelligatur consequens de creatione quantum ad absolutum quod importat; sic enim consequens est verum. Multi tamen concederent quod creatio fuit æternaliter in Deo. Et si infertur : igitur in Deo fuit æternaliter creatio, negarent consequentiam; quia dicerent ibi esse fallaciam consequentis, arguendo a magis amplo ad minus amplum. Unde arguens videtur totaliter ignorare capitulum *de Appellationibus*, quasi in quindecim argumentis contra primam conclusionem, immo quasi in omnibus argumentis istius conclusionis, supponendo istam consequentiam : creatio est divina essentia, igitur, sicut in Deo æternaliter fuit divina essentia, ita in Deo æternaliter fuit creatio, vel productio, vel executio effectus; quam consequentiam constat nullius esse ponderis aut momenti. Et hoc quod dico ad septimum, intellige per totam conclusionem, ne oporteat nugare, vel idem petere.

Ad octavum negatur minor. Licet enim divina actio ponat effectum, nulla alia actione vel executione requisita media inter divinam voluntatem et effectum, non tamen sequitur quod in eadem men-

(α) *Sancti* — *scilicet* Pr.
(6) *Deus*. — Om. Pr.

sura ponatur effectus, in qua ponitur actio; quia ex actione non sequitur effectus, nisi secundum modum formæ quæ est principium actionis; quæ quidem forma, vel agit secundum quod est, vel secundum quod disponit. Et hanc solutionem ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 15, ad 18um; et art. 17, ad 6um. Item, in *de Veritate*, q. 23, art. 5. Item, 1 p., q. 46, art. 1, ad 10um, ubi sic ait : « Posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione ergo Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse. » — Hæc ille. — Dico igitur quod actio divina, est actio divinæ voluntatis et divini intellectus; unde (α) talis actio ponit effectum talem, et tantum, et in tali tempore, sicut disposuit voluntas et intellectus divinus. Arguens autem procedit de actione formæ quæ agit secundum modum sui esse. Item, hoc argumentum, sicut præcedens, deficit, quia supponit quod ex dictis nostris sequatur quod divina essentia fuerit executio aut creatio ab æterno; nos autem hoc non dicimus, sed quod essentia divina, ex tempore est creatio, et factio, et executio activa; ideo frustra laborat.

Ad nonum, negatur major, nisi loquendo de operatione quæ est actus et perfectio passi. Illa enim non relinquit effectum in potentia; sed ponit illum in actu, mox ut ipsa posita est. Actio autem immanens in agente, et non transiens subjective in passum, non necessario, pro omni mensura qua est, ponit effectum in actu, sed tantum in mensura præconcepta; quia solum pro illa mensura est ejus executio et creatio, non autem pro aliis. — Ulterius, dicitur quod, posita actione divina cum respectu ad effectum, necesse est effectum poni, necessitate suppositionis, non autem absoluta necessitate. — Item, si argumentum aliquid valet, non aliud concludit, nisi quod divina essentia, sumpta sine omni respectu, non habet rationem productionis alicujus effectus exterioris; quod verum est; non autem quin ipsa, sumpta cum tali respectu, habeat rationem hujusmodi productionis. Unde procul dubio omnia ista argumenta peccant per fallaciam figuræ dictionis, si bene inspiciantur.

Ad decimum patet per idem. Quia vel arguens loquitur de actione quæ est perfectio passi; et tunc major est vera, sed nihil est ad propositum. Si autem loquitur de actione immanente, secundum rem, tunc dicitur quod, posita tali operatione in actu, quoad suum absolutum tantum, non est necesse statim poni effectum. Si autem ipsa sit posita in actu, tam quoad suum absolutum, quam quoad habitudinem quam superaddit productio vel executio, dico quod mox ponitur effectus Dei aut actio; vel potius, activa creatio est æterna, quoad primum, non autem quoad secundum. — Item, dico ad omnia ista, quod, posita actione Dei, illo modo quo est actio vel productio A effectus, statim ponitur A effectus; sed divinum velle, vel divina essentia, non est productio A effectus ab æterno, sed ex tempore, tunc scilicet tantum quando A effectus ponitur in actu.

Ad undecimum dico quod executio dicit duo, scilicet divinam actionem, et habitudinem ejus ad effectum in actu; est enim executio, quasi effectus extra secutio. Et ideo non dico quod simul stent, effectum non esse, et creationem vel executionem esse; immo, unum infert aliud. Cum hoc tamen stat quod divina essentia, quæ est æterna, sit executio, noviter et ex tempore, alicujus temporalis effectus. — Et si arguitur sic : Æternaliter fuit divina essentia; sed illa executio est divina essentia; igitur æternaliter fuit illa executio; — dicitur quod argumentum non valet, sed est fallacia figuræ dictionis, ut sæpe dictum fuit. Sunt etiam plures alii, dicentes quod est defectus in hujusmodi consequentiis, cum dicitur : Productio vel creatio fuit ab æterno divina essentia, igitur divina essentia fuit ab æterno creatio; puta fallacia æquivocationis : quia creatio, respectu hujus prædicati *fuit*, est (α) æquivocum, scilicet ad id quod nunc est, et ad id quod prius fuit creatio; sicut dicit Aristoteles, *in Elenchis*, de ista, Laborans sanabatur.

Ad duodecimum negatur minor. Dico enim quod non solum divina volitio, immo mea volitio, est productive transiens in aliud ab illo a quo elicitur, scilicet a voluntate. Nam, in me, volitio movet intellectum et alias potentias; quia ipsa, licet sit operatio de genere qualitatis, habet tamen habitudinem originis respectu motus intellectus, et aliarum potentiarum, et membrorum; et si voluntas mea non esset consequens animam, quæ est forma corporis, sed esset voluntas alicujus substantiæ nulli corpori colligatæ, ipsa suo imperio moveret non solum membra corporis, sicut facit, active, immo corpora exteriora, sicut faciunt substantiæ separatæ, saltem prima, quæ est Deus.

Ad decimumtertium dico quod velle facere aliquid, quod habet pro principali objecto factionem, non est illa factio quæ est ejus objectum, in quantum tale velle. Sed nihil prohibet quin velle aliquid, sit facere illud secundum rem; licet facere addat respectum ad effectum in actu, quem non addit velle. Cum autem dicitur quod voluntas, vel actus voluntatis, non producit suum objectum; — dico quod hoc falsum est, si intelligatur universaliter. Sicut enim (β) scientia et cognitio practica, vel forma

(α) a verbo *est* usque ad *unde*, om. Pr.

(α) *est*. — Om. Pr.

(β) *enim*. — *est* Pr.

artificis, est causa sui objecti, ita volitio aliqua est causa sui objecti; cum scilicet objectum est operabile a volente, potissime in tali volente cujus potentia est omnipotentia, et velle et posse sunt idem. Unde arguens manifeste petit quod est in principio, quod nullum velle sit facere. Item, imperfectionem repertam in creaturis refundit in Deum. Item, vult univocare divinum velle cum velle creato; immo, plus imperfectionis attribuit volitioni divinæ quam creatæ.

Ad decimumquartum, negatur minor. Non enim repugnat rationi volitionis, quod sit immediate productiva alicujus extrinseci, ut sæpe dictum est; cum Aristoteles, 3. *de Anima*, ostendat quod virtus motiva animalis est appetitus et cognitio. Unde Commentator, ibidem, comm. 52, dicit sic : « Jam apparuit ex hoc (α) sermone, quod talis virtus animæ, quæ comprehendit rem et desiderat ipsam, est virtus movens animal. » Et comm. 48, dicit sic : « Apparet ex hoc quod diximus, quod agens motum, est duo, scilicet intellectus et desiderium, aut imaginatio, quæ est similis intellectui. » Idem ponit, comm. 49 et 50. Idem ponit, 9. *Metaphysicæ*, comm. 10.

Ad decimumquintum, negatur major. Non enim oportet quod omne velle imperii, sit alius actus ab actu executionis, nisi ubi voluntas, propter suam imperfectionem, non potest sequi sine corpore cui alligatur, ut est in nobis, ubi voluntas radicatur in essentia animæ, quæ est actus corporis, nec potest naturaliter movere immediate aliquod corpus, nisi corpus sibi conjunctum, alia autem corpora non movet, nisi mediante corpore quod informat. Secus est in substantiis separatis, præsertim in Deo. Item, si illa major alicubi posset habere veritatem, potissime hoc esset in tali natura, quæ per aliam potentiam vult, et per aliam exequitur; hoc autem non oportet somniare in Deo. Et cum dicit arguens, quod actus quo exequuntur illud quod est imperatum, est inferior volitione, et transiens in materiam exteriorem, etc.; — dico quod ubi potentia volitiva, est alia a potentia executiva et obediente, illud quod dicit haberet colorem; sed non in proposito. Rursus, dicitur quod, etiam in nobis, illud veritatem habet, ubi voluntas movet corpora exteriora. Sed, loquendo de motu corporis animalis, dicitur quod actus appetitus sensitivi, vel actus voluntatis, est activa motio inferior membrorum et executio. — Et si dicatur quod non, sed solum potentia motiva affixa organo corporali; — dicitur quod potentia illa quæ est affixa organo, dicitur motiva, non quia motum principaliter efficiat, sed quia reddit membra ad motum habilia et obedientia appetitui, ut vult sanctus Thomas, 1 p., q. 78, art 1, ad 4um. Patet igitur, ex dictis, quomodo actio Dei, secundum rem, non est aliud quam divina essentia, licet in sui ratione dicat respectum. Et licet hoc sit superius multipliciter probatum ex dictis sancti Thomæ, tamen ex abundanti alia adducuntur. Sanctus namque Thomas, *de Potentia Dei,* q. 5, art. 3, ad 6um, sic dicit : « In actione Dei, qua res producit, est duo considerare, scilicet ipsam substantiam operationis, et ordinem ad effectum. Substantia quidem divinæ operationis, cum sit divina substantia, æterna est, nec potest non esse. Ordo autem ad effectum, dependet ex divina voluntate. Ex qualibet enim actione facientis, non sequitur effectus, nisi secundum exigentiam principii actionis; secundum enim modum caloris, ignis calefacit. Unde, cum principium factorum a Deo, sit voluntas Dei, secundum hoc in actione Dei est ordo ad effectum, prout voluntas determinat (α). Et ideo, quamvis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam, ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet. » — Hæc ille. — Item, 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 5, ad 11um : « Duplex est agens. Quoddam per necessitatem naturæ; et istud determinatur ad actionem per illud quod est in natura sua; unde impossibile est quod incipiat agere, nisi per hoc quod educitur de potentia essentiali vel accidentali in actum. Aliud est agens per voluntatem. Et in hoc distinguendum est. Quia quoddam agit actione media, quæ non est essentia ipsius operantis; et in talibus non potest sequi effectus novus sine nova actione, et novitas actionis facit aliquam mutationem in agente, prout est exiens de otio in actum, ut dicitur, 2. *de Anima*. Quoddam vero sine actione media vel instrumento; et tale agens est Deus; unde suum velle est sua actio; et sicut velle suum est æternum, ita et actio. Non tamen sequitur effectus, nisi secundum formam voluntatis, quæ proponit sic vel sic facere. Et ideo non exit de potentia in actum, sed effectus qui erat in potentia agentis, efficitur actu ens. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra eamdem conclusionem, dicitur negando minorem. Et ad ejus probationem, dicitur quod non omnis potentia activa, est principium sui actus, nisi taliter activa, quod etiam sit passiva, vel receptiva motus et realis relationis ad motum. Sed potentia activa, quæ nullo modo est passiva, non oportet quod sit principium sui actus; sed est suusmet actus; sicut est in Deo. Conceditur tamen quod omnis potentia activa, est principium sui actus, vel termini actus, vel effectus sui actus. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 1, ad 1um : « Potentia non solum est principium operationis, sed etiam effectus; unde non oportet quod, si potentia ponatur in Deo quæ sit effectus principium, quod essentiæ divinæ quæ est operatio, sit aliquod principium. Vel dicendum est

(α) *hoc*. — Om. Pr.

(α) *prout voluntas determinat*. — Om. Pr.

melius, quod in divinis invenitur duplex relatio. Una realis (α), illa scilicet qua personæ ad invicem distinguuntur, ut paternitas et filiatio; alias personæ (β) divinæ non realiter sed ratione distinguerentur, ut Sabellius dixit. Alia est rationis tantum, quæ significatur, cum dicitur quod operatio divina est ab essentia divina, vel quod Deus operatur per essentiam suam. Præpositiones (γ) enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo contingit, quia, cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem, quæ requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio exsistentis a principio; unde illa relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiæ (δ). Unde, licet essentia divina non habeat aliquod principium, nec re, nec ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem. » — Hæc ille. — Consimile ponit, 1 p., q. 25, art. 1, ad 3um.

Ad secundum dicitur quod minor est falsa. Et ad dictum Damasceni, dicitur quod Damascenus loquitur de creatura, et non de creatione; licet creaturam vocet creationem. Vel, si loquitur de creatione activa, quod tamen non credo, tunc distinguendum est. Nam, secundum quod dictum est, in tali creatione potest considerari ipsa substantia operationis, quæ est divina essentia, et potest ibi considerari relatio. Quoad secundum intelligendus est Damascenus, non quoad primum; quia ille respectus non est coæternus Deo, sicut nec terminus illius respectus. Potest etiam dici, ut prius, quod creatio est opus Dei, et quid temporale, non quoad substantiam operationis, sed quoad ejus terminum vel effectum.

Ulterius, ad argumenta per quæ nititur probare quod creatio passiva, non sit aliquid distinctum a substantia quæ creatur, respondendum est.

Ad primum, quod creatio qua creatur angelus, est creatura, generaliter sumendo nomen creaturæ pro omni alio a Deo. Et dico quod ipsa creatur, vel potius concreatur, se ipsa, et non per aliud a se formaliter. Nec est simile de angelo, quia angelus est proprie creatura, et illud quod proprie creatur; non sic creatio (ε); immo, potius se habet ut quo aliquid creatur. Similiter, non est simile de absoluto et relativo. Nam absolutum non est seipso formaliter ad aliud, sicut relatio; et ideo indiget aliquo respectu a se distincto, quo referatur ad Deum, ac per hoc creatione distincta a se, quæ non est nisi relatio dependentiæ ad Deum, cum quadam novitate essendi. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 9, ad 2um : « Relationes ipsæ non referuntur ad aliud per aliam relationem, sed per se ipsas; quia enim essentialiter relationes sunt, essentialiter referuntur. Non autem est simile de his quæ habent substantiam absolutam. Ideo non sequitur processus in infinitum. » — Hæc ille. — Consimile ponit, 1 p., q. 45, art. 3, ad 2um : « Creatio, inquit, passive sumpta, est in creatura, et est creatura. Nec tamen oportet quod alia creatione creetur; quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas. » — Hæc ille.

Ad confirmationem, negatur antecedens. Nec valet ejus probatio, ut dictum est; quia non est simile de relativis et absolutis. Unde, quia (α) ille modus arguendi est tam conveniens isti arguenti, quod (β) fere in omni materia armat se de ipso, ipsum ad multa deducit inconvenientia manifesta et inopinabilia quoad antiquos philosophos et theologos. Quia, sicut arguit in proposito, ita posset arguere quod forma non sit aliud a materia, sed quod ipsamet materia sit actu se ipsa : quia ex quo est aliquid in entibus, quod est actu seipso, et non per aliud superadditum, puta forma, eadem ratione debet poni quod ipsa materia est actu seipsa, et non per aliud superadditum; et sic de multis aliis, ut puta quod omne ens est substantia. Item, per istud medium negat relationem esse aliud ab absolutis; et multa alia concludit absurda, sicut pater suus Occam, Adam, et cæteri terministæ.

Ad secundum dico quod illud argumentum est contra quemcumque, sive ponatur quod creatio sit accidens creaturæ, sive sit ipsamet creatura; quia tunc eodem modo quæreretur quod, si creatio est ipsamet substantia creata, sequitur quod, quandocumque creatura est, ipsa creatur. Dico ergo quod, licet creatio passiva sit accidens quod durat quamdiu est creatura, non tamen oportet quod semper subjectum illius accidentis creetur. Quia illud accidens non dicitur creatio, nisi quamdiu est in subjecto cum novitate essendi et cum inceptione. Illa autem novitas, non est nisi negatio præexsistentiæ vel præteritionis. Et talis negatio non est in subjecto, nisi in primo instanti sui esse : quia statim tollitur per suum oppositum; quia, quam cito creatura est, in quolibet sequenti instanti verum est dicere quod prius fuit, et per consequens non est nova. Nec est possibile quod in alio instanti sequenti Deus poneret vel conservaret talem negationem, nisi faceret præteritum nunquam fuisse. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 3, ad 3um : « Non oportet, inquit, quod creatura, quamdiu est, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum novitate quadam sive inceptione. » — Hæc ille. — Multi tamen concederent quod creatura semper, quamdiu est, creatur; immo iste concedit.

(α) *realis.* — Om. Pr.
(β) *personæ.* — *potentiæ* Pr.
(γ) *Præpositiones.* — *Propositiones* Pr.
(δ) a verbo *Est autem* usque ad *essentiæ*, om. Pr.
(ε) *creatio.* — *relatio* Pr.

(α) *quia.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.

Ad tertium dicitur quod nullam rem absolutam posset Deus creare, quin concomitetur illam talis relatio media. — Et cum dicitur quod talis creatio non est accidens inhærens, vel si sit, Deus poterit rem sine illo facere; — negatur hoc. Et ad dictum Augustini, dico quod loquitur de accidentibus (α) communibus absolutis, non autem de propriis; talis autem relatio, est propria passio omnis essentiæ creatæ. Quod autem creatura non possit esse sine tali relatione, hoc contingit quia consequitur naturaliter ad productionem substantiæ creatæ. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 9, ad 5um : « Cum, inquit, dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans; non tamen excluditur media relationis habitudo, quæ tamen naturaliter sequitur ad productionem substantiæ creatæ, sicut ad productionem quantitatis sequitur habitudo æqualitatis vel inæqualitatis. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 44, art. 1, ad 1um : « Licet habitudo ad causam non intret diffinitionem entis quod est causatum (β), tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione; quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum ab alio; sicut nec homo, quin sit risibilis. » — Hæc sanctus Thomas.

Ad argumenta quæ tertio loco inducit Gregorius contra eamdem primam conclusionem, dicitur. Et

Ad primum quidem, dico quod, si arguens loquitur de conservatione activa, illa est Deus; ac per hoc, nullo modo conservatur, potissime quoad substantiam ipsius operationis, quidquid sit de ordine operationis ad effectum. Si autem loquitur de conservatione passiva, illa non est nisi relatio ad Deum conservantem. Et sicut creatio passiva seipsa creatur vel concreatur, et non per aliam creationem; ita dico de conservatione. Nec valet hujusmodi improbatio; quia, ut supra multipliciter patuit, aliud est loqui de absoluto, aliud de relatione.

Ad secundum dico sicut ad tertium præcedens. Licet enim Deus non indigeat aliquo medio ad conservandum creaturæ substantiam; tamen, ex hoc quod Deus conservat substantiam effective, oportet quod in creatura sit aliquid formaliter, quo formaliter dicatur conservari et dependere a Deo. Unde, licet Deus possit creaturam se solo conservare effective, non tamen formaliter, sicut nec albificare sine albedine.

Ad tertium, negatur major. Et ad probationem, dicitur quod conservatio luminis a sole, vel ab alio luminoso, est quædam relatio; quæ quidem incipit in primo instanti productionis luminis. Sed pro illo instanti non habet perfecte rationem conservationis. Quia conservatio dicit in recto talem relationem dependentiæ; in obliquo autem dicit et connotat continuationem luminis in esse. Illa autem continuatio superaddit ad relationem dependentiæ, respectum rationis ad exsistentiam in priori mensura, cum negatione interruptionis. Et ideo, quia illum respectum et negationem non habuit in primo instanti productionis luminis, non dicitur conservatio in illo instanti, sed in sequentibus instantibus. In primo autem instanti dicitur productio. Et sic argumentum non concludit : quia arguens imaginatur quod conservatio luminis non producitur in primo instanti luminis, sed post illud instans; quæ imaginatio falsa est. Item, illud argumentum est contra ipsum; quia nullus potest negare quin conservatio angeli sit aliquid. Quæro igitur ab arguente : in qua mensura producitur illa conservatio, vel in primo instanti angeli, vel post? Et arguo sicut ipse arguit, et solvam sicut ipse solvet.

III. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti contra primam conclusionem, respondendum est. Et

Ad primum quidem, negatur minor. Quia dependentia ad Deum non uniformiter dicitur de quolibet alio citra Deum; non enim proprie dicitur nisi de subsistentibus, sicut nec creari. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 4 : « Creari, inquit, est quoddam fieri (α). Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem proprie convenit subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ, sive sint composita, sicut (β) substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formæ autem, et accidentia, et hujusmodi, non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; sicut albedo, ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde, secundum Philosophum (7. *Metaphysicæ*, t. c. 2), accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia, et formæ, et hujusmodi, quæ non subsistunt, magis sunt coexsistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de creari, ita potest dici de dependere. Aut, si fiat vis, dicitur quod, sicut creatio seipsa formaliter creatur, ita dependentia seipsa formaliter dependet; quia, cum sit habitudo, seipsa refertur. Secus est de absolutis, quæ hoc ipsum quod sunt, non sunt ad aliud, sed ad se. Unde, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 3, ad 7um : « Relatio creationis est creata, non principaliter, sed secundario, sicut quid concreatum. » Advertendum tamen quod in quodam opusculo, quod attribuitur sancto Thomæ, legitur quod relatio creaturæ ad Deum, est quandoque substantia,

(α) *accidentibus*. — *actibus* Pr.
(β) *causatum*. — *creatum* Pr.

(α) *quoddam fieri*. — *quodam fine fieri* Pr.
(β) *sicut*. — *sive* Pr.

ut cum substantia creatur; quandoque vero est accidens, ut cum accidens creatur. Sed credo quod sanctus Thomas non fecit illum tractatum; aut, si fecit, dicta ibidem alibi correxit, potissime in *Summa;* quia ibi continetur testamentum ejus, et ultima determinatio.

Ad secundum dicitur quod illa relatio creationis et dependentiæ ad Deum, potest dupliciter considerari : uno modo, in quantum est accidens; alio modo, in quantum est via in substantiam, et acceptio essendi. Primo modo, est posterior suo subjecto; secundo modo, est prior. Et quia istos duos modos inseparabiliter habet, ideo contradictionem implicat substantiam esse sine illa. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 3, ad 3um, loquens de illa relatione, sic dicit : « Illa relatio est accidens, et, secundum suum esse considerata, prout inhæret subjecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subjecto, intellectu et natura (α) posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex propriis principiis subjecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur prædicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto, sicut et ipsa divina actio, quæ est ejus proxima causa. » — Hæc ille. — Et multa similia adducta sunt prius, in responsionibus ad argumenta Gregorii.

Ad tertium negatur major. Et ad probationem ejus, dicitur quod impossibilitas recipiendi prædicationem contradictoriorum pertinentium ad esse, non est sufficiens via concludendi illa, quibus dicta impossibilitas inest, esse idem realiter, ubi est essentialis dependentia unius ab alio, vel necessaria et naturalis sequela; ut patet de subjecto et propria passione, de materia respectu formæ, de essentia respectu esse. — Cum autem dicit arguens, quod illa relatio non est prior natura tali substantia creata, — falsum est, ut prius dixi; licet non sit prior, in quantum est accidens, sed in quantum innascitur ex actione agentis, et est (β) quodammodo simul intellectu cum illa; illo modo enim præcedit substantiam creatam, sicut et actio divina. Sciendum etiam quod prioritas temporis, quam habet substantia respectu accidentis, non est intelligenda eo modo quo arguens dicit, quia scilicet sine contradictione potest esse substantia sine accidente, loquendo de substantia quæ apta est subjici accidenti. Sed mens Aristotelis, secundum Commentatorem, 7. *Metaphysicæ*, comm. 4, est hæc : « Substantia, inquit, est prior tempore : quoniam, si accidens sit post corpus in quo est, manifestum est quod illud corpus præcedit ipsum secundum tempus; et si fuerit ex accidentibus inseparabilibus a re in qua fuerit, tunc substantia subjecta (γ) ad rem illam, præcedit illam rem, et accidentia sequentia ipsam; verbi gratia : quoniam subjectum ex quo generatur ignis, est prius forma et calore ignis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod Aristoteles non vult ibi, quod quodcumque subjectum accidentis sit prius tempore ipso accidente, sed quod subjectum accidentis præcedit tempore illud accidens; vel saltem, materia ex qua fit illa substantia, præcedit illud accidens. Et loquitur de substantia generabili et corruptibili (α). Vel forte, mens Aristotelis fuit quod est aliqua substantia prior duratione omni accidente, scilicet Deus. Quidquid sit autem de accidentibus absolutis, tamen de relativis falsum est quod substantia creata possit esse sine accidente relativo.

(α) *intellectu et natura.* — *intellecto et ita* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *subjecta.* — *subjectum* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — In secunda parte hujus articuli, respondendum est ad argumenta contra secundam conclusionem. Et primo, ad argumenta Aureoli, per quæ conatur probare quod actio non sit motus.

Ad primum dico quod solum probat, si tamen aliquid probat, quod non omnis actio prædicamentalis, de qua loquimur, est motus, aut fundata in motu, stricte capiendo motum. Sed non ita stricte loquitur sanctus Thomas; sed potius, nomen motus, in proposito isto, extendit se ad omnem mutationem subitam vel successivam, in qua est exitus de potentia passiva in actum suum, ut patet, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 1, ad 4um.

Et eodem modo dico ad **secundum, tertium** et **quartum**, quod nihil concludunt contra nos, nisi verbaliter.

Ad quintum negatur antecedens. Et ad probationem, dico quod, in projectis, tamdiu remanent actio et passio, quamdiu et motus. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 11, ad 5um : « Instrumentum tamdiu (β) dicitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam. Unde sagitta, tamdiu movetur a sagittante vel projiciente, quamdiu manet vis impulsus projicientis; sicut et genitum, tamdiu movetur a generante, in gravibus et levibus, quamdiu retinet formam sibi traditam a generante; unde et semen, tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis, quamdiu remanet virtus impressa ab anima. Oportet autem movens et motum esse simul, quantum ad principium motus, non autem quantum ad totum motum, ut apparet in projectis. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod projectum, semper movetur a projiciente, durante motu; et per consequens, cum moveri sit pati, tamdiu patitur motum,

(α) *generabili et corruptibili.* — *generali et corporali* Pr.
(β) *quod movetur.* — Ad Pr.

quamdiu movens (α) agit. Quod expressius patet de anima, quæ movet semen, et non aliter quam agendo in semen; et hoc, sive anima illa distet, vel forte non sit in medio illius motus. Utrumque enim illorum agit mediate in suum mobile, licet non immediate, sed mediante virtute impressa mobili suo, etc. — Item, istud argumentum est contra quemcumque, potissime contra arguentem. Quia quæro ab ipso : an projectum, post projectionem, moveatur ab aliquo, vel a nullo? Si a nullo, ergo est passio sine actione, et moveri sine movere. Si ab aliquo, quodcumque illud sit, sive ipsum projectum, sive aliud, habetur quod quamdiu durat motus, durat aliqua actio; quia movere est actio, vel necessario exigit illam. Et sic patet quod falsum est motum esse sine actione.

Ad sextum, negatur consequentia. Et ad probationem, dicitur quod, illo casu posito, bene potest assignari ratio quare illud mobile movetur ab uno movente, et non ab alio : quia scilicet motus ejus originatur ab uno illorum, et non ab alio. Sed talis origo activa, non est proprie actio transiens; sed est relatio exsistens (β) in movente. Nos enim ponimus quod actio et passio prædicamentalis sunt idem motus, vel saltem includunt eumdem motum, tanquam partem suæ significationis. Sed actio dicit illum motum, in patiente exsistentem, in recto; et ultra hoc, importat in obliquo relationem exsistentem subjective in ipso movente; passio vero, dicit motum cum opposita relatione. Et ideo sanctus Thomas aliquando invenitur dicere quod actio est subjective in agente, non quidem quantum ad illud quod dicit in recto, puta motum vel mutationem, sed quantum ad relationem, quam dicit in obliquo.

Ad septimum dico, distinguendo majorem. Illud enim quod est idem realiter motui, sic quod nullam aliam rem dicit, nisi rem motus, in recto aut in obliquo, non potest desinere esse, nisi motus desinat esse. Sed tamen illud quod sic est idem realiter cum motu, quod, licet dicat solum motum in recto, tamen dicit aliam rem in obliquo, potest desinere esse, non desinente motu; quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 9, ad 7um, quandocumque aliquid quod est de ratione rei tollitur, oportet quod res ipsa auferatur. Et exemplificat, ibidem, de relatione, quomodo potest desinere esse et auferri dupliciter, scilicet : per sublationem sui fundamenti, vel per sublationem sui termini. Et istud expressius ponit, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 1, ad 3um. Isto modo autem ultimo, in sensu majoris, actio est eadem motui; quia dicit motum in recto, et aliud in obliquo, scilicet originem motus. Potest ergo esse quod, desinente illa relatione originis motus, qui erat subjective in agente, desinat esse actio, non quoad illud in quo erat eadem motui, sed quoad illud quod superaddit ad motum. Unde potest dici esse eadem realiter motui, et distincta realiter a motu. Et potest dici esse subjective in mobili, et potest dici esse subjective in movente. Et hoc, secundum diversa quæ sunt de ratione ejus, in recto, vel in obliquo.

Ad octavum dico quod illæ habitudines, scilicet exitus et effluxus, realiter distinguuntur. Sed neutra illarum est proprie actio vel passio prædicamentalis; licet una illarum sit de ratione actionis, et alia de ratione passionis. Actio enim et passio non dicunt purum respectum, sed absolutum cum respectu.

Ad nonum dicitur quod quidditas, uno modo accipitur pro essentia rei, quæ prædicatur in quid; alio modo sumitur pro conceptu diffinitivo rei. Ipse enim conceptus rei est quidditas rei in esse intelligibili. Tunc dico quod major argumenti est vera, capiendo quidditatem primo modo; sed ad illum sensum negatur minor; nec Commentator ad illum sensum loquitur. Si autem secundo modo capiatur quidditas, tunc major est falsa, et minor vera. Et quod iste sit sensus Commentatoris, patet; nam, 3. *Physicorum,* comm. 18, sic dicit : « Necesse est ut motus sit eadem perfectio utriusque, scilicet motoris et moti : non quod movere sit aliud a moveri, omnibus modis, scilicet aliquid exsistens in essentia motoris, quemadmodum motus est in essentia moti; actio enim motoris, quæ est movere, est ejus, non in eo. » — Hæc ille. — Et subdit : « Actio agentis et patientis est una in subjecto, et duo in diffinitione. » Et post : « Non est eadem diffinitio ascensus et descensus, licet ambo sint idem secundum subjectum. Et simile est de motore et de moto : quoniam actio facta inter illa, est eadem; sed in respectu alterius dicitur movere, et in respectu reliqui dicitur moveri. » Item, comm. 20, dicit sic : « Non est inopinabile quod actio agentis sit in alio; est enim manifestum per se, quod doctrina est actio docentis, et est in addiscente. » Et comm. 21 : « Actio et passio sunt unum secundum unum modum, et diversa secundum alium modum. Et hoc convenit ei, quod est manifestum per se; sunt enim idem secundum subjectum, et diversa secundum diffinitionem. » — Hæc ille. — Unde Commentator, in toto illo tractatu, diversa secundum quidditatem, vocat diversa secundum diffinitionem. Eadem autem secundum subjectum, Aristoteles et Commentator consueverunt dicere illa quæ sunt idem realiter, et idem dicunt in recto, vel pro eodem supponunt, secundum alios. De primo namque patet. Nam, commento 22, dicit sic : « Movere et moveri non sunt idem secundum quidditatem, quia diffinitio eorum est diversa; movere enim est actio motoris in rem motam, moveri vero est passio moti a motore. » — Hæc ille. — Ubi patet quod differre quidditative, vocat differre diffinitive. De secundo patet. Nam

(α) *quamdiu movens.* — *et movens tamdiu* Pr.
(β) *exsistens.* — *exiens* Pr.

4. *Metaphysicæ*, comm. 3, dicit sic : « Unum et ens, aut significant idem, omnibus modis, scilicet diffinitive et subjective; aut utrumque convertitur super alterum, et consequitur illud, scilicet quod significant eamdem naturam subjecti, et duas diffinitiones. » Ubi patet quod eadem secundum subjectum, intelligit illa quæ sunt idem realiter, et quæ prædicantur de eodem subjecto logico : non quod sint in eodem subjecto physico, sicut albedo et dulcedo in lacte; nam ens et unum non sunt illo modo in subjecto. Dico tamen, conformiter ad præmissa, quod actio et passio possunt dici differentia secundum quidditatem; quia dicunt diversas res in obliquo, licet in recto dicant idem. Et hoc est, secundum alium modum loquendi, dicere quod supponunt pro eodem, licet connotent diversa. Et secundum hanc distinctionem multæ contradictiones apparentes in dictis philosophorum effugantur. Et similiter, in dictis sancti Thomæ. Nam, licet ipse teneat quod actio et passio prædicamentalis sunt idem motus, et eadem res diversimode diffinita, tamen aliquando tenet quod actio et passio sunt diversa accidentia, et in diversis subjectis exsistentia; ut patet, 1. *Sententiarum*, dist. 8, q. 3, art. 1, ad 4um; et 2. *Sententiarum*, dist. 40, q. 1, art. 4; et 2. *Contra Gentiles*, cap. 9. Sed illa controversia sic solvitur : quia actio et passio prædicamentales, sunt idem quantum ad id quod dicunt in recto, id est, pro eadem re supponunt; sed differunt realiter et subjecto, quantum ad relationes quas dicunt in obliquo; hoc est dictum quantum ad connotata.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti contra eamdem conclusionem secundam, respondetur. Et primo

Ad primum dicitur quod effectus formalis est duplex, quidam scilicet a forma intrinseca, et quidam a forma extrinseca. Unde sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 32, q. 1, art. 1, dicit : « Secundum diversam naturam generis, diversus est modus denominationis. Quædam enim genera, secundum rationem suam, significant ut inhærens; sicut qualitas, quantitas, et hujusmodi. Et in talibus, non fit denominatio nisi per formam inhærentem, quæ est principium secundum aliquod esse substantiale et accidentale. Quædam autem significant, secundum rationem suam, ut ab alio exiens, et non inhærens; sicut præcipue patet in actione. Actio enim, secundum quod est actio, significatur ut ab agente. Unde, in genere actionis, denominatur agens per id quod est ab eo, non per aliquid quod sit principium agentis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod ubi est denominatio ab aliquo, quod secundum suam rationem se habet ut exiens, non oportet in eodem esse formam denominantem et ejus effectum formalem, sumendo effectum formalem pro omni eo quod dicitur tale vel tale ab aliqua forma, sicut aliquid dicitur agens actione, et docens doctrina.

Ad secundum dicitur quod actio est vere producta, si motus sit aliquid vere productum; quia sunt idem subjecto. Et ideo illa proportio non potest observari inter agens et passum. Concedo tamen quod, sicut in patiente est subjective passio, quantum ad respectum, quem addit supra motum; ita consimiliter, actio est in agente, quantum ad respectum quem dicit in obliquo, scilicet originem motus, et causalitatem moventis respectu motus.

Ad tertium dicitur quod actio non est perfectio agentis, sicut subjecti, sed sicut principii elicitivi; et hoc, loquendo de illo quod actio dicit in recto. Conceditur tamen quod actio est perfectio agentis, etiam sicut subjecti, quantum ad illud quod dicit in obliquo, scilicet relationem, eo modo quo relatio conceditur esse perfectio vel actus subjecti.

Ad quartum dicitur quod Aristoteles non intendit quod semper actus et potentia sint ejusdem sicut subjecti, nisi loquendo de potentia passiva, et de activa, actione immanente. Sed intendit quod actus et potentia sunt ejusdem, isto modo, quod scilicet illius est agere, cujus est posse agere; licet aliter actus sit agentis quam potentia agendi : nam potentia agendi est ejus, sicut inexsistens illi; actus autem est ejus, sicut ab eo egrediens; aliter vana esset distinctio de actione transeunte et immanente.

Ad quintum dicitur quod, secundum sanctum Thomam, 3. *Sententiarum*, dist. 20, q. 1, art. 5, q^{la} 2, ad 3um, « opus operans Judæorum Christum occidentium, fuit simpliciter malum. Sed passio, quæ est opus operatum, est quidem simpliciter bona, secundum quod est in patiente; quamvis possit dici mala secundum quid, secundum quod est in actione illorum sicut in causa. » — Hæc ille. — A simili, dico, loquendo de actione interiori ipsorum Judæorum : ipsa fuit simpliciter mala. Sed actio exterior, in quantum erat in passo, erat bona; sed fuit mala secundum quid, scilicet in quantum erat in actione et ex actione interiori Judæorum sicut in causa. — Gregorius (2. *Sent.*, dist. 1, q. 5) tamen dicit ad hoc argumentum, quod « actus exterior non est peccatum; vel, si sit peccatum, non tamen est peccatum illius in quo subjective recipitur, sed illius a quo producitur; et hoc est quod alii dicunt, quod crucifixio fuit in Christo subjective, sed in Judæis imputative ».

Ad sextum dicitur quod actio et passio sunt oppositæ, quantum ad illud quod est in eis formale et completivum rationis earum; et ista sunt habitudines et relationes oppositæ. Et isto modo, non sunt in eodem, sed in diversis subjectis, scilicet : actio in agente, et passio in patiente. Sed quantum ad id quod est materiale in eis, scilicet motum, quem dicunt in recto, et pro quo supponunt, non sunt

oppositæ. Et isto modo, sunt in eodem subjecto, scilicet in passo.

Ad septimum dicitur quod actio denominat passum, quantum ad illud quod est in passo de ratione actionis, scilicet quantum ad motum, quæ est actio et passio; per illum enim motum, dicitur et denominatur mobile moveri formaliter. Sed quia non totum quod est de ratione actionis est in passo, quia scilicet non formale actionis, ideo passum non denominatur agere, per actionem sibi inhærentem, sed solum agens, in quo est subjective relatio, quam actio importat in obliquo, et est quasi differentia formaliter completiva diffinitionis ipsius actionis.

Ad octavum, negatur minor. Non enim actio est purus respectus; sed est motus cum respectu, ita quod dicit respectum in obliquo. Qui quidem respectus, bene est in eodem subjecto cum suo fundamento, scilicet potentia motiva vel activa.

Ad nonum dicitur quod relatio importata per esse ab hoc, est formaliter completiva rationis ipsius actionis. Cum quo stat, quod actio dicit aliud in recto, præter illum respectum, scilicet motum; et pro illo supponit.

Ad decimum dico quod Aristoteles intendebat quod, si Deus ageret noviter, quod ipse ageret actione nova. Actio autem est transiens, aut immanens. Immanens autem est subjective in agente, vel est ejus substantia; transiens autem, licet non sit formaliter in agente, dicit tamen relationem inexistentem agenti. Unde actio non potest noviter esse in aliquo agente, quin ipsum aliquo modo mutetur, non quia omnis actio sit in agente, sed quia ponit aliquid in agente, absolutum vel respectivum. Verumtamen illa mutatio non dicitur proprie mutatio, quia secundum *ad aliquid* non est mutatio proprie. Unde, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 9, ad 7um : « Ipsa relatio, quæ nihil aliud est quam ordo creaturæ unius ad aliam, aliud habet, in quantum est accidens, et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim est accidens, habet quod sit in subjecto; non autem in quantum est relatio vel ordo, sed solum quod sit ad aliud, quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatæ assistens. Et ita relatio est aliquid inhærens, licet non ex (α) hoc ipso quod est relatio. Et ideo nihil prohibet quod hujusmodi accidens esse desinat, sine mutatione illius in quo est : quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subjecto, sed prout in aliud transit, quo sublato, ratio hujus accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat causa calefactionis. » Hæc ille. — Ex quo patet quod per adventum relationis, aut actionis, nihil dicitur proprie moveri. Est tamen ibi quidam modus mutationis, non ex adventu relationis, ut relatio est, sed ut accidens est; quia, ut sic, componit cum subjecto, et dat ei aliquem actum ad quem prius fuit in potentia. Hoc tamen nullum colorem habet in materia de actione divina, dato quod poneretur esse transiens; quia per eam nullum accidens reale, absolutum vel respectivum, potest sibi advenire. Et ideo argumentum Philosophi parum valebat, si illud intendebat quod dicit arguens. Ideo aliter dicit Gregorius (Ibid.) quod « Philosophus non ideo dicit quod Deus mutaretur, quia actio nova esset in eo, sed ideo quia putavit quod non posset de novo agere, nisi per novam dispositionem, vel novam voluntatem, quam haberet ad agendum, quam non habuerat, cum prius non agebat; sicut patet per Commentatorem, ibidem, commento 15, qui totum pene suum errorem fundat super illa radice falsissima ».

Ad undecimum dicitur quod, si unum agens agat in multa passa, puta ignis, tunc actio est multiplex quantum ad materiale : quia quot erunt mobilia et passa, tot erunt motus et passiones partiales; et per consequens, tot erunt ibi actiones quoad materiale, scilicet motum. Nec erit ibi unitas, nisi forte ordinis, vel alia unitas modica. Sed quoad formale actionis, scilicet relationem, quæ est in agente, non erit nisi una actio; et illa erit in agente, quia relatio unius speciei non potest secundum numerum multiplicari in eodem agente secundum numerum. Et de hoc exemplificat sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 5, ubi dicit quod eadem relatione magister refertur ad plures discipulos quos simul docet. Item, ibidem, ad 4um, dicit : « Quamvis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes secundum rem. » Ita dico, in casu argumenti, quod in tali agente non esset secundum rem nisi unica relatio, vel unus respectus realis; multi tamen secundum rationem, secundum quod ad diversos motus et ad diversa mobilia comparatur.

Ad duodecimum dico quod relationes paternitatis et filiationis sunt incompossibiles in eodem subjecto, propter incompossibilitatem actionis et passionis quantum ad sua formalia, quæ important in obliquo; non autem quantum ad sua materialia. Ideo argumentum non probat quod actio non sit in eodem subjecto cum passione, sed quod actio dicit respectum incompossibilem passioni in eodem subjecto.

Ad decimumtertium dicitur quod actio, quantum ad suum materiale, denominat ipsum agens denominatione extrinseca; et quantum ad illud materiale, denominat passum intrinsece, scilicet moveri. Sed actio, quantum ad illud quod complet rationem ejus, denominat agens denominatione intrinseca, scilicet agere, et causare motum, et movere mobile. Quantum ad primum, scilicet materiale, est in passo; sed quantum ad secundum, est in agente.

(α) *ex.* — Om. Pr.

Ad decimumquartum dico quod Aristoteles intendit, ubi allegatur, illa esse idem proprie, quæ sunt idem re et ratione, nec unum importat aliquid, quod non importetur per aliud. Et ideo, quia actio et passio differunt ratione, nec sunt idem quoad respectus oppositos, quos important in obliquo; ideo actio et passio quandoque dicuntur idem, et quandoque non, ut supra patuit.

Ad decimumquintum dico quod, licet nos dicamus quod eadem res est actio et passio, non tamen concedimus istam, Actio est passio; nec istam, Agere est pati. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 3, ad 1um, dicit quod, « licet actio sit eadem motui, et passio similiter, non tamen actio est passio, nec actio et passio, proprie loquendo, sunt idem. Illud enim argumentum, Quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, tenet in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione ». Præsertim autem illa regula non tenet, quando aliqua sic differunt ratione, quod in ratione unius importatur aliqua res, quæ non importatur in ratione alterius; sicut est in proposito, et in multis aliis. Unde ista non conceditur, Socrates est humanitas; quia aliqua res includitur in ratione Socratis, si Socrates haberet rationem, quæ non includitur in ratione humanitatis.

Ad decimumsextum dico quod aliqua differre numero, contingit dupliciter: uno modo, quia sunt duæ res totaliter diversæ; alio modo, quia connotant vel important diversas res in obliquo. Loquendo de numerali differentia secundo modo dicta, conceditur quod actio et passio differunt numero; sed loquendo de eodem, primo modo, negatur. Nec tamen oportet quæcumque differunt genere, differre numero, primo modo, sed solum secundo modo. Posset tamen dici quod quæcumque differunt genere, differunt numero illius generis. Non tamen oportet quod differant numero simpliciter; nam, supra, inductum est verbum sancti Thomæ, super 11. *Metaphysicæ,* dicentis quod eadem res potest ad diversa prædicamenta pertinere.

III. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra eamdem secundam conclusionem, per quæ Aureolus probare nititur quod actio et passio non sint idem cum forma quæ acquiritur per motum, nunc respondendum est. Et

Ad primum quidem, dicitur quod non concludit aliud, nisi quod forma, non quocumque modo se habens, dicitur motus, vel actio, aut passio. Et hoc conceditur. Forma enim non habet rationem motus, dum est in actu completo et quieto, nec dum est in pura potentia, sed dum est in fieri, et in continua tendentia in actum, et nondum est in actu quieto. Et hoc dicit sanctus Thomas, 3. *Physicorum* (lect. 2): « Considerandum, inquit, est, quod aliquid est in actu tantum, et aliquid in potentia tantum, et aliquid medio modo se habens inter potentiam et actum; quod quidem partim est in potentia, et partim est in actu. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur; quod autem est in actu puro, non movetur. Igitur illud quod medio modo se habet inter potentiam et actum, quod quidem partim est in actu, et partim in potentia, movetur, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur; cum vero est jam calefacta, terminatus est motus calefactionis (α); cum vero jam participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc movetur ad calorem; nam quod calefit, tunc paulatim participat calorem, magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili exsistens, est motus; non quidem secundum illud quod est actu tantum, sed secundum illud quod jam in actu est et habet ordinem ad ulteriorem perfectionem et actum; quia, si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus, quantumcumque imperfectus, esset terminus motus, et non motus; sicut accidit, cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum, competit exsistenti in potentia ad illum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiæ, non habet rationem motus, sed principii (β) motus; potest enim incipere calefactio, sicut a frigido, ita et (γ) a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, secundum quod comparatur ad ulteriorem actum in potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius ut actus. Unde neque est potentia exsistentis in potentia, nec est actus exsistentis in actu, sed est actus exsistentis in potentia; ut per id quod dicitur actus, designetur ordo ejus ad anteriorem potentiam; et per id quod dicitur in potentia exsistentis, designetur ordo ejus ad ulteriorem actum. Unde convenientissime Philosophus diffinit motum (3. *Physicorum*, t. c. 6), dicens : *Motus est endelechia*, id est, *actus exsistentis in potentia, secundum quod hujusmodi.* — Hæc ille. — Ex quibus patet quod de ratione motus sunt tria. Primum est actus imperfectus, id est, forma imperfecta. Secundum est ordo et tendentia ad actum ulteriorem, quæ non est aliud quam relatio quædam ejusdem formæ sub esse imperfecto, ad seipsam sub actu perfectiori; hoc enim intelligo per ordinem, scilicet relationem tendentiæ vel prioritatis cujusdam imperfecti ad perfectum. Tertium est ordo, scilicet relatio posterioritatis imperfecti actus ad seipsum sub esse perfectiori, ita quod tempore sequenti erit perfectior quam modo sit, et tempore priori erat imperfectior quam nunc

(α) a verbo *cum vero* usque ad *calefactionis,* om. Pr.
(β) *principii.* — *principium* Pr.
(γ) *ita et.* — *vel* Pr.

sit. Et licet motus includat ista tria, tamen primum dicit in recto, et alia duo in obliquo. — Tunc ad argumentum, dico quod, transeunte motu quantum ad illa quæ dicit in obliquo et formaliter, remanet forma; quia motus non est idem cum forma, nisi quantum ad suum materiale, quod dicit in recto, non autem quantum ad suum formale, scilicet quantum ad illas habitudines ad potentiam præcedentem et actum sequentem, quas importat in obliquo. Et ideo bene stat quod transeunte motu remanet forma, et quod motus sit vel fuerit forma; quia etiam motus transit et remanet secundum diversa. Et hoc est quod alii dicunt, quod motus remansit, id est: forma quæ fuit motus, remansit; sed non remansit motus.

Ad secundum dicitur quod forma imperfecta, sumpta cum præcisione ordinis ad ulteriorem actum, est terminus motus vel mutati esse; sed sumpta cum tali ordine, non est terminus motus, sed est motus. Et ideo modus arguendi non valet; sed est fallacia figuræ dictionis, quia mutatur *quid* in *ad aliquid*. Quia, si forma valeat, oportet quod reducatur ad primam figuram, ubi sic arguatur : Hæc forma est terminus motus vel mutati esse; sed iste motus est hæc forma; igitur iste motus, est terminus mutati esse. Patet enim quod sub ly *forma* subsumitur motus, qui dicit habitudinem duplicem. Et consimilis defectus est, si arguitur negative, sic : Iste motus non est terminus motus; hæc forma est terminus motus, etc.

Potest etiam dici, sub aliis verbis, licet non sensu diverso, quod motus quoad suum materiale, quod dicit in recto, est terminus motus; sed non quoad suum formale, quod dicit in obliquo. Illud enim quod ponitur in diffinitione alicujus, quasi differentia constitutiva, sive in recto, sive in obliquo, dicitur formale illius; sic est in proposito, de motu et de illis habitudinibus. — Item, quod forma sub uno esse dicitur motus, et sub alio dicitur terminus motus; ita quod differunt non secundum essentiam, sed secundum esse aliud et aliud. Istud igitur argumentum, sicut (α) præcedens, solum concludit quod motus, in sui ratione, non dicit solam formam, sed aliquid ultra; non autem quod motus sit idem ipsi formæ, quoad suum materiale.

Potest etiam dici quod omnia ista argumenta et sequentia concludunt quod forma non sit motus, et quod ista non est propria locutio : Motus est forma, ad quam mobile movetur. Sed non concludunt quod motus et forma ad quam est, sint res totaliter diversæ, sicut supra dictum fuit de actione et passione.

Ad tertium dicitur quod modus arguendi non valet, propter variationem extremitatum. — Item, dico quod minor argumenti est falsa. Motus enim, quantum ad suum materiale, est idem formæ quæ acquiritur per motum. — Item, si aliquid concludit, hoc solum, ut dictum est, concludit, quod hæc est impropria et non concedenda, Motus est forma quæ acquiritur; vel quod motus nihil aliud importat nisi formam illam.

Ad quartum dicitur quod ille modus arguendi non valet. — Item, dicitur, ut ad præcedens, quod minor est falsa. Non enim est inconveniens quod eadem forma sub esse perfectiori, acquiratur per seipsam sub esse imperfectiori; et quod forma imperfecta, sit via ad formam perfectam. Via enim ad rem, est ejusdem generis cum re, solum differens secundum magis et minus. Unde Commentator, 5. *Physicorum*, comm. 9, sic dicit : « Et videtur quod, si potentia ad unumquodque prædicamentum est in illo genere prædicamenti quod est in actu, et similiter via de potentia ad actum, scilicet, si potentia (α) ad substantiam est quodammodo in prædicamento substantiæ, et similiter via ad generationem substantiæ, et similiter potentia ad quantum et ad alia prædicamenta, visum est quod illud esse quod est inter potentiam et actum in illo genere, sit sub illo genere; quoniam esse medium inter potentiam et actum quæ sunt in illo genere, necessario (β) est de genere actus, qui est complementum; sed differunt secundum magis et minus; ire enim ad calorem, est calor quoquo modo; similiter, ire ad frigus. Et secundum hunc modum, verum est dicere quod motus est in genere in quo est illud ad quod est motus, scilicet secundum suam materiam. Secundum vero quod motus est forma in hac materia, æstimandum est quod motus est per se prædicamentum; et secundum hoc, constitutum fuit in libro *Prædicamentorum*. Motus igitur habet duplicem considerationem : quoniam, secundum suam materiam, est in genere ejus ad quod est motus; secundum autem formam, id est, secundum quod est transmutatio conjuncta cum tempore, est in prædicamento passionis. Et propter famositatem hujus divisionis, scilicet quoniam omnes intentiones dividuntur in habitus quiescentes et mobiles, convenerunt omnes gentes in hoc, quod posuerunt principia nominationum nomen et verbum; et posuerunt nomen cuilibet formæ quiescenti, et verbum cuilibet formæ mobili; et posuerunt indeclinabiles partes ad collationem inter illa duo. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod illud quod est materiale in motu, puta actus imperfectus, non est aliud a forma quæ acquiritur; sed quantum ad suum formale, puta ordinem ad actum posteriorem et potentiam priorem, differt a forma quæ acquiritur. Et similiter est in prædicamento passionis. Non tamen in quantum solummodo addit prædictum ordinem, habet rationem passionis; sed in quantum addit habitudinem ad subjectum mobile, et ad agens vel movens,

(α) *est*. — Ad. Pr.

(α) a verbo *ad unumquodque* usque ad *potentia*, om. Pr.
(β) *necessario*. — *necesse* Pr.

quasi forma in mobili ab agente recepta; et præcipue, cum significatur per verbum passivum, ut cum dicitur *calefieri;* quia verbum passivum dicit transmutationem cum tempore, ut dicit Commentator. Unde dicit sanctus Thomas, 3. *Physicorum* (lect. 5) : « Ratio motus completur, non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit. De motu enim in rerum natura (α), nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est inchoatio quædam actus perfecti, in eo quod movetur; sicut in eo qui dealbatur, jam incipit esse aliquid albedinis. Sed, ad hoc quod illud imperfectum habeat rationem motus, requiritur quod habeat rationem medii inter duo, quorum præcedens comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum; unde motus dicitur actus; consequens vero comparatur ad ipsum, ut actus ad potentiam, vel perfectum ad imperfectum; propter quod dicitur actus exsistentis in potentia. Unde quantumcumque imperfectum accipiatur, ut non in aliud tendens, erit terminus motus, et non erit motus secundum quem aliquid moveatur : utpote, si aliquid incipiat dealbari, et statim alteratio interrumpatur. Quantum igitur ad id quod est in rerum natura de motu, motus, per reductionem, in genere illius quod terminat motum reducitur, sicut imperfectum ad perfectum. Sed, quantum ad illud quod ratio apprehendit circa motum, silicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic jam implicatur ratio causæ et effectus; nam aliquid reduci de potentia in actum, non est nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc, motus pertinet ad prædicamentum actionis et passionis. Hæc enim duo prædicamenta accipiuntur secundum rationem causæ agentis et effectus. Nam secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est prædicamentum passionis; nam pati nihil aliud est quam suscipere aliquid ab agente. Si autem e converso denominetur causa agens ab effectu, est prædicamentum actionis; nam actio est actus ab agente in aliud. Motus autem est actio, secundum quod est actus agentis, ut ab hoc; dicitur autem passio, ut est actus patientis, ut in hoc. Et sic patet quod, licet idem sit motus moventis et moti, propter hoc quod abstrahit ab utraque ratione; tamen (β) actio et passio differunt, propter hoc quod has duas rationes in sua significatione includunt. » — Hæc ille.

Item, Commentator, 3. *Physicorum*, comm. 4 : « Motus, inquit, secundum quod non differt a perfectione ad quam vadit, nisi secundum magis et minus, necesse est ut sit de genere perfectionis ad quam tendit. Unde necesse est ut motus qui est in substantia, numeretur in genere substantiæ; et motus qui est in quantitate, in genere quantitatis, et similiter, qui est in ubi, et in qualitate. Secundum autem quod est via ad perfectionem, quæ (α) est alia ab illa perfectione, necesse est ut sit genus per se; via enim ad ipsam rem, est aliud ab ipsa re. Et secundum hoc, facit prædicamentum per se. Et iste modus est famosior; sed ille modus est verior. Et ideo Aristoteles induxit illum modum famosum in *Prædicamentis*, et istum modum verum in hoc libro. » — Hæc Commentator.

Ex quo patet quomodo veriori modo dicitur quod motus est de genere perfectionis ad quam vadit, quam dicatur quod motus est via ad rem. — Ex quo patet etiam quod in hoc eadem est mens Commentatoris et sancti Thomæ. Nam Commentator ibidem dicit, comm. 6 : « Omne motum habet duas perfectiones, scilicet : perfectionem in actu (β), non secundum quod est motum; et perfectionem secundum quod est in potentia, quæ dicitur motus. » Item, comm. 14 : « Illud quod est potentia quantum, nondum movetur in quanto; neque illud quod est actu quantum, movetur, quia jam quiescit. Et, cum non sit motus sub potentia simpliciter, neque sub actu simpliciter, et hæc duo sunt duæ partes entis, putaverunt antiqui quod motus non est in capitulo entis, sed in privatione; et latuit eos actus medius inter potentiam et actum, qui est perfectio potentiæ, secundum quod est potentia. » — Hæc ille. — Et intendit quod illa forma, seu perfectio, non habet rationem motus, quæ sic actuat subjectum, quod subjectum, dum est sub illa, non est in potentia et tendentia ad actum illius formæ; sicut calor in subjecto quiescens, quo subjectum denominatur actu calidum, et, dum subjicitur illi calori, non est in potentia tendente ad ulteriorem actum caloris, non dicitur calefactio. Sed illa perfectio, quæ sic actuat subjectum, quod simul subjectum per illam est in actu tale, et tendit ad hoc ut sit magis tale, ita quod simul est actu tale et potentia tale, dicitur motus; sicut ille calor, quo exsistente in subjecto, adhuc subjectum est in potentia ad calorem, et tendit ad calorem, habet rationem calefactionis.

Ad quintum negatur minor. Ipsa enim forma, secundum quam est motus, dividitur et terminatur et continuatur per ipsa mutata esse. Quod sic potest intelligi. Ipsa enim forma, secundum quam aliquid movetur, potest dupliciter considerari. Primo, in quantum est quædam forma fluens a præterito in futurum, ab imperfecto ad perfectum, ab uno esse in aliud. Secundo, in quantum est sub quodam præsenti, sine præterito vel futuro; sub quodam actu, præcisa omni potentia præcedenti, et omni actu sequenti; sub quodam esse, quod nunquam prius habuit, sed nunc primo habet. Et quidem, forma primo modo considerata, habet rationem motus; sed

(α) a verbo *sed etiam* usque ad *natura,* om. Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.

(α) *quæ.* — *illam* Pr.
(β) *in actu.* — *et actum* Pr.

secundo modo considerata, habet rationem mutati esse. Secundum hoc ergo, patet quomodo intelligi potest quod motus dividitur vel terminatur per mutata esse; isto scilicet modo : quia forma sub illo præsenti esse, non dicitur nec habet rationem motus; sed, ante hoc, ipsa fluens, modo prædicto, habebat rationem motus; et sic, esse præsens et novum hujus formæ, vel potius ipsa sub tali esse, terminat et dividit fluxum præcedentem, in actu, si sub tali esse stet vel terminet; et dividit in potentia, si sub tali non stet sed stare posset. Similiter, motus continuatur per talia mutata esse : quia esse talis formæ, est finis præcedentis fluxus, et initium sequentis; vel potius, forma sub tali esse novo et indivisibili, secundum prius et posterius, est finis fluxus unius et initium alterius.

Et cum dicit arguens, quod mutatum esse non est terminus formæ, sed potius econtra; — dico quod falsum est. Quia forma sub esse indivisibili, est terminus suiipsius ut fluentis de esse in esse; forma autem sub esse indivisibili nunc primo acquisito, dicitur mutatum esse; forma vero sub diversis esse fluens, dicitur motus; forma vero ut sequitur acquisitionem divisibilem, dicitur terminus motus; ut autem sequitur acquisitionem indivisibilem, dicitur terminus mutati esse; ita quod, ex hoc quod dicitur forma esse terminus motus vel mutati esse, non habetur quod forma differat a motu vel a mutato esse, nisi eo modo quo differt forma absolute considerata a forma sub respectu vel ordine ad aliquid. Et hoc conceditur. Et similiter, quod nulla talis prædicatio est per se, Forma est motus, Forma est mutatum esse; quia plura importantur per prædicatum quam per subjectum, nec prædicatum per se inest subjecto. Non autem habetur ex hoc, quod motus, re abstracta, differat a forma. Et infinitis aliis modis potest hoc intelligi, sine positione talium entitatum successivarum, totaliter ab omnibus permanentibus distinctarum, quas ponit arguens et sui sequaces; sicut bene probat Gregorius de Arimino, qui in hac materia non multum discordat a via sancti Thomæ.

Potest etiam dici ad argumentum, quod motus dicit duo, scilicet : suum materiale, quod est forma; et suum formale, quod est ordo vel fluxus de potentia in actum. Motus autem, quoad suum formale, dividitur et terminatur et continuatur per mutata esse; sed quoad suum materiale, terminat, continuat, et dividit.

Ad sextum dicitur quod mutatio indivisibilis et subita, non est aliud a forma indivisibiliter acquisita; et hoc, quoad suum materiale; licet sit aliud, quoad suum formale. Talis enim mutatio aliquid includit in sua ratione, quod non includit illa forma, scilicet novitatem essendi cum alteratione vel alio motu successivo præcedente, aut aliquid aliud tale.

Ad septimum dicitur, conformiter ad prædicta, in solutione secundi, tertii, et quarti, quod quælibet istarum posset negari, Motus est forma ad quam est motus, Generatio est forma genita, Forma est mutatum esse; et sic de cæteris; quia, licet eadem res importetur per subjectum et prædicatum in recto, tamen unum illorum aliud connotat vel dicit in obliquo, quam reliquum. In talibus autem abstractis, unum negatur ab alio, si alterum illorum dicat rem aliquam, quam non dicit reliquum, implicite nec explicite. Et ideo, quia calefactio, super calorem addit, in obliquo, aliqua extra rationem caloris, ideo ista potest negari, et invenitur aliquando negata ab auctoribus, Albedo est albefactio, Calor est calefactio. Unde Commentator, 5. *Physicorum*, comm. 5, sic dicit : « Quia passiones dividuntur secundum magis et minus, et (α) propter transmutationem (β) sequentem illas, æstimatur quod albedo sit motus; et sic motus ad illam, erit motus ad motum. Et quia manifestum est quod albedo est forma quiescens immobilis; et qui fingit ipsam moveri, non est loquendum cum eo in hac scientia. Sed dignum est ut albificatio sit motus, et non albedo, ad quam est motus albificationis. » — Hæc ille. — Et quod nunc dictum est, simile est illi quod supra dictum fuit de actione et passione.

Ex his dicitur ad argumentum, quod, licet non concedatur, proprie loquendo, quod motus est forma ad quam est motus, conceditur tamen quod eadem secundum essentiam est (γ) forma quæ nunc est motus, et quæ quandoque erit terminus motus. Et ad auctoritates ibidem allegatas de Commentatore, dico quod prima auctoritas est manifeste contra ipsum arguentem, qui fingit motum esse quoddam intervallum, et alterius generis a termino motus. Commentator autem vult, ibidem, quod, secundum veriorem opinionem, motus est de genere illius ad quod vadit. Secunda autem auctoritas ostendit quod motus, quoad suum formale, differt a forma ad quam est motus, et quod connotat et importat quædam alia; quod concedemus.

Ad octavum, negatur minor. Cum enim dicitur, Forma acquiritur per motum, vel motu, illi obliqui non dicunt habitudinem causæ efficientis, nec proprie formalis, sed potius dispositionis, vel causæ materialis. Motus enim est forma imperfecta et in potentia; actus autem imperfectus et potentialis, via est et dispositio ad perfectum et magis a potentia depuratum. Vel potest dici quod ille ablativus dicit primum ordinem prioris ad posterius, et non quamcumque causalitatem, sic intelligendo, quod, post motum, acquiritur forma quieta et fixa. Potest similiter dici quod ille ablativus tenetur in habitudine causæ formalis aliqualiter, quoad hoc quod sicut

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *transmutationem.* — *transitionem* Pr.
(γ) *est.* — *et* Pr.

lapis albet albedine, ita calor acquiritur acquisitione et calefactione. Illa autem acquisitio est via ad formam; et est ipse motus. Ita quod tantum est dicere, Forma acquiritur motu, et, Forma acquiritur acquisitione continua et successiva, vel hujusmodi; quia in motu non solum est forma absoluta, immo fluxus vel ordo; et quoad fluxum, potest concedi quod motus est formalis acquisitio formæ.

Tunc, ad improbationem hujus, dico quod, licet forma quæ est ab efficiente, sit ab eo per suam actionem et per suam efficaciam; tamen actio, vel motus, non habet causalitatem ejusdem generis super formam quam agens imprimit, qualem habet efficiens super illam formam. Nam motus, vel actio, secundum esse quod habet in passo, non habet alium ordinem ad formam quæ terminat motum, nisi habitudinem imperfecti ad perfectum, et prioris ad posterius, et cujusdam viæ ab agente in terminum. Forma enim quæ terminat motum, prius est in fieri, quam in perfecto esse; et prius est in esse medio inter potentiam et actum, quam in esse completo. Non ergo motus se habet ad terminum suum per modum efficientis, sed per modum viæ et præambuli; immo, quasi dispositionis ad ipsum, eo modo quo potentiale est dispositio ad actuale. Forte tamen actio, secundum esse quod habet in agente, habet aliquam causalitatem super terminum motus; non autem secundum esse quod habet in passo.

Ad nonum, negatur antecedens. Licet enim creatio passive dicta, non sit aliud quam relatio importata per hoc quod dicitur esse a Deo; tamen generatio non dicit solam relationem importatam per hoc quod dico esse ab alio effective, immo, dicit formam quæ acquiritur in materia prius alterata, cum quadam sui novitate; et hoc, prout generatio est mutatio, quia, prout est passio, præter illa, dicit habitudinem ad agens; creatio autem est sine motu et mutatione, proprie loquendo de creatione. — Et cum probatur quod generatio dicat solam illam habitudinem; — respondetur quod probatio concludit de creatione, sed non de generatione. Et, quidquid sit de illa probatione, ex illa non habetur nisi quod exire a Deo dicit habitudinem lapidis ad Deum, ut priorem lapide prioritate originis et causalitatis, et ex illa parte qua creatio passio respicit creationem actionem Dei, quam sequitur. Et ideo conceditur quod creatio passiva, est quodammodo prior creatura, et quodammodo causaliter se habens ad eam, per modum dispositionis, vel viæ (α), aut hujusmodi. Et similiter, generatio, ut dicit passionem, importat in obliquo relationem præviam (β), prædicto modo, ipsi rei generatæ; non autem ut dicit mutationem, nisi modo prædicto in solutione octavi.

(α) *viæ*. — *via* Pr.
(β) *præviam*. — *primam* Pr.

Ad confirmationem, dico quod actio Dei est ejus substantia; ideo ipsa est causa efficiens creaturæ. In reliquis autem agentibus, actio transiens, non est eorum substantia; sed est perfectio passi, quoad illud quod dicit in recto; sed manet in agente, quantum ad suum formale; et quantum ad illud, causalitas actionis reducitur ad causalitatem efficientis, ratione virtutis in qua fundatur. — Ad corrolarium quod ibidem infertur, dictum est prius, quod aliqua relatio est prior natura suo fundamento, non ut est accidens, sed ut est talis relatio, et ex illa parte qua sequitur actionem Dei.

Ad decimum, negatur illud antecedens conditionale. Et ad probationem ejus, dicitur sicut ibidem dictum est. — Nec valet improbatio illius responsionis. Nam, licet Aristoteles, in diffinitione motus, non faciat explicite mentionem de successione, tamen implicite facit, cum dicit quod *motus est actus entis in potentia, secundum quod hujusmodi*. Cum enim dicit quod est *actus*, designatur ordo ejus ad anteriorem potentiam; et per illud quod dicitur *in potentia exsistentis*, designatur ordo ejus ad posteriorem actum : ita quod istum actum imperfectum, qui est in mobili, immediate ante hoc præcessit imperfectior potentia; et potentiam, quæ nunc est in mobili, immediate sequitur perfectior actus. Aristoteles enim non loquitur ibi de ente in potentia quocumque modo, sed de illo quod est in potentia procedente ad actum, eo modo quo dies dicitur esse in potentia, quia est in fieri et generari, ut dicitur, 3. *Physicorum*, particula 57 et 58. Ita etiam, id quod movetur est ens in potentia, quia in fieri tale vel tale. In talibus enim potentia et actus sic sunt commixta, quod actum immediate præcessit potentia, et potentia (α) immediate sequitur. Non sic de forma remissa quiescente in subjecto : quia illa non est in fieri, sed in facto esse; et suam potentiam nullus actus actuat, nec immediate post actuabit.

IV. Ad argumenta aliorum.

— Ad argumenta ab aliis ad idem propositum inducta, respondetur. Et primo

Ad primum potest dici tripliciter. Primo, quod partibus motus quantum ad suum formale, repugnat esse simul, quia de ratione ejus est successio; non autem partibus motus quantum ad suum materiale, immo quandoque erunt simul. Quod non est aliud dicere, quam quod forma non habet rationem motus, nisi sit in fieri, et acquiratur successive, et procedat de imperfecto ad perfectum. Secundo, potest dici quod sicut partibus motus repugnat esse simul, ita et partibus formæ dum est in fieri. Tertio, potest dici quod conclusio argumenti non est proprie contra nos. Dictum est enim sæpe, quod ista

(α) *potentia*. — *potentiam* Pr.

non est propria, nec proprie concedenda, Motus est forma ad quam (α) est motus; et hoc solum concludit argumentum. Conceditur enim quod nulla eadem forma simul est in fieri et fluxu, et simul in facto esse et in esse fixo; sed cum hoc stat quod eadem forma secundum essentiam, prius est fluens et habens rationem motus, et postea erit stans et habens rationem termini motus.

Ad secundum dicitur quod motus, quantum ad suum materiale, est in instanti; sed non quantum ad suum formale, nec quantum ad omnia quæ dicit; importat enim aliquid præfuisse, et aliquid præsens esse, et (β) aliquid futurum. Vel aliter dicitur, quod, licet forma absolute considerata, sit in instanti, non tamen ut fluit, nec dum est in fieri; et, ut sic, solum est eadem motui, scilicet dum est actus entis in potentia.

Ad tertium dicitur quod motus est sensibile commune distinctum ab aliis quantum ad suum formale, scilicet prius et posterius; non quantum ad suum materiale. Dico ulterius, quod ista non debet concedi, Motus est res permanens; immo, successiva; vocando *successivum* omne illud cujus esse, in quantum hujusmodi, est in fieri, seu de cujus ratione est aliquid futurum et aliquid præteritum; hoc enim modo intelligo motum esse rem successivam. Cum quo tamen stat quod materiale motus est vel erit res permanens, vel quod (γ) nata est permanere, puta : calor, locus, ubi, vel quantitas, et hujusmodi. Licet enim talia non habeant rationem motus, nisi dum sunt in fieri et actus entis in potentia, tamen (δ) talia apta nata sunt permanere; et ut sunt in fieri, sunt successiva; ut sunt in esse quieto, sunt et dicuntur permanentia.

Ad quartum patet per idem. Licet enim nulla res, quamdiu permanet, habeat rationem velocis vel tardi; tamen aliqua res nata permanere, ut est in fieri, et fluxu, et actus entis in potentia, potest habere rationem velocis aut tardi. Vel, sub aliis verbis : motus, quoad formale, non quoad materiale, habet rationem velocis aut tardi.

Ad quintum patet per simile. Dico enim quod ad formam, ut est in fieri vel fluxu, non est motus; sed ut est in esse quieto. Primo modo, ipsa habet rationem motus; non autem secundo modo. Potest etiam dici, conformiter ad præmissa, quod argumentum solum concludit quod forma ad quam est motus, non est proprie motus, nec dicit totam rationem motus, puta : calefactio non est calor; quod conceditur. Cum quo stat quod calor et calefactio idem important in recto. Ut enim supra dictum est, ratio motus non completur per id solum quod est actu in rerum natura.

(α) *quam*. — *quem* Pr.
(β) *esse, et*. — *etiam* Pr.
(γ) *quod*. — *quia* Pr.
(δ) *tamen*. — *cum* Pr.

Ad sextum patet solutio per præcedens. Nam in abstractis unum non prædicatur de alio proprie, quandocumque alterum illorum significat aliquid additum illi quod significatur per alterum, licet idem dicant in recto. Potest etiam dici quod Commentator et Philosophus intelligunt quod albedo stans, non est albificatio; sed non negant de albedine fluente, quæ est actus entis in potentia.

Ad septimum dicitur similiter, quod motus localis non est, proprie loquendo, locus vel ubi, sic quod nihil aliud importet quam locum vel ubi; licet sit idem ipsi loco vel ubi, quantum ad suum materiale, quod dicit in recto. Sicut enim calor, dum est in fieri et fluxu, habet rationem calefactionis, non autem calor absolute sumptus, vel in quiete stans; sic locus vel ubi, dum fluit, et est in fieri et acquiri ipsi mobili, habet rationem motus localis. Et ideo, licet non concedatur, proprie loquendo, Motus localis est locus vel ubi; conceditur tamen quod motus localis est locus vel ubi, qui est in fluxu, vel fieri aut acquiri successive ipsi mobili.

Tunc *ad primam improbationem* hujus consequentis sane intellecti (α), dicitur quod locus non est actus intrinsecus mobili, aut forma inhærens mobili. Habet se tamen per modum formæ, in quantum omne illud quod denominat aliud, se habet per modum formæ. Isto modo enim indumentum, quo aliquis denominatur formaliter indutus, se habet per modum formæ. Verumtamen, in motu locali, non solum acquiritur locus extrinsece ipsi mobili, immo acquiritur ubi, quod dicit locum cum habitudine quadam derelicta in locato ex contactu loci; vel potius, dicit habitudinem derelictam in locato ex circumscriptione loci (et de hoc alias videbitur); ita quod talis habitudo est subjective in mobili, et terminatur ad locum. Ex quo patet quod motus localis aliter est in suo mobili quam alii motus; quia minimam variationem facit in suo mobili, ut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 110, art. 3, dicens : « Mobile secundum locum, non est in potentia ad aliquid intrinsecum in quantum hujusmodi; sed solum est in potentia ad aliquid extrinsecum, scilicet locum. » Item, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 3, dicit sic : « Motus localis, est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad intrinseca rei, sed solum quantum ad aliquid extrinsecum, scilicet locum. » — Hæc ille. — Et hæc intelligenda sunt quoad entitates absolutas; nam de respectivis aliud esset, cujusmodi est ubi.

Ad secundam improbationem dico quod falsum supponit, scilicet quod locus sit magnitudo corporea; locus enim est superficies, non corpus. Aliud falsum supponit : quod motus localis non sit aliud nisi locus absolute et sine quacumque habitudine, quod negatur. Quia, in motu locali, mobile acquirit

(α) *intellecti*. — *intelligi* Pr.

locum et ubi; et ideo, in casu illo, dico quod præcessit locus, non tamen idem ubi; quia idem accidens non potest transire de subjecto in subjectum. Item, dato quod solus locus acquireretur, dico quod, in illo casu argumenti, locus ille præcessit, non autem motus: quia motus localis dicit locum, non absolute, sed ut est in fieri et in acquiri ipsi mobili; et ideo conceditur quod materiale motus præcessit, non autem formale. Gregorius tamen de Arimino concederet quod, sicut locus præcessit, ita et motus præcessit. Sed non præcessit motus. Et per idem patet ad confirmationem ibidem factam: quia tam probatio quam confirmatio, solum probant quod ille motus non solum importat locum, sed aliquid aliud, scilicet fluxum loci, vel acquisitionem ejus successivam, vel quod sit actus entis in potentia; quæ conceduntur.

Ad tertiam improbationem patet per idem. Quia, si motus sursum esset absolute talis locus, ita quod nihil diceret nisi talem locum, argumentum concluderet quod motus contrarii essent idem, non simul, sed successive. Hoc autem non sequitur, si motus localis dicit aliud a loco, in obliquo. Talis enim locus non habet rationem ascensus, nisi dum incipit acquiri ipsi mobili ab extremo inferiori, et ejus acquisitio terminatur ad oppositum extremum; et per oppositum habet rationem descensus. Ulterius, non dicitur quod materiale motus localis, sit locus tantum; sed ubi; quod dicit locum cum habitudine derelicta a loco in locato; quæ quidem habitudo non potest iterari in ascendente et descendente successive, sicut locus. Ideo probatio nulla est.

Ad quartam improbationem patet per dicta. Quia, licet idem locus possit pluries acquiri, non tamen idem ubi; modo locus non habet rationem motus localis, nec materiæ (α) illius motus, nisi prius induat rationem ubi. Si autem dicatur quod illud ubi, potest pluries acquiri, tunc eadem difficultas accidit arguenti, quæ nobis; quia eodem modo arguetur contra eum de quacumque re quam ponit esse motum, sive dicat illum esse aliquid successivum, sive respectum, sive quidquid voluerit. Si enim dicat quod Deus potest reparare prius ubi, quod habuit sol heri, eodem modo potest reparare illud quod ipse dicit esse motum. Si dicat quod non, etiam ego.

Ad quintam dicitur quod motus localis dividitur ad divisionem spatii, quia locus est aliud a spatio corporeo, cum sit superficies; similiter, quia secundum diversitatem locorum sunt diversa ubi, acquisita ipsi mobili; similiter, quia alia pars motus requirit aliam partem loci, et aliud ubi. Ex nullo tamen horum sequitur motum localem, et locum, vel ubi, esse res totaliter diversas, sed solum quod motus ideo non completur per solum locum, vel ubi.

(α) *materiæ.* — *materiam* Pr.

Ad sextam dico quod motus cœli non est terra, nec aer; sed dicit superficiem induentem rationem ubi, prout est in fluxu, et in fieri, vel acquiri successive ipsi cœlo, sive illa superficies sit locus cœli quoad ejus convexum, vel quoad concavum. — Et cum infertur quod tunc tempus esset subjective, etc.; — dico quod tempus est subjective in motu locali cœli, quantum ad illud quod de tali motu est in cœlo, scilicet quantum ad ubi. Ubi autem dicit aliquid quod est in cœlo, et aliquid quod est extra cœlum, scilicet locum; vel potius, dicit puram habitudinem, quæ est subjective in cœlo.

Ad septimam improbationem dicitur quod, secundum nullam opinionem de motu, potest salvari quod, proprie loquendo, motus cœli sit causa efficiens generationis istorum inferiorum, sive ponatur quod motus sit relatio, sive intervallum, sive aliquid successivum, nullo modo natum permanere; nullum enim tale, potest poni causa efficiens per se omnium generationum inferiorum. Sed, ad hunc sensum, conceditur motum cœli esse universalem causam generationum omnium: quia scilicet cœlum sub motu, est causa omnium generationum, ita quod ille motus non est causa nisi sine qua non; sicut propinquitas, est causa sine qua non actionis agentis in passum. Talis enim relatio non potest esse causa per quam. Ita in proposito: nisi cœlum moveretur, non esset causa generationis inferiorum, ut nunc est; licet ille motus non multum faciat ad hoc, nisi quia adducit generans. Et hoc modo respondet Gregorius ad hoc argumentum. — Potest tamen dici quod, si motus cœli sit locus, vel ubi, modo præexposito, melius potest salvari talem motum esse causam generationis, quam si ponatur esse quoddam intervallum, quale imaginatur argumentum; quia scilicet locus, vel ubi, primi mobilis, successione acquisita, habent virtutem activam, quam nullo modo potest habere relatio, vel tale ens, quale fingitur. Sed de hoc alias erit specialis quæstio in forma.

Ad octavam improbationem dico quod, si nullus locus esset, nullum ubi esset, ac per hoc nec motus localis esset. Concedo tamen quod Deus posset totum istum mundum movere motu recto, si faceret extra ipsum aliquem locum, scilicet quem successive acquireret isti mundo qui nunc est; sed non aliter. De rotatione autem, dico quod, si non esset nisi unum corpus in toto universo, et esset perfecte solidum et continuum, puta unum pomum, illud, stante casu illo, non posset rotari, nec moveri circulariter, nisi in potentia: puta, si locus, vel ubi aliquod, fieret actu, penes quod illud corpus varie se haberet. Et ita respondet Gregorius.

Ad octavum principale dico quod, dicendo, Radius est a sole, dicitur radius, et sol, et habitudo dependentiæ vel effectus radii ad solem. Illa tamen habitudo non est motus, nec de ratione motus; nec

est passio, licet sit de ratione passionis, saltem in obliquo.

Ad nonum dico per idem. — Et similiter dico **ad decimum,** et ad suam confirmationem. Unde motus, et actio, et passio, et forma quæ acquiritur, idem dicunt in recto. Sed super rationem formæ, puta caloris, addit motus rationem successionis, et fluxus, et fieri, et quod sit actus entis in potentia, ut prius dictum est. Super rationem vero motus, addit actio respectum originis, et producentis ad productum; qui quidem respectus, est (α) in movente, ut in subjecto et fundamento, et terminatur ad motum. Passio vero, super rationem motus addit respectum producti ad producens, fundatum (β) in motu, et terminatum ad agens. Et hæc omnia superius tacta sunt.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — In tertia parte hujus articuli, respondendum est ad argumenta facta contra tertiam conclusionem. Et

Ad primum quidem, dicitur sicut ibidem dicebatur. — Et ad replicas, dicitur quod omnes procedunt ex falso intellectu. Licet enim nos dicamus quod conservatio est continuatio actionis, vel potius actio continuata, qua datur esse, vel qua Deus influit esse; non tamen dicimus quod sit continuatio originis, si origo importet receptionem essendi. Nec proprie concedimus quod creatio sit conservatio, nec quod creare sit conservare. Hoc tamen non dicimus, propter hoc quod creatio et conservatio active sumptæ, dicant diversas actiones aut operationes in recto, cum utrumque dicamus esse divinam substantiam; sed quia differunt ratione, sic quod conservatio importat oppositum ejus quod importat creatio in obliquo, et econtra. Unde eadem divina actio, quæ, in primo instanti creaturæ, vel respectu effectus incipientis, habet rationem creationis, in quolibet alio instanti post primum, vel respectu effectus antiqui et post inceptionem suam permanentis, habet rationem conservationis, et non creationis : quia, ut sæpe dictum fuit, creatio importat in effectu suo inceptionem essendi; conservatio autem, continuationem essendi, et oppositum inceptionis.

Et sic patet *ad primas duas replicas*. Non enim dicimus quod conservatio sit continuatio originis, vel quod cadat super originem.

Ad tertiam replicam dicitur quod creatura non conservatur per creationem, sed per actionem divinam, quæ prius habuit rationem creationis, et modo habet rationem conservationis. Unde, licet nunquam, secundum communem modum loquendi, hæc sit vera, Creatio est conservatio, nec ista, Conservatio est creatio; tamen istæ sunt veræ, Creatio erit conservatio, et ista, Conservatio fuit creatio, si volumus terminificare.

Ad quartam dicitur similiter, quod, licet eadem actio divina, primo sit creatio, et postea conservatio; tamen non dicimus quod in eodem instanti habeat rationem creationis et conservationis, sumendo creationem prout in suo effectu importat inceptionem vel novitatem essendi. Si enim importaret solum influxum essendi, non importando inceptionem, sicut dicerent ponentes mundum ab æterno creatum, tunc eadem actio simul haberet rationem creationis et conservationis; tamen differrent ratione, nec unum de altero posset proprie prædicari. Et tunc, ad istam replicam diceretur quod creatio et conservatio non essent opposita, nisi creatio importet effectum incipientem, et conservatio effectum antiquum vel continuatum in esse.

Ad secundum principale dicitur quod, si arguens loquatur de productione activa creaturæ, dico quod illa, quantum ad id quod dicit in recto, est æterna, scilicet Dei actio, quæ est divina substantia. Sed quantum ad respectum ad effectum, quem dicit in obliquo, et quantum ad id quod connotat, ipsa durat quamdiu creatura habet esse a Deo; quia tamdiu Deus influit sibi esse. Sed quantum ad inceptionem essendi, si quam importat, non durat nisi per instans, scilicet per primum instans quo creatura incipit esse; quia inceptio non amplius durat. Et ista distinctio potest optime fieri de creatione activa; quia illa, secundum communem usum nominis, dicit tria prædicta, potius quam productio. — Tunc, ad hujus improbationem (α), cum dicitur quod, si creatio habet quod duret ultra instans, Deus non poterit creaturam annihilare, etc.; — dico quod consequentia non valet, eundo ad prædictum sensum. Si enim creatio, quantum ad omnia quæ dicit, duraret ultra primum instans, consequentia haberet colorem. Nunc autem nullum habet; sed procedit ex falsa imaginatione arguentis, qui putat creationem activam, esse quoddam intervallum inter Deum et creaturam; quod quidem intervallum, si ex ratione sua haberet quod, eo facto quo poneretur in instanti, duraret per tempus, argumentum concluderet; sed nos longe aliter sentimus. Dico enim quod creatio activa, quantum ad aliquid, non durat nisi per instans; sed quantum ad aliquid, durat per tempus; et quantum ad aliquid, est æterna.

Sed si arguens loquitur de productione passiva, dico quod illa durat quamdiu creatura manet; et hoc, quantum ad relationem dependentiæ ad Deum, quam dicit in recto; sed quantum ad inceptionem creaturæ, quam dicit in obliquo, non durat nisi per instans. — Tunc ad argumentum, dico quod, licet

(α) *est*. — Om. Pr.

(β) *fundatum*. — *fundamentum* Pr.

(α) *improbationem*. — Om. Pr.

talis productio vel processio passiva duret per tempus, non tamen sequitur quod creatura sit producta, aut ipsa productio sit necesse esse, aut quod necessario duret per tempus aliquod determinatum, quantumcumque modicum; immo, per nullum tempus necessario durat, quia illa productio non habet tempus suæ durationis præfixum, nisi quantum Deus sibi dat, plus vel minus. Unde non est de ratione ejus durare per horam, nec per dimidiam, nec per dimidium dimidii; immo, dato quocumque tempore, quantumcumque minimo, quo duravit, Deus potuit eam annihilare centies millies ante dimidium illius temporis. Sed tamen, quia non est dare ultimum instans rerum permanentium, ideo, si Deus dat sibi esse per instans, necessario, necessitate consequentiæ, non absoluta (α), dat sibi esse per tempus; sicut est de qualibet substantia. Item, si aliquid movetur, adhuc movebitur. Si tamen teneatur quod Deus posset aliquam rem in instanti producere, et non ultra sibi esse influere, tunc diceretur quod illa productio, sicut et aliæ res creatæ, non habet ex sua ratione quod duret, quantum ad aliquid sui, plus quam per instans; sed potest durare per instans, vel per tempus, sicut Deo placuerit; quia neutrum sibi repugnat.

Sed mirum est quomodo arguens non advertit defectum suarum consequentiarum. Non plus enim valent quam istæ : Si homo vel si motus producitur, durat per tempus necessario; igitur habet necesse esse. Item, quando sic arguit : Productio creaturæ non habet, ex sui natura, quod duret ultra quam per instans; igitur, ex sui natura, habet quod non duret nec durare possit ultra instans. In hoc enim argumento est fallacia consequentis, sicut si arguitur : Animal non habet, ex sui natura, quod sit rationale; igitur, ex sui natura, habet quod non sit rationale, vel quod sit irrationale. Nam in talibus arguitur a negativa ad affirmativam, et a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum.

Ad tertium dicitur quod solum probat quod conservatio et productio differunt quantum ad connotata quæ dicunt in obliquo. Sed non probat quin divina actio, eadem manens, nunc habeat solum rationem productionis vel creationis, scilicet in primo instanti sui effectus, et post habeat rationem conservationis. Et ideo non conceditur quod creare sit conservare, nec econtra, secundum communem usum loquendi. Cujus causa sæpe dicta est.

Ad quartum conceditur quod, proprie loquendo, nulla creatura conservat aliquam substantiam. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 5, art. 1, ad 7um, dicit sic : « Actio corporalis agentis non se extendit ultra motum. Et ideo agens corporale, est instrumentum primi agentis, in eductione formarum de potentia in actum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formæ. Sic enim per motum corporum cœlestium, inferiora conservantur in esse. » — Hæc ille. — Et sicut de agentibus corporeis, ita (α) de incorporeis, scilicet angelis, quæ non agunt in hæc inferiora nisi per motum, ut ipse dicit in multis locis. Dico igitur quod, licet Deus communicet creaturis agere, non tamen proprie communicat eis conservare substantiam. Sed ex hoc non sequitur quod in Deo creatio et conservatio sint res distinctæ, sed solum quod differunt ratione, vel quoad connotata in obliquo : sicut Deus aliquibus creaturis communicat vivere, quibus non communicat intelligere; non tamen ex hoc sequitur quod in Deo aliud sit vivere, et aliud intelligere.

(α) *absoluta.* — *ablata* Pr.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — In quarto loco hujus articuli, respondendum est ad argumenta Aureoli contra quartam conclusionem. Et

Ad primum quidem, dicitur quod non est de ratione productionis, in quantum hujusmodi (β), habere duos terminos reales, aut proprie terminum a quo exclusum virtute productionis, nisi ubi productio est cum motu aut mutatione. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 1, ad 11um : « Illud, inquit, quod fit ex nihilo, dicitur fieri, quando factum est, non secundum motum (γ) qui est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Hæc enim duo in genere naturali considerantur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum; quorum alterum tantum est in creatione proprie. » — Hæc ille. — Et art. 2, ad 2um : « In generatione, inquit, in qua fit aliquid secundum partem suæ substantiæ, est aliquid commune subjectum privationi et formæ. Et ideo, sicut ibi accipitur proprie terminus, sic et ibi accipitur proprie transitus; quod in creatione non est. » — Hæc ille. — Dico tamen quod, accipiendo large terminum a quo pro opposito, vel carentia aut non exsistentia rei productæ, et terminum ad quem pro illo quod producitur, concedendum est quod in omni productione temporali sunt tales duo termini, ubi scilicet aliquid noviter et ex tempore producitur. Nam, loquendo de productione æterna, qualis est divinarum personarum, vel de creatione quam ponit Avicenna et sui sequaces, illa maxima nullum colorem aut apparentiam veritatis habet.

Tunc ad argumentum, dico quod id quod creatur, fit ex nihilo per se, et non per accidens. Unde san-

(α) *ita.* — *aut* Pr.
(β) *hujusmodi.* — *hujus* Pr.
(γ) *motum.* — *modum* Pr.

ctus Thomas, ibidem, art. 1, ad 16um : « Si *ex*, inquit, nominet causam, non fit aliquid ex opposito, nisi per accidens, scilicet ratione subjecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito per se; unde etiam privatio dicitur esse principium fiendi, non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo aliquid fit ex nihilo per se, si ly *ex* dicat ordinem, ut sit sensus : Aliquid fit ex nihilo, et post nihil. Unde, secundum quod ipse dicit, ibidem, ad 7um : « Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anselmum, in suo *Monologio* (cap. 8). Nam negatio importata in nihilo, potest negare præpositionem *ex*, vel includi sub præpositione. Si autem neget præpositionem, adhuc potest esse duplex sensus. Unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum præpositio, immo etiam verbum, ut sic dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia non fit; sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur; et sic de Deo posumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit (α); quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum maneat affirmatum, et negatio solum feratur ad præpositionem, ut ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non præexsistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari de nihilo, quia non habet suæ tristitiæ causam; et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero præpositio includat negationem, tunc est duplex sensus : unus verus, et alter falsus. Falsus quidem, si præpositio importet habitudinem causæ; non esse enim, nullo modo potest esse causa entis. Verus autem est, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo, quia fit post nihil; quod etiam verum est in creatione. » — Hæc ille. — Patet igitur quomodo fit aliquid ex nihilo per se.

Tunc ad primam hujus improbationem, dicitur quod ex opposito fit aliquid per se, si ly *ex* dicat ordinem; non autem si dicat causam. Et cum hoc improbatur, quia tunc unum oppositum convertitur in aliud; — negatur consequentia; sed solum sequitur quod unum oppositum sit post aliud. — Nec iterum valet secunda improbatio. Non enim omne quod fit per se ex aliquo, fit ex eo ut ex subjecto, nisi ly *ex* dicat causam. Et ideo responsio quam arguens recitat, bona est, et secundum mentem sancti Thomæ, ut patet.

Tunc, cum illa responsio improbatur, dico ad primam improbationem, quod non ubicumque est talis ordo, requiritur aliquid commune substratum proprie utrique illorum inter quæ est ordo, nisi sit ordo realis, qualis non est inter ens et non ens. Dico tamen quod, in proposito, est aliquid commune secundum imaginationem. Unde sanctus Thomas, ubi supra, art. 2, sic dicit : « In qualibet mutatione requiritur quod sit idem aliquid commune utrique termino mutationis. Si enim termini mutationis oppositi, in nullo eodem convenirent, non posset ibi notari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus, designatur aliquid idem se habere aliter nunc et prius. Et etiam ipsi mutationis termini, non sunt incontingentes; quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini; nisi (α) in quantun referuntur ad idem; nam duo opposita, si ad diversa referantur, contingit esse simul. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subjectum, actu exsistens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione, et augmento, et diminutione, et loci mutatione; nam in omnibus his motibus, subjectum unum et idem, actu exsistens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subjectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum; sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter; formæ enim substantialis et privationis subjectum, est materia prima, quæ non est ens actu; unde nec generatio nec corruptio, proprie dicuntur motus, sed mutationes quædam. Quandoque vero non est aliquod subjectum commune, nec actu, nec potentia exsistens; sed est idem tempus continuum, in cujus prima parte est unum oppositum, et in secunda aliud; ut cum dicimus, hoc fieri ex hoc, id est, post hoc; sicut ex mane fit meridies. Sed hoc non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subjectum eorum quæ in tempore aguntur. In creatione autem, non est aliquid commune aliquo prædictorum modorum. Neque enim est commune subjectum actu exsistens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum, tempus non erat. Invenitur tamen aliquod subjectum esse, secundum imaginationem tantum, prout imaginamur unum tempus commune, dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita etiam, ante principium mundi, non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari. Et quantum ad hoc, creatio, secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis; sed solum secundum (β) imaginationem quamdam, non proprie, sed similitudinarie. » — Hæc ille. — Patet igitur quod non semper, ubi ex hoc fit hoc, et ly *ex* dicit ordinem, oportet ponere aliquam rem substratam illi quod tollitur et illi quod ponitur, vel, ut verius loquamur, substratam utrique oppositorum, quia in creatione nihil tollitur; sed sufficit

(α) *quia omnino non fit*. — Om. Pr.

(α) *nisi*. — Om. Pr.
(β) *secundum*. — Om. Pr.

continuitas temporis veri aut (α) imaginarii, in cujus una parte (β) sit unum oppositorum, et in alia sit reliquum.

Ad confirmationem ibidem factam, patet per idem; quia mane et meridies non succedunt sibi, nisi modo prædicto.

Ad aliam impugnationem, dico primo, quod ibi non est proprie transitus, nec terminus, sed successio imaginaria; et ideo non requiritur ibi subjectum aliquod, in quo sibi succedant nihileitas et entitas. Dico secundo, quod ponentes distinctionem inter essentiam et esse actualis exsistentiæ, dicerent quod lapis prius fuit nihil, et postea fuit ens, id est, actuale exsistens. Et cum dicitur quod realitas lapidis nunquam fuit sub nihilo, etc.; — dico quod, si realitatem lapidis vocet essentiam lapidis et ejus quidditatem, tunc conceditur quod realitas lapidis fuit sub nihilo exsistentiæ, vere vel imaginarie. Si autem realitas sumatur pro exsistentia actuali, conceditur quod illa exsistentia, vel esse actualis exsistentiæ, nunquam fuit sub nihilo sibi opposito, scilicet nihileitate exsistentiæ. Et cum dicitur quod unum oppositum non est sub alio; — dico quod verum est, sed non ad propositum. Quia nihileitas essentiæ opponitur solum essentiæ lapidis, non autem nihileitas exsistentiæ : quia essentia lapidis abstrahit ab exsistentia et a non exsistentia, vel ab esse et a non esse; nec unum plus ei opponitur quam aliud.

Ad aliam improbationem, dicitur quod, cum mundus fiebat ex nihilo, ibi non erat proprie transitus, nec terminus a quo, nisi imaginatione, modo prædicto; nec erat ibi ordo realis, nec prioritas aut posterioritas realis.

Sciendum tamen quod moderni, puta Gregorius et Adam, citius expediunt se de primo argumento Aureoli. Gregorius siquidem (dist. 1, q. 2), ad istud dicit quadrupliciter. Primo, dicit quod, « cum dicimus aliquid fieri ex nihilo, ly *ex* est nota materiæ. Sed hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod sit nota materiæ constitutive, sic quod per illam enunciationem detur intelligi quod ex nihilo, id est, ex eo quod est penitus nihil, quasi ex materia fiat aliquid, ac si ipsum nihil sit aliquid exsistens, ex quo possit aliquid fieri; sicut dicimus quod ex farina fit panis. Et in isto sensu, propositio est falsa. Alio modo, ut sit nota materiæ, sed negative, ut scilicet negetur omnis materia; ita quod, cum dicimus factum ex nihilo esse aliquid, intelligamus quod aliquid factum est, sed non est unde sit factum. Patet autem quod secundum hunc sensum, ratio in nullo procedit, nec confirmatio; sed tantum contra primum sensum, quem non damus. » — Secundo, dicit quod « hic terminus, nihil, potest in enunciationibus dupliciter teneri, scilicet : syncategorematice, et categorematice. Primo modo, æquivalet, in significando, huic complexo, nullum ens. Secundo modo, huic complexo, non ens, aut huic, quod non est. Et secundum hanc diversam acceptionem ejus, multum diversantur multæ propositiones in veritate, et falsitate, et aliis conditionibus earumdem. Nam, si dicatur, Nihil potest corrumpere Deum, et ly *nihil* stet primo modo, idem valet quod hæc propositio, Nullum ens potest corrumpere Deum; et sic erit propositio universalis negativa, et vera. Si vero teneatur secundo modo, tunc æquivalet huic, Non ens, seu illud quod non est, potest corrumpere Deum; et sic est indefinita affirmativa falsa. Consimiliter, distinguendum est de istis : Nihil potest satiare avarum, Nihil docuit me volare, et similibus. » — Tertio, dicit quod, « cum dicunt philosophi, Nihil fit ex nihilo, secundum ipsos ly *nihil* non potest teneri in subjecto et prædicato categorematice. Tunc enim esset sensus quod non ens fit ex non ente; quod utique, secundum illos, falsum est. Volunt igitur quod teneatur in subjecto syncategorematice. In prædicato autem, potest teneri categorematice; et tunc est sensus : Nullum ens fit ex non ente. Potest etiam teneri syncategorematice; et tunc est sensus : Nullum ens fit ex nullo ente. Et utroque modo, secundum ipsos, est propositio vera. Secundum nos autem, in secundo sensu est falsa, et ejus opposita est vera, scilicet : Aliquod ens fit ex nullo ente; ita quod æquivaleat huic copulativæ : Aliquod ens fit, et ipsum ex nullo ente fit, seu non fit ex aliquo ente. » Quarto, dicit quod isto modo concedendo quod aliquid fit ex nihilo, quærentibus an fiat ex nihilo per se, vel per accidens, dici debet quod « quæstio est impertinens, eo quod procedit ac si ly *nihilo* teneretur categorematice, et esset propositio mere affirmativa. Non autem est sic; immo, est copulativa, pro una parte negativa, etsi non formaliter, tamen æquivalenter. Affirmatur namque quod aliquid est factum; et negatur esse ex aliquo per se, vel per accidens. Posset tamen concedi sic quærenti, quod aliquid fit ex nihilo per se et per accidens, id est, ex nullo ente, nec per se, nec per accidens ». — Hæc Gregorius, et valde bene.

Adam autem, in prima quæstione quarti, brevius dicit, quod scilicet omnia argumenta ista procedunt ex falsa imaginatione. Imaginantur enim quod nihileitas esset aliquid quod deberet tolli; et non sic est. Sed illud quod modo est aliquid, prius non fuit aliquid; et immo, est aliquid, non quod aliquid sit substratum aliquitati et nihileitati. Quidquid autem addit de repugnantia ex terminis per se secundo modo, totum est materiale dictum; et totum procedit ex falso intellectu propositionis veræ per se secundo modo. Deus enim de tota sua omnipotentia non posset falsificare propositionem veram per se. — Hæc ille.

(α) *aut.* — *autem* Pr.
(β) *parte.* — *per se* Pr.

Ad secundum principale dicendum quod utraque responsio ibidem data, bona est. Nec ulla earum sufficienter improbatur. Non quidem prima : quia non est verum, quod in prima ejus improbatione assumitur, scilicet quod, qualemcumque ordinem dicat ly *ex*, semper istæ æquipolleant, Hoc fit hoc, Ex hoc fit hoc; nam nullus diceret quod martius fiat aprilis; conceditur tamen quod ex martio fiat aprilis. Unde Commentator, 5. *Metaphysicæ*, comm. 29, facit magnam differentiam inter illum modum quo aliquid transmutatur in aliud, et illum modum quo aliquid fit post aliud; in signum quod secundus non infert primum, nec sequitur : ex hoc fit hoc, igitur hoc fit hoc, vel transmutatur in hoc. Unde, ibidem, sic ait : « Omnes intentiones quæ significantur per hanc præpositionem *ex*, includuntur in duobus modis. Quorum unus est in quolibet duorum quorum alterum transmutatur in alterum; transmutatum enim dicitur esse ex eo de quo transmutatur. Materia igitur transmutatur ad compositum et ad formam; et compositum etiam transmutatur ad materiam; et totum transmutatur ad partes, apud suam corruptionem, et generationem partium; et partes transmutantur ad totum, apud generationem totius. Secundus autem sensus, successive dicitur. Res autem quæ sequuntur se ad invicem, dicuntur ex se invicem. Sed ista præpositio *ex* significat, in hoc loco, idem quod *post.* » — Hæc ille. — Patet igitur quod ad hoc quod aliquid dicatur esse ex aliquo, sufficit quod sequatur illud, et non oportet quod alterum fiat, proprie loquendo, reliquum, ut arguens vult. Si autem respondens instet, dico quod sicut ipse concedit istam, Martius fit aprilis, Dies fit nox; ita concedam sibi istam, Nihil fit aliquid, id est, post nihil. Sed ex ista nihil potest inferre contra nos; quia impropria est, sicut sua, Dies fit nox. Et omnia quæ arguit contra nos, arguemus contra eum. — Confirmatio similiter quam arguens facit, nulla est; quia non arguit de primo modo acceptionis hujus quod dico *ex aliquo*. — Causa similiter quam assignat illius æquipollentiæ, non valet; quia falsum est quod ly *ex* semper importet habitudinem termini mutationis ad alium terminum, licet importet habitudinem, realem vel rationis, prioris ad posterius. Illa autem habitudo non requirit subjectum commune, sed commune tempus, reale vel imaginatum. Verumtamen addo prædictis, quod, concessa, in proposito, æquipollentia prædictorum, scilicet, Ex nihilo fit lapis, et, Nihil fit lapis, ista propositio, Nihil fit aliquid, vel hujusmodi, potest uno modo concedi; non quod nihileitas vertatur in aliquitatem sibi oppositam, sed quia essentia lapidis, quæ prius erat nihil in genere exsistentium, postea est aliquid in genere illo.

Secunda similiter responsio (α), male impugnatur. Unde, ad primam ejus impugnationem, dico quod, cum dicitur quod creatura est ex nihilo, nihil (α) potest negare solam præpositionem, ut superius dictum est, in simili, de ista, Hic tristatur de nihilo. Nec tamen illo modo conceditur quod Filius Dei sit de nihilo, vel productus de nihilo; quia negatio non solum negat ly *ex* ut dicit habitudinem materiæ, immo ut dicit habitudinem habentis qualemcumque conditionem materiæ. Licet autem Filius Dei non sit ex aliqua materia, tamen est productus (β) ex substantia Patris, quæ habet aliquam de conditionibus materiæ, scilicet : quia non solum est in Filio genito, sed in alia persona, scilicet in Patre. Creatura autem non fuit creata ex aliqua materia, nec ex aliquo habente conditionem materiæ, scilicet quod præesset in aliquo; quia nihil quod sit in creatura formaliter, præcessit ejus productionem, nec fuit in aliquo alio. — Illud autem quod additur in argumento, de Anselmo, facit pro nobis in parte : quia ipse dicit quod, sicut idem homo prius ens pauper, postea fit dives, ita creatura prius nihil exsistens, fit actu exsistens; quod est conforme aliquibus supradictis. — Cum autem dicit arguens, quod Anselmus ponit aliquem ordinem, etc.; — concessum est prius, quod illa præpositio *ex* potest includere negationem, et includi ab ea. Primo modo, signatur ordo ad nihil. Secundo modo, signatur nihileitas ordinis. Unde utroque modo concedi potest illa propositio, Creatura ex nihilo facta est. Et in sensu quo signatur ordo ad nihil, dictum est prius, quod non sequitur, Ex hoc fit hoc, igitur hoc fit hoc, nisi consequens improprie intelligatur. Et dato quod sequeretur, nondum argumentum sufficienter improbat istam, Nihil fit aliquid; immo, Anselmus eam videtur concedere, ut patet ex allegatis per arguentem.

Ad tertium principale, negatur antecedens. Nec probatio valet; non enim contradictionem implicat, id quod est, reduci in nihilum. — Et cum dicitur quod in nullo genere oppositionis, etc.; — dico quod ens sumptum ab esse exsistentiæ, opponitur contradictorie nihilo exsistentiæ; et ens sumptum ab esse essentiæ, opponitur nihilo essentiæ. Dico igitur quod essentia, quæ est ens secundo modo, potest reduci in nihil sibi non oppositum; licet ens exsistentiæ non possit reduci in nihil exsistentiæ, nisi per accidens, ratione substrati, scilicet essentiæ, quæ, sive habeat actum essendi vel exsistendi, sive non, semper tamen remanet ens, prout ens sumitur ab esse essentiæ, et significat essentiam reponibilem in prædicamento. Unde, sublato actu essendi, essentia, quæ prius fuerat ens vel aliquid primo modo, fit nihil illo modo; licet remaneat ens aliquo modo, scilicet in esse intelligibili, vel ens in potentia, non

(α) *responsio.* — *et non* Pr.

(α) *nihil.* — *nemo* Pr.
(β) *productus.* — *productio* Pr.

quidem proprie passiva, sed in potentia activa Dei.

Ad quartum dicitur quod, cum lapis fit totaliter de nihilo, vel cum mundus creatus fuit de nihilo, virtute illius productionis factum est illud quod omnino nihil erat per prius in esse exsistentium extra Deum. Nec tamen sequitur quod nihil, abstractive dictum, sit conversum in ens; sed bene (α) sequitur quod res quæ prius nihil erat in actu, modo est aliquid actu.

Et ad hujus improbationem, dicitur quod dicentes lapidem, qui prius erat purum nihil, etc., intelligunt quod lapis erat omnino nihil in genere exsistentium; nec erat ibi aliquid ultra tale nihil, exsistens in actu, et de quo posset dici, hoc est actu. Erat autem ultra nihileitatem, quæ est carentia actualis exsistentiæ, essentia in esse essentiæ; quæ, absolute considerata, ut natura vel quidditas, est substrahibilis nihileitati exsistentiæ et aliquidditati exsistentiæ, hoc est, ipsi esse vel non esse actualis exsistentiæ. Et ipsa, secundum se, semper est aliquid in genere essentiarum, et in esse intelligibili, et in potentia activa Creatoris, licet non in esse reali actuali, ut declarant Henricus, et Godofridus, et Bernardus de Gannato. Et sic non sequitur quod unum oppositum, abstracte sumptum, sit conversum in aliud, puta nihileitas in aliquidditatem, vel non esse in esse sibi oppositum; sed essentia, quæ prius non habebat esse actu, modo habet esse actu.

Et cum dicitur quod tunc lapis non est factus ex puro nihilo; — dico quod non est factus ex puro nihilo in genere entium vel essentiarum, sed ex puro nihilo in genere exsistentium actu vel in potentia passiva extra Deum. Nam, antequam mundus esset, vel crearetur mundus, erat mundus. Et erat id quod nunc est, non in actuali exsistentia, nec in potentia activa vel passiva creaturæ; sed in potentia activa Dei, et in esse intelligibili, et secundum suam absolutam considerationem; item, in potentia logicali, quæ est non repugnantia terminorum; non enim repugnabat rosæ esse substantiam, esse corpus, esse florem. Et ideo conceditur quod rosa, ab æterno, erat substantia, corpus, flos; non actu, sed in potentia. Ideo non sic erat omnino nihil sicut (β) chimæra, cui repugnat esse actu. Sicut enim dicit Augustinus, 1ª *Homilia super Joannem*, dans exemplum de hoc, sic ait: *Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam. Si enim in arte non haberet arcam, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non sit (γ) ipsa arca quæ videtur (δ) oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter exit. Ecce facta est in opere; nunquam destitit esse in arte. Et illa in opere facta est, et illa manet quæ in arte est; nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quæ in arte est, potest alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere, non est vita; arca in arte, est vita; quia vivit anima artificis, ubi sunt omnia ista antequam proferantur. Sic ergo, fratres charissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; quæ hic fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt; sed quidquid factum est, vita est in illo. Terram vides, est in arte terra; cœlum vides, est in arte cœlum; solem et lunam vides, sunt ista in arte; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt.* — Hæc ille.

Ex quo patet quod, secundum illum modum loquendi Augustini, idea terræ dicitur terra invisibilis et intelligibilis; et sic de ideis cæterorum. Cui concordat sanctus Thomas, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, ubi dicit quod intellectum in intelligente, est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum, Verbum Dei, quod est Deus intellectus; sicut verbum lapidis in intellectu, est lapis intellectus. Ibidem etiam dicit quod, licet hæc sit falsa, Homo est verbum, tamen hæc potest esse vera, Homo intellectus est verbum. Ex quo patet quod omnis essentia, antequam creetur, habet esse essentiæ intelligibilis in Deo. Et ideo, antequam mundus fieret, erat (α) in Deo lapis intellectus, et essentia rosæ intellecta; et sic de cæteris. Essentia enim, vel quidditas, non est aliud quam illud quod importat ratio alicujus. Et quia ratio cujuslibet rei est æterna in Deo; ideo quælibet essentia æternaliter est essentia vel quidditas. Esse enim essentiam, vel quidditatem, non est aliud quam habere rationem veram, non fictitiam, in intellectu alicujus vere intelligentis.

Item, sanctus Thomas, in illo *Quodlibeto*, quo quærit, An senarius numerus, quo creaturæ omnes dicuntur esse perfectæ, sit Creator vel creatura, etc. (*Quodl.* 8, q. 1, art. 1), sic ait: « Triplex est consideratio alicujus naturæ. Una est, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc vel in illo lapide. Alia vero, est consideratio alicujus naturæ secundum suum esse intelligibile; sicut natura lapidis, prout est in intellectu. Tertia vero, est consideratio naturæ absolutæ, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cujuslibet alterius, quantum ad ea tantum quæ per se competunt illi naturæ. Harum quidem considerationum duæ semper uniformiter eumdem ordinem servant. Prior enim est consideratio alicujus naturæ absolutæ, quam consideratio ejus secundum esse quod habet in singularibus. Sed tertia conside-

(α) *bene.* — *totum* Pr.
(β) *sicut.* — *fuit* Pr.
(γ) *sit.* — Om. Pr.
(δ) *in.* — Ad. Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.

ratio naturæ, quæ est secundum esse quod habet in intellectu, non semper habet eumdem ordinem ad alias considerationes. Consideratio enim naturæ secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus, sequitur utramque aliarum considerationum. Hoc enim ordine, scibile præcedit scientiam, et sensibile sensum; sicut movens motum, et causa causatum. Sed consideratio naturæ secundum esse quod habet in intellectu causante rem, præcedit alias duas considerationes. Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipsa natura seu forma artificiati, in se considerata, est posterior intellectu artificis; et per consequens, etiam arca sensibilis, quæ talem formam vel speciem habet. Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas. Unde uniuscujusque naturæ prima consideratio, est secundum quod est in intellectu divino; secunda vero consideratio, est ipsius naturæ absolutæ; tertia vero, secundum quod est in rebus ipsis, vel in mente angelica; quarta, secundum esse quod habet in intellectu humano. Et ideo Dionysius, 11. cap. *de Divinis Nominibus,* hunc ordinem assignat : quia primo inter omnia est ipse substantificator (α) rerum Deus; postea vero, ipsa dona Dei, quæ creaturis exhibet, universaliter et particulariter considerata, ut per se pulchritudinem, per se vitam, quam dicit esse donum ex Deo proveniens, id est, ipsam naturam vitæ; deinde ipsa participantia (β), universaliter et particulariter considerata, quæ sunt res in quibus natura habet esse. In his igitur, semper id quod est prius, est posterioris ratio; et remoto posteriori, remanet prius; non autem econtra. Et inde est quod hoc quod alicui naturæ competit secundum absolutam considerationem, est ratio quare competit naturæ alicui secundum esse quod habet in singularibus; et non econtra. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis; et non econtra. Unde, dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc naturæ humanæ rationalitas competeret. Similiter etiam, intellectus divinus est ratio naturæ absolute consideratæ, vel in singularibus; et ipsa natura absolute considerata, vel in singularibus, est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius. Possunt ergo verba Augustini intelligi de senario dupliciter. Uno modo, ut per senarium intelligatur ipsa natura senarii absolute, cui primo et per se competit perfectio; quæ quidem est ratio perfectionis eorum quæ senarium participant. Unde, remotis omnibus quæ numero senario perficiuntur, adhuc perfectio naturæ senarii competeret. Et hoc modo senarius nominat naturam creatam. Alio modo, potest intelligi senarius secundum esse quod habet in intellectu divino; et sic ejus perfectio est ratio perfectionis in creaturis inventæ, quæ secundum senarium sunt conditæ; quibus etiam remotis, in prædicto senario perfectio remaneret. Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturæ in Creatore, quæ est idea senarii; et est idem secundum rem, quod divina essentia, tantum ratione differens. » — Hæc ille. — Et statim, ad 1um, sic dicit : « Remotis omnibus creaturis, quæ sunt perfectæ in senario dierum, non dicitur quod perfectio remaneret in senario numero, quasi senarius aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura exsistente; sed quia, remoto omni esse creaturæ, remanet absoluta consideratio naturæ senarii, prout abstrahit a quolibet esse; et sic attribueretur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus, adhuc remanet rationabilitas attribuibilis naturæ humanæ. » — Hæc ibidem. — Et, ad 3um, sic dicit : « Non est intentio Augustini dicere quod, si cœlum et terra transeant et cæteræ creaturæ, quod senarius maneat secundum aliquod esse creatum; sed quia, si omnes creaturæ deficiant ab esse, remanebit adhuc natura senarii, prout abstrahit a quolibet esse hujusmodi, quod ejus (α) perfectioni competit; sicut et natura humana remanebit talis, quod ei competet rationabilitas. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, ante creationem mundi, quælibet quidditas, quæ post creata fuit, habebat esse in intellectu divino, per suam ideam; et quod cuilibet tali naturæ, secundum suam absolutam considerationem, competebat omne prædicatum quod per se consequitur eam. Talis ergo natura, antequam habeat esse in rerum natura, per productionem vel creationem, est omnino nihil, prout nihil opponitur enti quod dicit actum exsistendi extra causam suam; sed non erat nihil, prout opponitur enti quod dicit quidditatem vel naturam in se, vel dicit actum essendi in intellectu divino, vel in potentia productiva Dei. Et sic patet quomodo lapis factus est de nihilo, et quomodo non sequitur quod nihileitas sit conversa in entitatem; sed solum quod quidditas, quæ non habebat esse extra causam suam, vel extra divinum intellectum, postea habuit esse actu extra Deum.

Item, Dominus Albertus, in Logica sua veteri, *Tractatu de Postprædicamentis,* cap. 9, sic dicit : « Res de quibus est affirmatio et negatio, dupliciter sunt, scilicet in esse, et in ipsa rerum ordinabilitate. Et hoc est manifestum per Avicennam, et Algazelem, et Alpharabium, dicentes, sicut et verum est, quod quando prædicatum concipitur in ratione subjecti, talis propositio vera est, sive re exsistente, sive non exsistente. Sive enim homo sit et animal, sive non sit homo et animal, hæc semper est vera, Homo est animal, et hæc, Animal est animatum sensibile, et vivum, et (β) substantia. Et ideo sequi-

(α) *substantificator.* — *substantificatarum* Pr.
(β) *participantia.* — *particularia* Pr.

(α) *ejus.* — *ei* Pr.
(β) *et.* — *est* Pr.

tur : Homo est animal, et animal est vivum, et vivum est substantia ; ergo homo est substantia. Sed si ulterius inferatur : Substantia est ens, igitur homo est ens, dicunt quod non sequitur ; quia ens, vel esse, accidit homini et animali, et non per se clauditur in intellectu eorum. Cum enim dicitur, Homo est animal, sufficit, ad veritatem propositionis, substantialis ordinatio prædicati ad subjectum. Cum autem additur, Animal est ens, et ens non est de ratione animalis vel hominis, non erit ibi ordo substantialis unius ad alterum ; et ideo, si animal est ens, vel homo est ens, oportet quod sit ens actu, et hoc est contra hypothesim ; posuimus enim quod non sit homo. Ordinabilitas autem rerum in prædicatum et subjectum, æqualiter convenit rebus exsistentibus, et non exsistentibus, dum non sint incompossibiles ad exsistendum. Et ideo, ante mundum, hæc propositio, Mundus est mundus, fuit, in ipsa rerum ordinabilitate, vera ; et similiter hæc, Homo est animal. Et si quæratur in quo fuit illa rerum ordinabilitas, quando non erant res ; — dicendum est quod fuit in ipsis rerum rationibus. — Si autem de illis rationibus ulterius quæratur ; — dicendum est quod fuerunt in sapientia creantis, et causantis, et ordinantis. — Si autem ulterius inferatur quod in sapientia primi intellectus fuerunt ut unum, et non ut ordinatum unum ad alterum ; — dicendum quod res in sapientia primæ causæ dupliciter considerantur, scilicet : ut res consideratæ et producendæ ; vel ut intellectus quo intelliguntur. Et primo quidem modo, possibiles sunt ad pluralitatem et ordinem ; non quidem in actu ordinantis, sed ad ordinem qui est in ordinabilibus. Et hoc modo possibile est veritatem esse de ipsis ; et enunciabiles sunt ad veritatem, quamvis nunquam fiat enunciatio. Et sic enunciabile ad rem reductum, et similiter propositio, possunt esse ab æterno ; et tamen unum solum est actu ab æterno. — Et si quæritur utrum tale sit creatum, vel increatum ; — dicendum quod est creabile, et non creatum, secundum rerum ordinem. Et quamvis hoc sit in Creatore ; tamen ratione differt a Creatore, quia Creator non est creabilis, nec creatus. — Si autem quæ sunt in intellectu creantis, accipiantur ut intellectus, cum Creator non intelligat nisi seipso, tunc verum est quod res in Creatore sunt per modum Creatoris ; et nec sunt unum, nec multa, nec ordinata, nec inordinata ; sed sunt idem quod ipse. Et hæc est Avicennæ doctrina, quæ concordat cum Porphyrio, qui dicit quod, nulla specie animalis exsistente, potest intelligi substantia animata sensibilis. Et constat quod non loquitur de intellectu intelligentis ; quia sic nihil diceret ; quia, si nulla est species animalis, nullus homo erit intelligens. Sed loquitur de intellectu intelligibilis (α) ; quia, secundum naturæ ordinem, nulla specie animalis exsistente, adhuc, quantum in se est, intellectualiter manet substantia animata sensibilis. » — Hæc ibi in forma.

(α) *intelligibilis.* — *intelligibili* Pr.

Item, idem, in Commento super Porphyrium, in *Tractatu de communibus differentiis et convenientiis quinque universalium*, cap. 8, quod est de communibus et propriis differentiæ et (α) speciei, sic dicit : « Habitudo ista, quæ est particularis ad universale essentiale, perpetua est, sive sit totum esse, ut species, sive sit pars essentiæ, ut differentia. Et ideo dicunt Avicenna et Algazel, quod semper hæc est vera, Socrates est homo, et, Homo est animal, et, Animal est substantia, et omnis illa propositio in qua prædicatum est de ratione subjecti et clauditur in intellectu ejus. Si quis autem sic inferat : Homo semper est animal, vel, Animal semper est substantia ; et esse hominem, vel animal, vel esse substantiam, non diminuit ab esse, sicut cum dicitur, homo mortuus ; igitur, si semper homo est animal, homo semper est ; patet quod non sequitur, et est ibi fallacia secundum quid ad simpliciter. Quia, cum dicitur, Homo semper est animal, hoc quod dico *semper* non dicit nisi sempiternitatem habitudinis subjecti ad prædicatum, et conclusio infertur ac si dicat sempiternitatem simpliciter. Hujus tamen consequentiæ aliam causam dicunt Avicenna et Algazel. Dicunt enim has esse per se, Homo est homo, et, Homo est animal, et, Homo est substantia ; et semper esse veras, propter causam quæ dicta est, quia scilicet prædicatum clauditur actu et intellectu in subjecto. Si autem inferatur, Homo est substantia, igitur homo est, dicunt non sequi ; quia id quod est, actu est ; et hoc accidit. Accidit enim esse actu ei quod dicitur, Homo est substantia ; quia, sive homo sit actu, sive non sit actu, hæc semper est vera, Homo est substantia. » — Hæc ille.

Item, in Commento super *Prædicamenta*, exponens illud Philosophi, *Destructis primis substantiis, impossibile est aliquid aliorum remanere* (*tract.* 2, cap. 4), dicit : « Superiora, esse actuale secundum naturam non habent, nec esse perfectum ultima perfectione, nisi in individuis, quæ sola perfectum esse in natura attingunt. Ad quod, omnia quæ sunt in genere et specie, esse habent in potentia, et indeterminatum, et confusum, et fluidum, quousque illud attingant. Et ideo, illis non exsistentibus, nihil aliorum habet esse actuale et in natura determinatum. » — Item, post : « Priora secundum naturam, non destruuntur, ut priora, destructis sequentibus posterioribus, secundum esse priorum. Et sic, destructis individuis, remanet esse eorum quæ priora sunt natura individuis ; et destructis speciebus, remanet esse eorum quæ speciebus priora sunt secundum illud esse quo priora sunt eis. Hoc autem est esse intellectuale, quo sunt

(α) *et.* — Om. Pr.

genera et species; et non est esse actuale perfectum in natura. Quoad hoc enim destruuntur, destructis primis; quia tale esse non habent nisi in primis. Et tale esse, est esse simpliciter; et omne aliud, est esse secundum quid. » — Hæc Albertus.

Apparet igitur, prima facie, quod, licet nulla essentia creata fuerit ens ab æterno, loquendo de ente prout dicit actum essendi vel actualem exsistentiam, tamen quælibet essentia semper fuit id quod nunc est essentialiter et per se : puta quod homo semper est homo, semper est animal, semper est corpus, semper est substantia, semper est essentia, vel ens quod dicit essentiam. Et hoc secundum mentem Alberti, et multorum aliorum; cujus etiam opinionis videtur esse sanctus Doctor.

Si tamen illa positio non placet, teneatur quod tenet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 5, ubi sic arguit : « Omnia quæ a Deo sunt facta, dicuntur esse Dei creaturæ. Creatio autem terminatur ad esse; prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in libro *de Causis*. Cum igitur quidditas rei sit præter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio (ad 2um) : « Ex hoc ipso, inquit, quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia, antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia. » — Hæc sanctus Thomas. — Et puto quod ista secunda via est securior. Nec tamen alia via est erronea, nec errori proxima, nisi pro quanto videtur ponere quod essentia habeat aliquod esse, et non a Deo. Sed hoc non debet movere. Quia, sicut dicit Henricus, et bene, meo judicio, essentia habet duplex esse, scilicet esse essentiæ, et esse exsistentiæ; et quodlibet istorum habet a Deo; sed primum habet a Deo ut est causa exemplaris, dans per suum intelligere esse intelligibile et quidditativum cuilibet essentiæ; secundum autem esse dat, ut est causa efficiens; et sic non sequitur quod creatura habeat aliquod esse quod non sit a Deo, sed solum quod non dicitur creari quantum ad primum, sed quantum ad secundum esse. Item, quia, ut supra tactum est, esse possibile, esse intelligibile, esse quidditativum, cum non sit esse nisi secundum quid, non est per creationem; sed sufficit quod sit per intellectionem divinam, in genere causæ formalis.

Posset tamen brevius dici ad argumentum, quod ista consequentia non valet : Lapis, ante sui creationem nihil omnino erat, et post sui creationem est aliquid; ergo (α) purum nihil conversum est in ens. Sed solum sequitur (β) quod res quæ prius non fuit aliquid, postea est aliquid. — Et si dicatur : Lapis prius non fuit aliquid; ergo tunc fuit nihil; — negatur consequentia; quia aliud est affirmare lapidem esse nihil, et aliud est (α) negare ipsum esse aliquid. Conceditur tamen quod nihil fuit lapis, id est, nullum ens fuit lapis; ut sit universalis negativa, et non sit affirmativa de subjecto infinito. Similiter, conceditur quod lapis nihil fuit, id est, lapis nullum ens fuit; ut ista similiter sit negativa. Hoc enim quod dico *nihil* aliquando accipitur in virtute hujus complexi *nullum ens;* et sic sunt duæ dictiones, sicut hoc quod dico *omne ens.* Aliquando vero est una dictio, vel nomen infinitum, sicut hoc quod dico *non ens.* Sed prima solutio realior est, dummodo intelligatur.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco contra eamdem conclusionem inducta sunt, dicitur negando majorem. Nam non omne quod est factum, potest aliquando non esse per potentiam passivam sibi intrinsecam; licet possit non esse per potentiam extrinsecam. — Et ad ejus probationem, dicitur quod ista est falsa, Omne incorruptibile, est ingenitum; sumendo *incorruptibile* pro illo quod habet potentiam ut semper sit, et non habet potentiam ad non esse; et sumendo *ingenitum* pro non producto. Ad illum sensum negatur ista, Omne incorruptibile, est ingenitum. Nam, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 9, art. 2, et 2. *Contra Gentiles*, in multis locis, substantiæ separatæ quæ non habent materiam, et corpora cœlestia quæ non habent materiam subjectam privationi, non habent potentiam ad non esse. Si autem accipiatur *corruptibile* vel *potens non esse* pro re quæ potest a Deo redire in nihilum per potentiam extrinsecam, et eodem modo opposita, in proportionabili significatione, tunc conceditur major, scilicet, Omne factum potest aliquando non esse. Et in eodem sensu negatur minor, qua dicitur, Nullum perpetuum, vel æternum a parte post, potest aliquando non esse. Et conceditur sua opposita, scilicet quod perpetuum potest aliquando non esse. — Et ad probationem minoris, dico quod, sicut ista, Prædestinatus potest damnari, non ponitur sic in esse, Prædestinatus damnatur; nec ista, Album potest esse nigrum, ponitur sic in esse, Album est nigrum. Sed prima ponitur sic in esse, Iste damnatur, demonstrando per ly *iste* aliquem de quo vere dicitur quod est prædestinatus; secunda sic, Hoc est nigrum, demonstrando per ly *hoc* aliquod vere album. Et similiter, ista, Perpetuum potest aliquando non esse, ponitur sic in esse, Hoc aliquando non erit, demonstrando aliquem angelum, vel animam rationalem, vel cœlum. Et constat quod nulla istarum de in esse est impossibilis. Et hanc responsionem ponit Gregorius de Arimino (dist. 1, q. 2). — Potest autem dici, quoad protervos, quod, cum dicitur : omni propositioni de possibili veræ correspondet aliqua de in

(α) *ergo.* — *hoc* Pr.
(β) *sequitur.* — Om. Pr.

(α) *est.* — *esse* Pr.

esse sub eisdem terminis non impossibilis, hoc intelligendum est de propositione de possibili in sensu composito, sicut est ista, Aquam esse calidam est possibile; isti enim correspondet hæc de in esse possibilis (α), Aqua est calida. Sed non oportet hoc esse verum de propositione de possibili in sensu diviso, cujusmodi (β) est ista, Album potest esse nigrum; non enim habet istam sibi correspondentem, Album est nigrum. Sic in proposito, de ista, Perpetuum potest aliquando non esse, quæ est divisa. — Sicut autem non valet prima probatio minoris (γ), ita nec secunda. Unde, secundum Gregorium (ibid.), « conceditur quod aliquid quod potest semper esse, potest aliquando non esse; et quod idem simul est in potentia ad opposita. Nec ex hoc sequitur quod esset possibile ut eidem illa opposita simul inessent. — Et si dicatur quod quælibet potentia potest reduci ad actum, et quodlibet (δ) possibile potest poni in esse; — dicitur quod verum est; non tamen quælibet potentiæ possunt simul ad actum reduci, sicut illæ quæ sunt ad actus oppositos circa idem; nec quælibet possibilia possunt poni simul in esse; patet de contradictoriis contingentibus. Et ideo, licet potentiæ sint simul, non tamen est possibile actus esse simul, seu eas reduci simul ad actum. Et hoc ideo, quia ipsæ non sunt ad actus oppositos conjunctim, sed divisim. Propter quod, cum dicitur quod idem est simul in potentia ad opposita, vel simul potest opposita, consuevit dici quod intelligenda est simultas potentiæ, non autem potentia simultatis. » — Ad propositum ergo, dicitur quod perpetuum aliquod, puta cœlum, potest semper esse, et potest aliquando non esse; et utrumque eorum divisim potest poni in esse, non autem conjunctim.

Ad secundam rationem principalem, negatur minor, quidquid sit de majori. — Et ad probationem ejus, dicitur quod non est inconveniens, unum infinitum secundum quid, esse majus alio infinito secundum quid. Tempus autem præteritum, est infinitum secundum quid, scilicet ex uno extremo tantum, et non ex utroque; et similiter, tempus futurum. — Et ad confirmationem, patet per simile.

Verumtamen, secundum quod dicit hic Gregorius de Arimino, « ista probatio et ejus confirmatio æque militant contra Philosophum et Commentatorem, qui posuit tempus æternum in præterito et in futuro; cum tamen tempus æternum in præterito, præcise sumptum, sit infinitum; et similiter, tempus æternum in futuro; et tempus æternum ab utraque parte, illa duo infinita comprehendat. — Dicitur ulterius, quod non est inconveniens, unum infinitum comprehendere in se plura infinita; ut patet de continuo, cujus utraque medietas continet in se infinitas partes proportionabiles, alias ab his quas reliqua continet. — Dicitur ulterius, quod quodlibet (α) perpetuum, sicut potest durare per infinitum futurum, ita, si fuisset ab æterno, potuisset durare per infinitum præteritum, et infinitum futurum. Unde nullum creatum perpetuum excedit aliud, quantum ad posse durare; licet de in esse unum fuerit prius alio; sicut cœlum (β), antequam humana anima. Et sic probatio Commentatoris nullius est efficaciæ contra Christianos, sicut putat. Haberet autem aliquam apparentiam, contra eos qui ponerent aliquod perpetuum posse durare tantum infinito tempore futuro; quod nos non ponimus, sed (γ) quodlibet posse, tam in præterito quam in futuro, sicut Deo placuerit ipsum conservare. »

Ad tertium, negatur minor. Ed ad ejus probationem, dico quod nullum inconveniens est materiam esse productam de nihilo. — Et cum hoc improbatur, — dico ad primam improbationem, quod, secundum sanctum Thomam, « aliqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc, erat communis eorum opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed hoc locum non habet in emanatione prima totius entis ab universali principio rerum. » — Hæc ille, 1 p., q. 45, art. 2, ad 1um. — Ita, in proposito, prima et secunda probatio procedunt eodem modo sicut illi philosophi procedebant, de particularibus actionibus et factionibus, per quas res non fiunt quantum ad omnia quæ pertinent ad suum esse, puta materiam, et formam, et omnia quæ sunt in re. Sed solum forma, prius in potentia materiæ exsistens, reducitur ad actum. Unde, in creatione, terminus ad quem, est tota substantia rei; sed in factionibus particularium agentium, terminus ad quem, est sola forma. — Tertia denique improbatio non valet. Nam consequentia ibidem facta, nulla est : nam illud quod ponimus fieri ex nihilo, non fit per motum, neque per mutationem, proprie loquendo, sed per simplicem effluxum; ideo non sequitur quod ibi sit mutatum esse sine moveri primo. Conceditur tamen quod ibi est factum esse sine fieri primo. Nec hoc est inconveniens, de illis quæ fiunt sine motu.

Gregorius tamen, pro solutione hujus argumenti, dicit latius. Nam, ad primam improbationem, dicit quod « inductio in qua non percipitur quod sit prædicatio essentialis, non dat certitudinem universalem aut necessariam, nisi inducantur in ea omnia particularia. Inductio autem Philosophi non fit per omnes particulares factiones, sed per eas tantum quibus forma educitur de potentia materiæ, aut subjectum aliquod transmutatur. Ideo non est sufficiens, ut

(α) *possibilis.* — *possibili* Pr.
(β) *cujusmodi.* — *cujus* Pr.
(γ) *minoris.* — *majoris* Pr.
(δ) *quodlibet.* — *quod licet* Pr.

(α) *quod quodlibet.* — *quod licet* Pr.
(β) *cœlum.* — Om. Pr.
(γ) *sed.* — *secundum* Pr.

ex ea universaliter concludatur, omne quod fit, fieri ex aliquo; maxime, cum non percipiatur quod hæc prædicatio qua dicitur, Omne quod fit, fit ex aliquo, sit essentialis. » — Quoad secundam improbationem, dicit quod « agens non sufficienter diffinitur per esse (α) principium motus; nec potentia activa, per esse principium transmutandi. Ex hoc enim bene sequeretur infallibiliter quod nullum agens agit nisi transmutando materiam. Et hujus dicti veritatem testatur Avicenna, 1. *Sufficientiæ* suæ, dicens quod illa diffinitio non est agentis universaliter, sed tantum naturalis et physici ». — Quoad tertiam improbationem, dicit « quod non solum possibile est aliquid esse mutatum, quod prius non movebatur; immo, est verum; sicut contingit de facto in actibus intellectus et voluntatis, et aliis multis, in quibus sunt mutationes indivisibiles, non sequentes motum aliquem suorum subjectorum. Nec Philosophus, 1. *Physicorum* (t. c. 58), probat, nec probare intendit oppositum; sed tantum hoc probat de motu locali continuo ».

Ad quartum dicitur quod cœlum non est genitum per motum, aut mutationem. Et hoc solum probat argumentum. Nam talis factio locum requirit; sed productio per simplicem effluxum, non requirit locum. Isto autem modo cœlum est a Deo productum. Unde Commentator, in *de Substantia orbis*, c. 2, sic dicit : « Agentium quoddam est prius tempore acto; et (β) omne quod fit in sphæra mundi, est (γ) istius agentis, et istius (δ) acti. Quoddam est prius naturaliter, non tempore; et est orbis quem sequitur tempus, et cui accidit agens, scilicet faciens ipsum in dispositionibus necessariis in (ε) inveniendo finem propter quem fuit. Et cum hoc ignoraverunt quidam esse de opinione Aristotelis, dixerunt ipsum non habere causam agentem, sed tantum causam moventem. Istud fuit valde absurdum. Et non est dubium in hoc, quod agens ipsum est movens ipsum. » — Hæc ille. — Ibidem etiam dicit : « Debes scire quod corpus cœleste non tantum indiget virtute movente in loco, sed etiam virtute largiente, in se et substantia sua, permanentiam (ζ) æternam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod mens Aristotelis et Commentatoris fuit Deum esse causam efficientem cœlestis corporis, licet non ex tempore, nec per generationem aut motum.

Concordat Gregorius de Arimino, dicens quod « sicut non est necessarium omne corpus esse in loco, immo nec est verum, ut patet de primo continente omnia; sic non est necessarium, omne corpus quod fit, fieri in loco, loquendo de factione universaliter. Ideo propositio sumpta, quæ dicit, Impossibile est aliquod corpus fieri nisi in loco, est simpliciter falsa. Si tamen debet habere aliquam veritatem, intelligenda est tantummodo de corporibus quæ generantur per transmutationem (α) agentium naturalium, quæ oportet esse approximata, secundum debitam distantiam, suis passivis, et de in esse; quia de illis verum est, de facto, quod sunt in loco, quidquid sit de possibili. Cœlum autem non est sic factum. Ideo ratio non valet ad propositum ».

Ad quintum, negatur minor. Et ad primam ejus probationem, dicitur quod procedit solum de productione per motum aut mutationem, per agentia naturalia. Illo modo autem non ponimus intelligentias esse productas a Deo; sed alio modo. — Ad secundam probationem, dicitur quod Commentator negat ibidem intelligentias (β) esse factas a Deo, et productas, illo modo quo posuit Avicenna, scilicet quod una earum solum immediate esset producta a primo principio, et aliæ essent productæ a primo, non immediate, sed mediante illa. Reputavit enim Avicenna inconveniens quod ab uno immediate procederet multitudo, et pluralitas actionum vel effectuum. Et hoc Commentator reprobat; quia, secundum eum, agens limitatum ad unum effectum, est agens extrahens id quod erat in potentia (γ) ad actum. Unde hoc ostendunt verba ejus; nam non dicit absolute, quod non sit ibi actio, nec proventus, nec consecutio, sed cum addito. Unde dicit : « Non est illic proventus, neque consecutio, neque actio, ita ut dicamus quod una actio consequitur unum agens, etc. » Sed voluit Commentator, quod aliæ intelligentiæ essent immediate a prima, in quantum ipsa intelligit multos modos ex sua essentia, quos nos dicimus ideas vel conceptus. Unde, ibidem, Commentator dicit (12. *Metaphysicæ*, t. c. 44) : « Tantum enim est illic causa et causatum, secundum quod dicimus quod intellectum (δ) est causa intelligentis. Et cum ita sit, non est impossibile ut id quod est per se intelligentia et intellectum, sit causa plurium entium, secundum quod intelliguntur ex eo multi modi. » — Hæc ille. — Verumtamen, quæcumque fuerit mens Commentatoris, ejus auctoritas non est in hac parte recipienda, sicut nec in multis aliis locis.

Hic etiam dicit Gregorius, ad primam probationem minoris, quod « propositio assumpta, est falsa; et habet instantiam, etiam secundum Commentatorem, sumendo generaliter factionem, scilicet : Omne quod fit, fit ex contrario, et per alterationem, etc.; et potissime in factione specierum intelligibilium ab intellectu agente, qui non est corpus, nec transiens, nec alterans materiam per qualitates activas et pas-

(α) *unde*. — Ad. Pr.
(β) *est*. — Ad. Pr.
(γ) ***est***. — ***et*** Pr.
(δ) *istius*. — Om. Pr.
(ε) *in*. — Om. Pr.
(ζ) *permanentiam*. — *per materiam* Pr.

(α) *transmutationem*. — *transitionem* Pr.
(β) ***intelligentias***. — ***intellectas*** Pr.
(γ) *in potentia*. — Om. Pr.
(δ) *intellectum*. — *intellectu* Pr.

sivas, de quibus arguitur. Unde, 7. *Metaphysicæ*, comm. 31, dicit quod Aristoteles coactus est ponere agens separatum a materia, in factione virtutum intelligibilium, quæ apud ipsum non sunt mixtæ cum materia. Et intelligit hoc de intellectu agente, et speciebus intelligibilibus ».

Ad sextum dicitur quod non omni potentiæ activæ correspondet necessario potentia passiva, sed soli potentiæ activæ quæ agit per transmutationem (α). Sicut enim ostendit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 16, operari ex materia præjacente, est agentis ad determinatam speciem, et non ut causa universalis essendi. — Quod autem dicit arguens, quod hoc est verum universaliter de omni modo potentiæ activæ, falsum est. Et ad allegata de 5. *Metaphysicæ*, dicitur quod Philosophus ibi loquitur de potentia activa agentis particularis, non autem de potentia universalis principii essendi. Vel loquitur, secundum quod dictum est, de potentia activa transmutativa, non autem generaliter de omni potentia productiva; quia, licet omni potentiæ activæ transmutativæ correspondeat potentia passiva, non tamen omni potentiæ activæ productivæ. Nec talis potentia activa, et non transmutativa, dicitur relative ad potentiam passivam, sed solum ad producibile. Non est autem necesse, ens (6) producibile, vel agibile, esse aliquid.

Ad septimum dicitur quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 4, ad 7um. « Forma potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturæ actione interveniente. Alio modo, secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiæ, per agens naturale, educitur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo omnis forma naturalis, a Deo creata est, quantum ad esse inchoativum potentiale, quod habet in materia.

Similiter, pro alio quod inducitur in argumento, de formis quæ a solo Deo materiis infunduntur, sciendum quod, cum dicimus creationem non supponere materiam, dupliciter dicitur aliquid creari. Primo modo, quia producitur sine quocumque subjecto præsupposito, ex quo vel in quo fiat. Et isto modo, materia prima, et angeli, et illa quæ primo facta sunt, creata fuerunt; quia non præcessit materia factionem eorum, ex qua vel in qua fuerant. Alio modo, quod, licet supponant subjectum in sui factione, tamen (γ) illud subjectum non est talium formarum causa efficiens, nec materialis, isto modo quod forma sit taliter in potentia illius subjecti, quod per agens naturale educi possit; et isto modo, gratia et anima intellectiva dicuntur creari. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 8, ad 3um, sic dicit : « Gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse, nec fieri, proprie sibi competit; unde nec proprie creatur, per modum illum quo substantiæ per se subsistentes creantur. Infusio (α) tamen gratiæ accedit ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam in subjecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de formis naturalibus. Cum enim dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero ad carentiam materiæ aliquo modo pertinet, quod aliqua forma de naturali materiæ potentia educi non potest. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 7um : « Licet anima rationalis habeat materiam in qua sit, non tamen educitur de potentia materiæ, cum ejus natura supra omnem materialem ordinem elevetur; quod ejus intellectualis operatio declarat. Et iterum, hæc forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore remaneat. » — Hæc ille.

(α) *transmutationem*. — *transitionem* Pr.
(6) *ens*. — *esse* Pr.
(γ) *tamen*. — *cum* Pr.

(α) *Infusio*. — *In futuro* Pr.

§ 5. — Ad argumentum contra quintam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — In quinta parte hujus articuli, respondendum est ad objecta contra quintam conclusionem. Unde, ad argumentum Aureoli, negatur major. Nec valet probatio. Quia, licet conservatio activa Dei teneat rem in esse, et corruptivum deducat ad non esse, non tamen sequitur quod Deus vincatur ab agente naturali corruptivo; quia agens naturale non ageret ad corruptionem conservati a Deo, ante corruptionem, nisi moveretur ad sic agendum et corrumpendum a Deo. Sed agenti naturali sic corrumpenti Deus coagit ad corrumpendum, sicut coagebat suo generanti ad generandum : modo enim coagit isti, modo illi; modo conservat, modo corrumpit; sed per se solum conservat in esse, generat vero et corrumpit mediante activo naturali. Esset autem inconveniens, si, Deo volente rem penitus et quoad omnia conservare, aliud agens cogeret Deum ad non conservandum; vel plus posset ad destruendum, quam Deus ad conservandum; vel si illud agens, se solo, Deo non coagente, destrueret illud quod prius conservabatur a Deo; vel si idem et secundum idem conservaretur et destrueretur; quorum nullum dicimus.

§ 6. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli et aliorum. — In sexta parte articuli, respondetur ad objecta contra

sextam conclusionem. Et primo, ad argumenta Aureoli.

Ad primum siquidem, dicitur quod Augustinus, ubi allegatur, non aliud vult, nisi quod Deus non impedit res a propriis actionibus formas earum consequentibus, quas eisdem in creatione contulit : ut ignem calefacere, solem illuminare. Non autem intendit quod creaturæ aliquid operentur, Deo illis non cooperante. — Ad illud *Ecclesiastici* dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 7, ad 12um, quod « Deus non dicitur dereliquisse hominem in manu consilii sui, quin in ejus voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis. Quod quidem dominium non dedit naturæ, cum per suam formam sit determinata ad unum ». — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod ista opinio non subtrahit a rebus suas proprias operationes. Quod ostendit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles,* cap. 70, dicens : « Quibusdam videtur difficile ad intelligendum, quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti. Nam una actio, a duobus agentibus non videtur posse progredi. Si igitur actio per quam naturalis effectus poducitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo. — Item : Quod sufficienter potest fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta, quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina, sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere, ad eos producendos, etiam naturales virtutes; vel, si virtus naturalis sufficienter effectum proprium producit, superfluum est quod divina virtus ad eumdem effectum agat. — Præterea. Si Deus totum (α) effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non igitur videtur esse possibile quod eosdem effectus Deus dicatur producere, quos res naturales producunt. — Hæc autem difficultatem non afferunt, si præmissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet : rem ipsam quæ agit, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, vel conservat eam, vel applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis, non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium. Et, sicut agens infimum (ϐ) invenitur immediate activum, ita virtus primi agentis invenitur immediate activa ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi; et virtus illius, ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod aliqua actio producatur ex aliquo agente et ex ejus virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo. — Patet etiam quod, etsi res naturalis producat effectum proprium, non est superfluum quod Deus producat illum; quia res naturalis non producit illum nisi divina virtute. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus producere, quod (α) per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia virtutis divinæ, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam bonitatem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc ut essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent. His enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. — Patet etiam quod non sic divinæ virtuti et causæ naturali idem effectus attribuitur, quasi partim a Deo et partim ab agente naturali fiat; sed totus ab utroque, secundum alium et alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti. » — Hæc ille. — Quibus similia ponit, 1 p., q. 105, art. 5; et *de Potentia Dei,* q. 3, art. 7, per totum.

Ad tertium dicitur, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 7, ad 7um. Quia, « sicut instrumento artificis non potuit conferri quod operaretur absque modo artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina. » — Hæc ille.

Illud autem quod additur de opinione Doctorum, male exponitur. Illius enim opinionis est sanctus Thomas, ut patet, 3. *Contra Gentiles,* cap. 66, ubi sic dicit : « Secundum ordinem causarum, est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus, est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Ergo esse est proprius effectus primi agentis; et omnia alia agunt ipsum, in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quæ determinant esse. » — Item, secundo libro, cap. 21 : « Effectus suis causis proportionabiliter correspondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quæ sunt in potentia; et similiter, effectus particulares causis

(α) *totum.* — Om. Pr.
(ϐ) *infimum.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — *qui* Pr.

particularibus, universalibus vero universales, ut docet Philosophus, 2. *Physicorum* (t. c. 38). Esse autem est causatum primum; quod ex ratione suæ communitatis apparet. Causa igitur propria essendi, est agens primum et universale, quod est Deus. Alia vero agentia, non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter, per creationem causatur, quæ nihil præsupponit; quia non potest aliquid præexsistere, quod sit (α) extra ens simpliciter. Per alias autem factiones, fit hoc ens vel tale; nam ex ente præexsistente, fit hoc ens vel tale. Ideo creatio est actio propria Dei. » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 4 : « Causa secunda non agit, nisi ex influentia primæ causæ; et sic omnis actio causæ secundæ, est ex suppositione primæ causæ agentis; ut intelligamus quod causa secunda potest habere duplicem actionem, unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causæ. Impossibile est autem quod causa secunda, ex propria virtute sit principium esse, in quantum hujusmodi. Hoc enim est proprium causæ primæ. Nam ordo effectuum, est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus, est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus præsupponitur, et ipsum non præsupponit aliquem alium effectum. Et ideo oportet quod dare esse, in quantum hujusmodi, sit effectus primæ causæ solius, secundum propriam virtutem. Et quandocumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primæ causæ, et non per propriam virtutem. Sicut etiam instrumentum efficit actionem principalem, non per virtutem propriæ naturæ, sed per virtutem moventis : sicut calor naturalis, per virtutem animæ generat carnem vivam; per virtutem autem propriæ naturæ, solummodo calefacit et dissolvit. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod dare esse, est proprius effectus Dei; dare autem esse hominem, vel esse hoc vel illud, convenit particularibus (β) agentibus. Quod non est sic intelligendum, quasi Deus solum operetur in rebus illam perfectionem, quæ est esse quo res subsistit, utputa quod det homini esse, non autem sapientiam vel justitiam, sed hoc fiat a causis secundis. Nec similiter est putandum quod nulla causa secunda det esse rei, sed solum alias perfectiones. Sed mens ejus est, quod dare esse illud quod pertinet ad quodcumque esse rei, est proprius effectus Dei, et non alterius agentis. Signato enim aliquo effectu, omnes causæ secundæ non possent ei dare quidquid pertinet ad esse ejus; immo, supponit quod prius habeat esse in actu vel potentia, sibi collatum a Deo. Sicut ergo objectum intellectus est ens in quantum hujusmodi, non quin intellectus intelligat substantiam et alia inferiora ad ens, sed quia quidquid continetur sub ente est sibi objicibile, et ideo ens est proprium ejus objectum adæquatum; ita ens, vel esse, est proprius effectus Dei, et adæquatus, quia potest in omne participans illam rationem, loquendo de esse participato. Et similiter, sicut prima et propria ratio quare aliquid est objicibile intellectui, est ratio entis, quia nihil non participans illam, est sibi objicibile, et quidquid objicitur intellectui, hoc habet ex ratione entis primo et per se; sic prima et propria ratio quare aliquid est effectibile a Deo, est ratio essendi, ita quod ista ratio est formalis, aliæ vero sunt materiales. Per hunc autem modum, nullius causæ secundæ effectus proprius est esse. Sed alicujus earum proprius effectus, est esse sensibile, ut cœli; nam omne sensibile tangibile, est effectus cœli. Alicujus autem proprius effectus, est esse calidum, aut humidum, et hujusmodi; ita quod sua causalitas, propria virtute non extendit se ultra limites rationis illius effectus. Unde talis causa secunda dat esse ignem virtute propriæ naturæ; esse autem in actu, non dat, nisi in quantum agit virtute primæ causæ. Unde sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 66 : « Cum esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu, oportet quod hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute illius. »

Dico igitur quod esse, sic est effectus Dei, non, ut arguens imponit Doctoribus, quod Deus sit tantum causa rerum, producendo aliquid quod pertinet ad esse rei, et non omnia; sed quia quilibet effectus dependet a Deo, quantum ad omnia quæ pertinent ad esse ejus; ab aliis autem causis non dependet, quantum ad esse in quantum hujusmodi, sed quantum ad esse hoc vel illud. Nec aliqua causa dat effectui omne (α) quod pertinet ad esse ejus; immo, nec dat aliquid pertinens ad esse simpliciter, in quantum esse, nisi in quantum agit in virtute primæ causæ. Sicut ignis generans ignem, dando ei esse ignem, dat sibi formam, ac per hoc aliquid quod pertinet ad esse ejus; sed non dat sibi materiam, quæ pertinet ad esse ejus; et si dat sibi esse per formam, hoc facit in quantum agit in virtute primi. Item, omnis effectus causæ secundæ, prius habet esse qualecumque in rerum natura, antequam causetur a causa. Nec aliqua causa secunda potest suo effectui dare esse primo, sed ratione partis; nec per se, sed quasi per accidens; quia dat sibi aliquid quod accidit enti, puta esse equum. Nec efficit ens de non ente, sed ens tale de ente tali. Et de hoc videbitur amplius, in quæstione sequenti.

Ad quartum, et **quintum**, et **sextum**, patet responsio ex prædictis. Verum, cum dicitur, in sexto, quod alteratio facta a Deo et creatura, non est velocior, etc.; — dicitur quod velocitas vel tarditas

(α) *sit*. — *fit* Pr.
(β) *particularibus*. — *partibus* Pr.

(α) *omne*. — *esse* Pr.

attenditur secundum proportionem unius causæ secundæ ad aliam, et unius moventis proximi ad aliud; non autem secundum proportionem causæ secundæ ad primam, vel econtra. Deus enim et creatura non velocius movent solem, quam moveret Deus se solo; quia Deus agit in causa secunda, secundum modum illius, ita quod in agente parvæ virtutis movet tarde, et in agente duplæ virtutis movet velocius.

Ad septimum dicitur quod, licet tam Deus quam creatura immediate producant totum effectum, tamen actio creaturæ dependet ab actione Dei, et fundatur in ea. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 1 (q[la] 1), dicit quod « in omnibus agentibus ordinatis, actio primi agentis est prior et posterior. Prior in movendo; quia actiones omnium aliorum fundantur super illam, quæ, cum (α) sit una, communiter omnes firmans, specificatur effectus ejus in hoc et in illo, secundum illius exigentiam. Est autem posterior, utendo aliorum actibus ad proprium finem; et sic omnes aliorum actiones modificantur per actionem primi agentis ». — Hæc ille. — Dico igitur quod actio causæ secundæ dependet ab actione causæ primæ, non autem econtra. — Et cum (β) infertur : Quia, si actio Dei non dependet, etc.; — dico quod consequentia non valet. Sicut non sequitur : Actio martelli (γ) dependet ab actione fabri, et non econtra; igitur, remoto martello, faber faceret clavos; ita, in proposito, non sequitur : Actio Dei non dependet ab actione solis; igitur, sole remoto, Deus faceret lumen in aere. Et potissime talis consequentia non valet, ubi causa principalis indifferenter potest effectum producere cum instrumento et sine instrumento, nec utitur instrumento de necessitate; cujusmodi est in proposito. Et ideo argumentum non probat quod causa secunda nihil agat in effectu, sed solum quod essentialius effectus dependet a causa prima, quam a causa secunda.

II. Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta Durandi, dicitur

Ad primum quidem, quod ille effectus qui immediate procedit a Deo, et immediate a creatura, procedit unica actione exteriori Dei et creaturæ; sed procedit duplici actione, sic quod (δ), præter exteriorem actionem communem primæ causæ et secundæ, Deus agit actione immanente, quæ est divina substantia cum respectu ad creaturam. — Et cum probatur quod non eadem actione : — dico ad primam probationem, quod creatura nullam actionem habere potest, quæ non essentialius dependeat a Deo, quam a creatura. Nec sufficit conservatio virtutis suæ a Deo, nisi illa virtus moveatur ad suum actum, et conjungatur illi, mediante divina virtute, ut sæpe dictum est supra. Nec oportet ulterius replicare. — Ad secundam probationem, dicitur negando majorem. Quod enim eadem actio procedat a duobus, immediate et perfecte a quolibet, contingit non solum quando eadem virtus numero, est formaliter in illis duobus; immo, quando unum agit in virtute alterius. Utrumque enim agit perfecte, quia totum effectum, et quamlibet ejus partem, sufficienter producit in ordine suo; immediate vero, quia causa prima immediata est effectui quoad virtutem, causa vero secunda immediata est quoad suppositum agens.

Item, cum probatur quod nec duplici actione, — probatio nulla est : quia non ponimus quod actio exterior primæ causæ sit alia ab actione causæ secundæ : sed quod actio (α) immanens causæ primæ, quæ est suum velle, alia est ab actione exteriori causæ secundæ. Hoc autem non sufficienter improbat arguens. Cum enim dicit : aut utraque actio simul attingit, etc.; — dico quod simul tempore, sed prius natura, actio primæ causæ attingit effectum, quam actio causæ secundæ. Nec ex hoc sequitur quod altera superfluat, ut supra dictum est, nec quod causa secunda nihil faciat. — Quod autem dicit, quod actio est eadem realiter cum suo termino, — conceditur de actione transeunte, modo superius exposito; non autem de immanente, quæ habet terminum extra agens. Ideo non ponimus ibi duas actiones transeuntes proprie, sed unam immanentem in Deo, et aliam transeuntem a causa secunda in effectum. Et, dato quod poneremus duas transeuntes, sicut cum idem effectus producitur a sole et ab igne, quia in sole nulla est actio immanens, diceretur tunc quod solis et ignis eadem est actio quoad absolutum actionis, puta motum vel mutationem; sed actio illa est duplex quoad respectum; quia ille motus originatur a sole et ab igne, ideo tam sol quam ignis habent respectum originis active ad illum motum. Et ita potest dici de causa prima et secunda, si teneatur quod effectus procedit ab illis duplici actione exteriori.

Ad secundum, negatur minor. Secundum etiam quod dicit arguens, finis alicui effectui potest dupliciter assignari : uno modo, ut est res quædam; alio modo, ut est effectus, vel quid operatum. Modo, licet lapis, qui est effectus primæ causæ et secundæ, non habeat duos fines proximos perfectos et immediatos, ut est quædam res, sed solum unum; tamen, ut est quid operatum, habet duos immediatos et perfectos fines : quia Deus operatur lapidem, propter hunc finem immediatum qui est sua bonitas; causa autem secunda operatur illum, propter hunc finem

(α) *qua. omn.* — *quæcumque* Pr.
(β) *cum.* — *tamen* Pr.
(γ) *[illegible]* — Ad Pr.
(δ) *quod.* — *quia* Pr.

(α) *quod actio.* — *quia actio est* Pr.

immediatum qui est communicatio suæ formæ, vel conservatio suæ speciei, vel aliquid simile. Finis vero lapidis, ut est quædam res, est sua propria operatio, vel aliquid tale.

Ad tertium dicitur quod ideo et ad hunc sensum dicitur Deum producere quemlibet effectum causæ secundæ, quia producit immediate, quoad immediationem virtutis, quidquid quocumque modo pertinet ad esse effectus; non autem quæcumque causa secunda sic producit. Item, dicimus quod non solum perfectionem primam, quæ est esse; sed omnes sequentes, producit, vel saltem communicat; non sic autem quæcumque alia causa. Item, licet Deus sic producat effectus quoad omnia quæ ad esse pertinent, tamen prima et per se ratio quare aliquid subjicitur divinæ causalitati, est ratio essendi; non sic autem de quacumque causa secunda, quia nulla dat esse primo et per se. Et hoc magis patebit in sequenti quæstione.

Tunc, ad improbationes illius trimembris divisionis, dico quod pro impugnatione primi membri otiose laborat; quia nullus catholicus dicit hoc, quod Deus producat solam materiam effectus causæ secundæ. — Secundo, dum impugnat secundum membrum, dicens (α) quod esse non est intimius rei, quam vivere, secundum rem; — negatur. Quia, licet esse et vivere idem sint, quantum ad id quod dicunt in recto, et pro quo supponunt, ut aliorum verbis utamur; tamen vivere, aliquam compositionem connotat in re, potissime corporali, quam non connotat esse. Et sic, esse, simplicius, et absolutius, et penetrativius remanet quam vivere; et non quælibet pars viventis vivit, sed quælibet est quodammodo. — Tertio, dum tertium membrum impugnat, dicens quod non oportet effectum universalissimum secundum prædicationem (β), reduci in causam universalissimam secundum virtutem, sed solum in causam universalissimam secundum prædicationem, ita quod causa entis sit ens; — hoc apparet imprudenter dictum, et multum voluntarie, vel proterve. Tum quia hoc est expresse contra multas propositiones auctoris libri *de Causis*. Tum quia esse participatum, cum reperiatur in multis, oportet quod habeat unam primo et per se causam, a qua effluat in omnia participantia. Tum quia manifeste apparet quod quanto causa est universalior in causando, tanto effectus, primo et per se sibi correspondens, est universalior (γ) secundum prædicationem; sicut patet de sensu et intellectu. Et multa talia possent adduci (δ). Cujus quidem ratio est : quia ratio per se primo effectus alicujus agentis, correspondet virtuti per quam agens agit; quanto ergo majoris virtutis fuerit agens, tanto universalior erit suus primus et per se effectus, et e converso. Unde sanctus Thomas, super 2. *Physicorum*, lect. 6, parte prima, sic ait : « Causa universalis et propria, vel prior et posterior, potest accipi, aut secundum communitatem prædicationis, aut secundum communitatem causalitatis. Et hæc duo sibi invicem correspondent. Manifestum est enim quod quælibet virtus extenditur ad aliqua, secundum quod communicant in una ratione objecti; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communiorem. Et cum virtus proportionetur objecto secundum ejus rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam. Et sic est considerandum, etiam in ordine rerum; quia quanto aliqua sunt superiora in rebus, tanto habent formas minus contractas, et magis dominantes supra materiam, quæ coarctat virtutem formæ. Unde et id quod est prius in causando, invenitur esse prius quodammodo secundum rationem universalioris prædicationis : utputa, si ignis est principium calefaciens, cœlum non est primum calefaciens, sed primum alterans. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod causæ universaliori in causando, universalior etiam et communior in prædicando effectus respondet, et e converso. (α) — Quod autem dicit, quod effectus sola ratione differentes, non oportet reduci nisi in causas sola ratione differentes, — patet quod falsum est : nam hic homo et homo sola ratione differunt; tamen per se causa hominis, et per se causa hujus hominis, non sola ratione differunt; quia causa per se hominis, altior est tota natura humana. — Quod autem dicit, quod universalia non fiunt nisi ratione singularium, — nihil valet. Quia, hoc concesso, oportet signare causam quæ de per se sit causa omnium singularium sub universali contentorum, et non solum hujus vel illius, et cujus virtute natura universalis omnibus conceditur illam participantibus; quia, ut probat beatus Thomas, *de Potentia Dei*, ut supra allegatum est, quandoque aliquid unum reperitur in multis, etc.

III. Ad argumenta aliorum. — Ad argumenta ultimo contra eamdem conclusionem inducta, patet responsio faciliter ex prædictis, potissime **ad primum**.

Ad secundum dicitur quod quilibet effectus, quantumcumque modicus, requirit ad sui productionem potentiam infinitam in causa prima; non autem in causa proxima. Nec ex hoc sequitur quod sit infinitæ difficultatis (β); quia facilitas et difficultas (γ) attenduntur respectu causarum proximarum tantum.

(α) *dicens.* — *dicit* Pr.
(β) *prædicationem.* — *præcisionem* Pr.
(γ) *in causando.* — Ad. Pr.
(δ) *adduci.* — *reduci* Pr.

(α) a verbis *Cujus quidem ratio* usque ad *Quod autem*, totum scilicet textum divi Thomæ, om. Pr.
(β) *difficultatis.* — *diffinitatis* Pr.
(γ) *difficultas.* — *diffinitas* Pr.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet responsio per duas primas conclusiones.

Et hæc de quæstione.

QUÆSTIO III.

UTRUM POTENTIA CREANDI POSSIT COMMUNICARI ALICUI CREATURÆ, ITA QUOD POSSIT CREARE

ITERUM circa primam distinctionem secundi *Sententiarum,* quæritur : Utrum potentia creandi possit communicari alicui creaturæ, ita quod possit creare.

Et arguitur quod sic. Virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur virtus infinita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

In oppositum arguitur, quia dicit Augustinus, 3. *de Trinitate* (cap. 8), quod nec boni nec mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. Multo igitur minus aliæ creaturæ.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo ponentur aliorum objectiones. In tertio ponentur ad objecta solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum, ponuntur duæ conclusiones.

Prima est quod nulli creaturæ communicari potest potentia creandi, sicut causæ principali, neque sicut causæ vel agenti instrumentali.

Hanc conclusionem ponit et probat diffuse sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 4, ubi sic : « Quorumdam, inquit, philosophorum fuit positio quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in libro *de Causis*, et in *Metaphysica* Avicennæ et Algazelis. Et movebantur ad hoc opinandum, propter hoc quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire; et, illo mediante, ex uno procedebat multitudo. Hoc autem dicebant ac si Deus ageret per necessitatem naturæ; per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus quod a Deo procedunt res per modum scientiæ et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo, secundum fidem catholicam, ponimus quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, hæreticum reputantes si dicatur per angelum vel per aliam creaturam aliquid esse creatum. Unde Damascenus (*de Fide orth.,* lib. 2, cap. 3) dicit : Quicumque dixerit angelum aliquid creare, anathema sit. Quidam tamen catholici tractatores dixerunt quod, etsi nulla creatura possit aliquid creare, Deus tamen communicare potuit creaturæ, ut per ejus ministerium Deus aliquid crearet; et hoc ponit Magister *Sententiarum,* in 4, dist. 5. Quidam vero econtrario dicunt quod nullo modo creaturæ communicari potuit, ut aliquid crearet; quod etiam communius tenetur.

« Ad horum autem evidentiam, sciendum est quod creatio (α) nominat potentiam activam, qua res in esse producuntur; et ideo est absque præsuppositione materiæ præexsistentis, et alicujus prioris agentis ; hæ enim solæ causæ præsupponuntur actioni, nam forma geniti est terminus actionis generantis, et ipsa etiam est finis generationis, quæ secundum esse non præcedit, sed sequitur actionem. Quod enim creatio materiam non præsupponat, patet ex ipsa nominis ratione; dicitur enim aliquid creari, quia ex nihilo fit. Quod etiam non præsupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit, 3. *de Trinitate;* ibi enim probat angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturæ inditis, quæ sunt virtutes activæ in natura. Si igitur sic stricte creatio accipiatur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire. Nam causa secunda non operatur nisi ex influentia primæ causæ; et sic omnis actio causæ secundæ est ex suppositione primæ causæ agentis. Nec etiam ipsi philosophi posuerunt angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis exsistentem, ut intelligamus quod causa secunda duplicem actionem habere potest, unam ex propria natura, aliam ex virtute causæ prioris. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse, in quantum hujusmodi. Hoc enim est proprium causæ primæ. Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus præsupponitur, et ipse non præsupponit aliquem alium effectum. Et ideo oportet quod dare esse, in quantum hujusmodi (β), sit effectus primæ causæ solius, secundum propriam virtutem. Et quæcumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primæ causæ, et non per propriam virtutem. Sicut et

(α) *creatio.* — *creator* Pr.

(β) a verbo *Hoc enim* usque ad *hujusmodi,* om. Pr.

instrumentum efficit actionem instrumentalem, non per virtutem propriæ naturæ, sed per virtutem moventis ; sicut calor naturalis per virtutem animæ generat carnem vivam; per virtutem autem propriæ naturæ solummodo calefacit et dissolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam philosophi quod intelligentiæ primæ sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem primæ causæ in eis exsistentem; nam esse est per creationem, bonum vero et vita et hujusmodi, per informationem, ut habetur in libro *de Causis*. Et hoc fuit idololatriæ principium, dum ipsis creatis substantiis, quasi creatricibus aliarum, latriæ cultus exhibebatur. Magister vero in 4. *Sentent.* ponit hoc esse communicabile creaturæ, non quidem ut propria virtute aliquid crearet, quasi auctoritate; sed ministerio, quasi instrumentum.

« Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicujus, etiamsi sit ejus quasi instrumentum, vel ut instrumenti, oportet ut ab ejus progrediatur potentia. Cum autem omnis creaturæ potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum; nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur. Quod ex quinque (α) rationibus apparet. — Prima est ex hoc quod potentia facientis proportionatur (β) distantiæ quæ est inter illud quod fit et oppositum ex quo fit; quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore magis distans, tanto majori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat; quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio distans inveniatur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere, non potest esse (γ), nisi potentiæ infinitæ. — Secunda ratio est. Quia hoc modo factum agitur, quo faciens facit vel agit. Agens autem agit secundum quod actu est. Unde id solum se toto agit, quod totum est actu ; quod non est nisi actus infiniti, qui est actus purus. Unde et rem agere secundum totam ejus substantiam, solius infinitæ virtutis est. — Tertia ratio est. Quia, cum omne accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem, illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua; quod solius Dei est. Et ideo solius ejus est creare. — Quarta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiæ ab actu, est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium. Quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto majori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita, quæ de nulla potentia præsupposita operetur aliquid, oportet esse ejus aliquam proportionem ad illam potentiam activam, quæ educit aliquid de potentia in actum; et sic est aliqua proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quod est impossibile; non entis (α) enim ad ens nulla est proportio, ut habetur, 4. *Physicorum* (t. c. 71). — Quinta ratio est. Quia, cum omnes causæ secundæ agentes, a primo agente habeant hoc ipsum quod agunt, ut in libro *de Causis* probatur, oportet quod a primo agente omnibus secundis ordo et modus ponatur. Ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis a materia dependeat, quæ recipit actionem agentis, solius primi agentis erit (β) absque materia præsupposita ab aliquo agente agere, et omnibus aliis secundis agentibus materiam ministrare. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturæ potest aliquid creare propria virtute, neque sicut alterius instrumentum. » — Hæc sanctus Thomas, ibidem.

Eamdem conclusionem probat in 1 p., q. 45, art. 5, dicens : « Creare non potest esse actio propria (γ), nisi solius Dei. Oportet enim effectus universaliores in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ quæ Deus est. Unde etiam dicitur, in lib. *de Causis*, quod nec intelligentia, nec anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem ens absolute, non in quantum hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei. Contingit autem quod aliquid participat actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia creata a Deo, creat aliam post se et substantiam sui orbis et animam ejus, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc modum etiam Magister dicit in 5 dist. 4. *Sentent.*, quod Deus potuit communicare creaturæ potentiam creandi, per ministerium, non propria auctoritate. — Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si (δ) igitur nihil

(α) *quinque.* — *hoc* Pr.
(β) *proportionatur.* — *proponitur* Pr.
(γ) *esse.* — Om. Pr.

(α) *non entis.* — *nihil* Pr.
(β) *erit.* — *et sic* Pr.
(γ) *propria.* — *prima* Pr.
(δ) *si.* — *sic* Pr.

ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur; neque oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum : sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scamni, quæ est effectus principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare, neque instrumentaliter, sive per ministerium, neque propria virtute. Et hoc præcipue inconveniens est de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat, nisi tangendo et movendo; et sic requirit in sua actione aliquid præexsistens, quod possit tangi et moveri, quod est contra rationem creationis. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tenet, 2. *Contra Gentiles*, cap. 21. Et arguit sic : « Cum secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod (α) nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quod prima actionum sit propria primi agentis. Prima autem actio est creatio, eo quod nullam aliam præsupponit, et omnes aliæ præsupponunt eam. Est igitur creatio propria actio solius Dei, qui est primum agens. »

Secundo arguit sic : « Effectus suis causis proportionabiliter respondent, ut scilicet effectus in actu attribuamus causis in actu, et effectus in potentia, causis quæ sunt in potentia; et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales, ut docet Philosophus, 2. *Physicorum* (t. c. 38). Esse autem est causatum primum; quod ex ratione suæ communitatis apparet. Causa igitur propria essendi, est agens primum et universale, quod est Deus. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quæ nihil præsupponit, quia non potest aliquid præexsistere, quod sit præter ens simpliciter vel extra ens. Per alias autem factiones fit hoc ens vel tale; nam ex ente præexsistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio. »

Tertio arguit sic : « Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda et instrumentalis; Socrates enim, quia habet suæ humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa, quia, cum humanitas sua sit causata ab aliquo, sequeretur quod esset suiipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem; et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale, respectu ejus quod est causa primaria (α) totius speciei; inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias (β). Omnis autem alia substantia, præter Deum, habet esse causatum ab alio. Impossibile est igitur quod sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis et (γ) agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur ad causandum aliquid, nisi per viam motus; est enim ratio instrumenti, quod sit movens motum. Creatio autem non est motus. Nulla ergo substantia præter Deum potest aliquid creare. »

Confirmatur. Quia « instrumentum adhibetur propter convenientiam ejus cum causato (δ), ut sit medium inter causam primam et causatum, et attingat utrumque. Et sic, influentia primi pervenit ad causatum, per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur; quod est contra rationem creationis, nam nihil præsupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud præter Deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum. »

Et confirmatur. Quia « omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi; sicut calor naturalis generat carnem, dissolvendo et digerendo; et serra operatur ad perfectionem scamni, secando. Si igitur aliqua creatura sit, quæ operetur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem propriam et debitam suæ naturæ. Effectus autem respondens actioni propriæ instrumenti, est prior in via generationis, quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet : prius (ε) enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis, quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile. Nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, sicut Philosophus dicit in lib. *de Generatione animalium*. Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, sicut principale agens, aut sicut instrumentale. »

Quarto arguit sic : « Quod est secundum aliquam naturam tantum (ζ), non potest esse simpliciter illius naturæ causa; esset enim suiipsius causa; potest autem esse causa illius naturæ in hoc; sicut

(α) *quod.* — *quo* Pr.

(α) *primaria.* — *propria* Pr.
(β) *primarias.* — *proprias* Pr.
(γ) *et* — *etiam* Pr.
(δ) *cum causato.* — *in creando* Pr.
(ε) *prius.* — *plus* Pr.
(ζ) *tantum.* — *creatum* Pr.

Plato est causa humanæ naturæ in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est causatus in humana natura. Quod autem est causa alicujus naturæ in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur. Quod non potest esse per creationem, quæ nihil præsupponit cui (α) aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est ergo aliquod ens causatum, esse causam alicujus per creationem. »

Quinto arguit sic : « Cum omne agens agat secundum quod est actu, oportet modum actionis esse secundum modum actus illius rei. Unde calidum, secundum quod magis est in actu caloris, magis calefacit. Cujuscumque igitur actus determinatur ad genus et ad speciem et accidens, ejus virtutem oportet esse determinatam (β) ad effectus similes agenti in quantum hujusmodi, ex eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile alteri ejusdem generis vel speciei, nisi secundum rationem generis vel speciei. Nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur, cujus esse finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius, nisi quantum ad hoc quod habet genus aut speciem, non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum præsupponit ad suam actionem, hoc unde (γ) causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat. Sed solum hoc est illius cujus esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens (δ) similitudinem. »

Sexto arguit sic : « Cum omne quod fit, ad hoc fiat, ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur, quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens. Per se vero fit illud quod prius non fuit : ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum, sed nigrum per se, quia (ε) fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem per se fit, quia ex non homine, ens autem fit per accidens, quia non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut probat Philosophus, 1. *Physicorum* (t. c. 57). Cum ergo aliquid fit ex omnino non ente, ens per se fit. Oportet igitur quod fiat ab eo quod est per se causa essendi ; nam effectus proportionabiliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis in quantum hujusmodi, alia vero sunt causa essendi per accidens, et non per se causa. Cum igitur producitur ens ex non ente præexsistente, sic est creare ; et (α) oportet quod solius Dei sit creare. » — Hæc sanctus Thomas in forma.

Verum, licet prædictam conclusionem teneat in prædictis locis, tamen, dum esset juvenis et scriberet super *Sententias,* oppositum tenuit, ut patet 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 3 ; item, 4. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3, q^la^ 3^a^, in responsione ad 4um. Sed in talibus tenendum est quod ultimo dicit ; quia magis digeste et ponderate locutus est in *Summa,* quam ultimo fecit, quam in scriptis primo confectis.

Secunda conclusio est quod potentia creandi non est propria alicui divinæ personæ, immo communis toti Trinitati, licet approprietur aliqualiter personis procedentibus, ut Filio et Spiritui Sancto.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 6, ubi sic ait : « Creare est proprie causare sive producere (β) esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu ; ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum esse suum, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinæ personæ, secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliud relatum operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per Verbum suum, quod est Filius, et per Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc, processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas. » — Hæc ille.

Item, ibidem, post, in responsione ad 2um, sic inquit : « Sicut natura divina, licet communis sit tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque ; ita etiam virtus creandi, licet sit communis tribus personis (γ), ordine tamen quodam convenit eis : nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Unde, creatorem esse, attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur, per quem omnia facta sunt, in quantum habet eamdem virtutem, sed ab alio ; nam hæc præpositio

(α) *cui aliquid attribuatur.* — *quod alicui aliquid attribuitur* Pr.
(β) *et accidens, ejus virtutem oportet esse determinatam.* — *accipiens ejus virtutem, oportet esse determinatum* Pr.
(γ) *hoc unde.* — *unde hoc* Pr.
(δ) *comprehendens.* — *comprehendentis* Pr.
(ε) *quia.* — Om. Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *sive producere.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Ad. Pr.

per solet denotare causam mediatam, sive principium de principio. Sed Spiritui Sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet quæ creata sunt a Patre per Filium. Potest etiam hujus attributionis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam Patri appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione; et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur; et ideo dicitur de Filio, per quem omnia facta sunt. Spiritui Sancto autem (α) attribuitur bonitas, ad quam (β) pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita interiori motu quodam consistit; primum autem movens est finis et bonitas. » — Hæc ille.

Simile ponit, 1. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 1. « In processione, inquit, creaturarum, duo est considerare ex parte ipsius Creatoris, scilicet : naturam, ex cujus plenitudine et perfectione omnis creaturæ perfectio efficitur et extrahitur; et voluntatem, ex cujus liberalitate, non naturæ necessitate, hæc omnia creaturæ conferuntur. Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiæ, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quæ perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturæ. Unde, sicut processionem creaturarum naturæ divinæ perfectionem imperfecte repræsentantium (γ), reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet Filium, tanquam in principium, et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem (δ) naturæ, exemplar et rationem ; ita (ε) oportet quod in quantum processio creaturæ est ex liberalitate divinæ voluntatis, reducatur in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Hæc autem est amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur; et ideo oportet esse aliquam personam in divinis (ζ) procedentem per modum amoris, et hæc est Spiritus Sanctus. » — Hæc ille.

Et hoc (η) tantum de primo articulo.

ARTICULUS II.

PONUNTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, ponendæ sunt adversariorum objectiones. Et quidem contra primam conclusionem arguit Durandus (dist. 1, q. 4), volens probare quod Deus posset facere aliquam creaturam, quæ posset aliquid producere, nullo præsupposito in quod agat.

Et arguit sic. Tota repugnantia quæ videtur esse in creatura ne creet, fundatur in duobus : quorum unum est, quod creatio videtur requirere infinitam potentiam in creante, propter infinitam distantiam entis a non ente; aliud est, quod (α) omnis actio creaturæ videtur esse per motum vel mutationem, quæ necessario supponunt subjectum. Ideo hæc duo infringentur per ordinem.

Primo ergo ostendetur quod non est necessarium, illud quod creat habere potentiam infinitam, propter infinitam distantiam entis a non ente. Quod patet. — Primo, per hoc quod ens et nihil non sunt termini creationis. Quod enim illud quod creatur, dicatur esse ex nihilo, solum intelligitur negative, quia non est de aliquo in ratione subjecti, nec in ratione termini. Et hoc diffuse declarat (ibid., q. 1). Cum enim, inquit, dicitur aliquid fieri ex nihilo, hoc potest intelligi tripliciter. Uno modo, materialiter, scilicet quod nihil sit materia rei productæ. Quod esse non potest; quia nihil nullius rei potest esse materia. Inest enim materia rei factæ, tanquam pars ejus; *est* enim ***materia, ex qua aliquid fit, cum insit***, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 82). Secundo modo, ordinabiliter (β), ut sit sensus, creaturam fieri ex nihilo, id est, post nihil, ita ut maneat ordo affirmatus ad nihil, tanquam ad terminum a quo. Et licet hunc sensum quandoque Doctores accipiant tanquam verum, imaginantes quoquo modo, licet improprie, ens et nihil esse terminos creationis, tamen, proprie loquendo, illud non est verum; pro eo quod non est possibile ponere terminos in actione, in qua nullum est subjectum commune utrique termino, nisi uterque terminus sit positivus; quod dico propter transubstantiationem panis in corpus Christi. Cujus ratio est, quia necesse est in omni actione habente terminos, quod termini sint incompossibiles, et quod unus necessario præcedat alterum, scilicet terminus a quo terminum ad quem. Sed negatio vel privatio non potest secundum se præcedere habitum natura vel duratione; cum, secundum se et in se, non sit aliqua natura, nec durationem habeat. Ergo, si aliquo modo præcedit, hoc est ratione alicujus naturæ sibi subjectæ. Igitur in actione non habente subjectum commune, sicut est creatio, ens et nihil non possunt esse termini, cum alterum illorum sit pura negatio. Item, oportet quod virtus agentis, in omni actione, attingat utrumque terminum; unus enim abjicitur, et alius

(α) *autem.* — Om. Pr.
(β) *quam.* — *quem* Pr.
(γ) *repræsentantium.* — *repugnantium* Pr.
(δ) *scilicet imitationem.* — *imaginem* Pr.
(ε) *ita.* — Om. Pr.
(ζ) *in divinis.* — Om. Pr.
(η) *hoc.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *ordinabiliter.* — *ordinatur* Pr.

acquiritur; et utrumque fit virtute agentis; et ideo oportet quod virtus agentis attingat utrumque terminum. Uterque autem potest attingi, quando uterque est positivus; sed, quando alter est positivus, et alter est negativus, cum illud quod nihil est, attingi non possit secundum se, oportet quod attingatur ratione alicujus substrati, quemadmodum fit in illuminatione aeris, cum de non illuminato fit illuminatus, et ubicumque alter terminorum est privatio, alter vero forma; nunquam enim attingi potest terminus negativus, nisi ratione substrati subjecti, a quo expellitur privatio per introductionem habitus. Cum igitur in creatione non supponatur subjectum commune, impossibile est quod, proprie loquendo, demus ei duos terminos, scilicet ens et nihil. Relinquitur ergo tertium, scilicet quod creatio dicitur esse de nihilo solum negative : quia non est de aliquo, nec in ratione subjecti, nec in ratione termini; unde, sicut non habet subjectum, sic nec terminum ex quo vel a quo. Ex quo potest formari talis ratio (ibid., q. 4) : Quandocumque aliqua actio non habet subjectum, nec terminum a quo, sed solum effectum productum, nisi effectus productus secundum se arguat infinitatem virtutis productivæ, non poterit argui ex aliquo, quod sit in actione; quia non est ibi aliquod subjectum, nec termini, nec distantia terminorum. Sed creatio est hujusmodi, ut declaratum est. Igitur, etc. Effectus autem creationis secundum se non arguit infinitam virtutem agentis, cum ipse sit finitus. Igitur, etc. — Secundo. Quia, dato quod ens et nihil essent termini creationis, tamen nullam habent inter se distantiam. Sicut enim differentia et diversitas non est nisi entium inter se; ens enim non est diversum nec differens a non ente, quia idem et diversum sunt differentiæ entis; sic et distantia non est nisi entium, et non entis a non ente. Quod patet in speciali de distantia secundum locum; cœlum enim non distat a nihilo extra cœlum distantia locali. Et per eamdem rationem, illa (α) non distant distantia formali, quorum unum est ens, et aliud non ens. — Tertio. Quia, dato quod distarent, illa distantia non esset infinita. Quod patet dupliciter. Primo : Quia illa distantia non est infinita, qua est dare majorem. Sed est dare majorem distantiam, quam sit illa quæ est entis a non ente quod ponitur terminus creationis; eo quod non ens quod implicat contradictionem, multo plus distat ab ente, quia ex ipso nihil potest fieri. Quare, etc. Item : Positio vel ablatio subjecti non auget vel minuit distantiam terminorum; tantum enim distant ab invicem albedo et nigredo, si sint separatæ, sicut si sint in subjectis. Sed ens et nihil circa subjectum suppositum non distant in infinitum; quia forma et privatio circa subjectum se habent ut ens et nihil, quorum distantiam absolvit agens naturale actione naturali. Igitur, excluso omni subjecto, ens et nihil non distant in infinitum.

Secundum patet, videlicet quod non est de ratione actionis creaturæ, quod sit motus vel mutatio quæ supponit subjectum. Quia non minus est possibile Deo separare accidens a subjecto, dum producitur ab agente naturali, quam postquam productum est. Sed secundum est possibile et fit in Sacramento altaris. Igitur et primum, scilicet quod accidens producatur et non ex subjecto, nec in subjecto, ab agente naturali, cooperante tamen Deo, non ad productionem, sed ad talem exsistentiam rei productæ; et per consequens producetur absque mutatione quæ subjectum requirit. — Hæc Durandus contra primam conclusionem in se.

Ulterius ponit instantiam ad rationes per quas probata fuit prima conclusio.

Et primo, contra *primam* rationem. Dicit enim quod in prima ratione assumitur falsum : quia creatio non habet proprie terminos; vel, si aliquo modo toleraretur quod ens et nihil sint termini creationis, inter tales terminos, cum non sint ambo positivi, nulla est distantia, ut dicit se probasse; vel, si est aliqua distantia, illa non est infinita. Quod etiam probat noviter. Quia quando extrema distantiæ alicujus sunt mediata, tunc (α) tanta est distantia, quanta est quantitas medii interpositi, sive sit quantitas extensiva, sive intensiva, ut patet in distantia terminorum quantitativorum, et in distantia qualitatum contrariarum habentium medium. Sed quando distantia est inter extrema immediata, tunc tanta est præcise distantia extremorum, quantum unum extremum est majus altero. Quod patet. Quia, dum medium non est inter extrema, nihil aliud est ibi distantia, nisi excessus unius extremi super alterum; aliter enim non potest ibi sumi. Cum igitur ens finitum creatum non excedat in infinitum nihil sibi correspondens, quia non excedit nisi tantum quantum ipsum est, patet quod non est ibi distantia infinita. Ex quo patet, ut dicit, quod non est verum quod ibi dicitur, scilicet quod inter quodcumque ens et nihil sibi correspondens sit tanta distantia, quod non possit dari major; quia, sicut est major excessus Dei, vel totius entis, ad non Deum, vel ad totum non ens, quam sit istius entis, puta lapidis, ad non ens sibi correspondens, sic est major distantia Dei a non Deo, vel totius entis a non ente, quam sit hujus entis, puta lapidis, a non ente sibi correspondente. Non enim inter quæcumque contradictoria est æqualis distantia; quia major est (β) inter Deum et non Deum, et inter totum ens et nihil, quam sit inter aliquod ens creatum et nihil sibi correspondens.

(α) *illa*. — Om. Pr.

(α) *tunc*. — *cum* Pr.
(β) *quia major est*. — Om. Pr

Secundo, contra *secundam* rationem dat instantiam. Non enim oportet, ut dicit, quod illud quod producit totam rem, agat se toto; sed sufficit quod illud per quod agit, contineat virtualiter omne illud quod producitur. Concedendo etiam majorem, potest dici ad minorem, quod Deus potest facere creaturam, quæ se tota agat, puta intelligentiam aliquam, quæ secundum se totam esset actus et ageret; nec propter hoc esset actus purus, quamvis non esset actus permixtus potentiæ quæ est materia.

Tertio, contra rationem *tertiam* instat, dicens quod actio quæ est sine motu, est idem cum termino producto, nisi quod includit respectum ad producens. Et ideo non est necesse quod requirat subjectum præter productum, nisi natura producti hoc habeat. Propter quod, cum agere sine motu possit communicari creaturæ, non oportet quod omnis actio ejus supponat subjectum, quantum est ex natura actionis, ex qua sola procedit argumentum.

Quarto, contra *quartam* instat, dicens quod inter ens et nihil nulla est proportio; quia alterum est positivum, et aliud pure negativum, et positivi ad non positivum nulla est proportio. Similiter nulla est proportio distantiæ, quæ est inter duo creata, ad distantiam, si qua sit, inter ens creatum et nihil; non propter infinitatem alicujus earum, sed quia una est positiva et inter extrema positiva, altera vero habet unum extremum negativum. Ex ista autem improportione non sequitur quod virtus quæ potest super unam distantiam, sit improportionabilis virtuti quæ potest super aliam; ut patet per exemplum simile : nulla enim est proportio distantiæ inter lumen et tenebras ad distantiam caloris a frigiditate, cum tamen quælibet sit finita; et tamen eadem virtus solis potest super utramque, quia aerem de tenebra deducit ad lucem, et de frigiditate ad calorem.

Quinto, instat contra *quintam*. Dicit enim quod agere nullo præsupposito ex parte agentis, non potest communicari creaturæ; hoc enim est proprie primi agentis. Sed agere nullo præsupposito ex parte facti, potest communicari alteri a primo agente. Et ad probationem, dicit quod, secundum ordinem institutum (α), agens creatum, agens per artem, supponit aliquid productum per agens naturale; non quia per artem agit, cum Deus qui nihil supponit, agat per artem; sed quia forma rei artificiatæ, ad quam solam producendam se extendit virtus talis agentis, est ordo vel compositio, quæ nulla virtute potest esse, nisi in ordinatis et compositis. Similiter agens naturale supponit materiam a Deo productam, quia agit per solam formam, quæ est altera pars compositi, quæ non potest producere nisi formam, quæ de natura sua est altera pars compositi, ne effectus productus sit perfectior suo principio productivo. Sed ex hoc non habetur quin Deus posset producere aliquam creaturam, puta intelligentiam, quæ se tota ageret producendo aliquid secundum se totum.

Sexto, instat contra quamdam *aliam* rationem superius positam, de agente principali et instrumentali. Dicit enim quod, si agens instrumentale vocetur omne illud quod supponit aliud agens, sic omnis creatura in actu suo, quantumcumque naturali, est agens instrumentale, quia supponit primam causam, cui innitatur in esse, et per consequens in agere. Et tale instrumentum non oportet ut agat, ut motum vel per motum, quia nec angelus movetur quocumque motu ad hoc ut agat, nec cœlum necesse esset moveri, ut quidam dicunt, ad hoc ut ageret. Rursus, tale agens non oportet quod disponat ad effectum ulterioris agentis, alioquin omnem actionem naturalem sequeretur effectus, qui est a primo agente; quod non est verum. Si vero agens instrumentale vocetur solum illud quod de se non exiret in actum, nisi speciali motione facta circa ipsum, sicut est in securi, sic verum est (α) quod tale agens non posset creare hujusmodi actione. Non oportet autem quod omnis creatura sit instrumentum Dei isto modo; quia nec etiam in naturalibus actionibus, ut dictum est. — Hæc Durandus, in forma.

II. Argumenta Scoti. — Scotus autem (4. *Sentent.*, dist. 1, q. 1), licet teneat primam conclusionem, tamen arguit quod probationes sancti Thomæ non concludunt.

Et **primo** impugnat rationem inductam de 1 p. sancti Thomæ, quæ consistit in duabus propositionibus : quarum prima est, quod esse simpliciter est effectus proprius Dei; secunda est, quod esse simpliciter est proprius terminus vel effectus creationis.

Prima, inquit, propositio videtur esse falsa. Quia, a quocumque efficiente generatur compositum, ab eo effective est esse compositi. Compositum autem generatur a causa aliqua creata, nisi tollatur omnis actio creaturæ. Igitur. Major probatur. Tum quia, secundum Philosophum (1. *de Generat.*, t. c. 20), generatio est ad esse. Tum per rationem (β). Quia, a quocumque generatur compositum, per ejus actionem forma (γ) est in materia. Formam autem esse in materia, est compositum habere esse. Quia, si non : aut ergo esse sequitur naturaliter ipsum compositum (δ), quod est terminus generationis; aut præcedet naturaliter. Si præcedit, ergo prius est esse compositi quam ipsum compositum; quod non est intelligibile. Si sequitur, ergo sine contradictione posset ipsum compositum produci ab agente, absque hoc quod illi composito producto (ε) Deus daret esse :

(α) *per.* — Ad. Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.

(β) *per rationem.* — Om. Pr.

(γ) ***ejus.*** — **Ad. Pr.**

(δ) a verbo *habere* usque ad *compositum*, om. Pr.

(ε) *producto.* — Om. Pr.

immo simpliciter (α) posset Deus non dare esse illi composito producto (β), cum non agat extra se nisi contingenter. Nec valet fingere, quod esse non est a generante compositum, et tamen necessario concomitatur ipsum; quia non concomitatur ut terminus actionis ipsius generantis, per te; si ergo ut terminus agentis primi, et non præcedens compositum, ergo sequens, et ita sine contradictione potest non sequi.

Probationes autem hujus propositionis improbatæ non concludunt. Nam ratio ad hoc adducta peccat per fallaciam æquivocationis; vel altera præmissarum est falsa. Dupliciter enim potest intelligi causa universalior, scilicet vel secundum virtutem seu perfectionem, vel secundum prædicationem. Consimiliter effectus potest dupliciter dici universalior, scilicet prædicatione, et virtute : universalior prædicatione, est cujus ratio dicitur de pluribus; universalior perfectione, est cujus perfectio in se est major et perfectionum plurium contentiva. Si igitur, in majori, accipiatur universalius uniformiter ex parte causæ et effectus, concedo majorem; quia communior effectus requirit causam communiorem, et perfectior requirit causam perfectiorem, si tamen potest esse perfectior. Sed si accipiatur, in majori, utrobique universalius secundum perfectionem, est fallacia æquivocationis; vel minor est falsa : minor enim non est vera nisi de universalitate secundum prædicationem; patet : non enim esse est perfectissimus effectus, quia quod includitur in multis, non potest esse perfectius quocumque illorum in quibus includitur. Sequitur ergo conclusio, quod reducitur in causam universalissimam prædicatione. Sed tunc : ultra : Deus est hujusmodi, minor est falsa. Immo est causa universalissima perfectione. Ens autem est causa universalissima prædicatione. Et tunc non potest concludi, nisi quod esse non potest esse effectus nisi entis; quod conceditur. Si vero in majori accipiatur difformiter *universalius* ex parte causæ et effectus, puta ex parte effectus pro universaliori prædicatione, et ex parte causæ pro universaliori perfectione, major est falsa. Nam effectus universalissimus prædicatione potest esse a causa imperfecta; quia salvatur in pluribus effectibus imperfectis.

Alia probatio, quæ adducitur per auctorem *de Causis*, concludit oppositum. Non enim negat absolute ab intelligentia dari esse alicui; immo magis affirmat, quia dicit quod non competit sibi dare esse, nisi in quantum divina operatione operatur. Si autem adduceretur ad propositum illud *de Causis*, propositione quarta : Prima rerum creatarum est esse, non concludit quod esse sit præcise terminus creationis. Quia : vel, secundum aliquos, accipitur ibi esse, pro prima intelligentia proxima Deo (γ); vel accipitur ibi creatio, extendendo ad primam productionem secundum rationem; et primitas entis accipitur secundum rationem distinctionum formalium in effectu, vel secundum originem, non secundum perfectionem; ut sit sensus : eo modo quo esse in effectu distinguitur a perfectionibus essentialibus, ipsum est terminus primæ productionis secundum rationem. Hoc dicitur confirmando illam rationem de causa et effectu universaliori secundum prædicationem, quod debet intelligi de effectu universaliori secundum prædicationem, et hoc in quantum hujusmodi. Nunquam enim effectus universalior secundum prædicationem, in quantum hujusmodi, potest esse nisi a causa universaliori secundum perfectionem. Licet enim homo posset esse ab homine, non tamen homo, in quantum hujusmodi, potest esse nisi a causa perfectiori tota specie hominis. Igitur, a simili, esse, in quantum hujusmodi, non potest esse nisi a causa universaliori secundum perfectionem toto esse creabili. Esse autem, in quantum hujusmodi, est terminus creationis. Unde et primo dictum est (α) quod esse, non in quantum hoc vel tale, sed simpliciter, est terminus creationis. Ista confirmatio non concludit.

Hanc enim responsionem ponit Doctor ille, cujus est ista opinio, in illa quæstione : utrum solius Dei sit creare. Supposito enim quod non intendat quærere, Utrum solius Dei sit creare omne creabile, quia illa quæstio includeret, An aliquid aliud a Deo possit creare seipsum, de quo nullus unquam dubitavit, secundum Augustinum, 1. *de Trinit.* (cap. 1), igitur intendit quærere aliquam quæstionem dubitabilem, An scilicet aliquid aliud a Deo possit creare saltem aliquid inferius se. Et sic intellecta quæstione, tenet partem negativam, per rationem jam positam. Accipiatur ergo major, secundum istam expositionem : universalissimus effectus prædicatione, in quantum hujusmodi, est a causa universaliori secundum perfectionem; esse est hujusmodi; sequitur ergo ista conclusio : igitur esse, in quantum hujusmodi; vel, ut plus detur eis propositum : igitur omne esse creabile, in quantum hujusmodi, non potest esse nisi a causa universaliori secundum perfectionem toto esse creabili. Ex hoc non sequitur : ergo nec esse hujusmodi creabilis (β) potest esse, nisi a tali causa. Patet enim quod in illa illatione est fallacia consequentis. Ergo, secundum istam expositionem primæ rationis, vel quæstio nulla (γ) erit, vel, si sit dubitabilis, et tenetur pars negativa propter istam rationem, sic intellecta ratio est sophistica secundum consequens (δ). Quod si dicas : est considerare in isto producto (ε) esse (ζ) hujusmodi, et esse simpli-

(α) *simpliciter.* — *similiter* Pr.
(β) *illi composito producto.* — Om. Pr.
(γ) *Deo.* — *primo* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *nulla.* — *nullius* Pr.
(δ) *consequens.* — *accidens* Pr.
(ε) *producto.* — *prædicto* Pr.
(ζ) *in quantum.* — Ad. Pr.

citer; et secundo modo est effectus causæ universalissimæ, ut probat ratio, sed primo modo est effectus causæ particularis; — hoc non solvit; quia esse simpliciter in isto, et esse hujus, non sic distinguuntur quod (α) ab aliqua causa non possit esse hujus (β), quin ab eadem sit esse simpliciter quod est in isto. Sive enim sit distinctio (γ) rationis intellecta vel qualitercumque, quod dat isti esse hujus, dat sibi esse simpliciter quod est in isto.

Quod etiam (δ) additur de instrumento; — dico quod (ε) major potest bene vel male intelligi. Quod (ζ) enim accipitur in majori, intelligitur, non quod instrumentum habeat actionem propriam, sed quod per aliquid sibi proprium agit; et ad hoc inducit probationes suas, quæ possunt concedi. Nec tamen per illud proprium agit nisi in virtute principalis agentis; quia in quacumque actione, in qua non haberet virtutem principalis agentis, in illa non esset instrumentum, sed principale agens (η). Accipit ergo quod instrumentum agit dispositive. Quod si intelligatur universaliter, falsum est. Nam possibile est, secundum ipsum, alibi, instrumentum attingere effectum principalis agentis, ut patet in multis actibus artis, in quibus aliquando artifex per instrumentum inducit terminum principaliter intentum, sicut monetarius per instrumentum inducit formam in moneta, et sigillator in cera. Nec unquam oportet instrumentum disponere ad effectum principalem, nisi sit instrumentum in actione (θ) quæ disponit ad illum effectum; quod non est universaliter necessarium, sed tantummodo quando sunt plures actiones ordinatæ, quarum una disponit ad aliam; absolute autem potest esse instrumentum in actione principali, licet non concurrat in aliqua alia præcedente. Non potest igitur major sua habere veritatem, nisi sic intellecta quod instrumentum per aliquid sibi proprium causat dispositionem ad terminum principalem, quando non potest virtute principalis agentis attingere illum terminum. Et tunc oportet supponere, in minori propositione, quod creatura non possit in virtute Dei attingere creationis terminum; quæ minor non est probata, nisi per rationem illam priorem, scilicet de esse, de qua jam visum est quod non concludit. Nec illud exemplum de securi vel probationes illæ quæ adducuntur ad hoc quod instrumentum habeat aliquid, per quod agat, sibi proprium, probant universaliter quod instrumentum agat dispositive aliquam actionem; ideo enim securis præcise agit dispositive ad arcam, quia est instrumentum in sectione lignorum, quæ præcedit inductionem formæ arcæ. Si autem artifex uteretur ea, vel alio, in principali actione, non oporteret quod in quantum est instrumentum ad formam arcæ, quod haberet aliquam actionem dispositivam. Ex talibus ergo exemplis, ubi accipit quod instrumentum disponit ad principalem terminum, non potest inferri universaliter hoc de instrumento, nisi fiat fallacia consequentis. Nisi autem universaliter accipiatur, non potest removeri a creatura ratio creationis. Nam ex majori particulari in prima figura nihil sequitur, propter fallaciam consequentis.

Secundo loco impugnat aliam rationem superius factam, quæ talis est in virtute : Super infinitam distantiam non potest nisi virtus infinita; inter terminos autem creationis a quo et ad quem, puta inter nihil et ens, est distantia (α) infinita; igitur, etc. Ista, inquit, ratio non videtur concludere. Quia, quando extrema sunt immediata, tanta præcise est distantia eorum, quantum est alterum extremum majus. Hoc apparet per simile. Tanta enim est distantia Dei a creatura, etiam suprema possibili, quantus est Deus; et ideo, si poneretur suprema creatura possibilis, adhuc distaret ab illa in infinitum, quia est infinitus. Apparet etiam exemplum in opposito. In quantitatibus enim est distantia propter medium aliquod interjacens; et ideo, secundum quantitatem spatii interjacentis, est distantia illa (β) quanta; igitur, per oppositum, ubi nullum est medium interjacens, distantia non erit quanta nisi secundum quantitatem alterius extremi. Hoc etiam apparet per rationem : quia nihil aliud est hæc distantia, nisi excessus unius super alterum; quando autem excedens immediatum est excesso, quantitas excessus est secundum quantitatem excedentis.

Supposita igitur majore, sequitur quod, cum affirmatio aliqua entis creabilis sit finita, quod distantia hujus affirmationis ad negationem erit finita. Patet etiam (γ) quod ista distantia sit immediata; quia, secundum Philosophum, 1. *Posteriorum* (t. c. 5), *contradictio est oppositio, cujus secundum se non est medium.* Quod si fingat infinitatem ex parte nihili, hoc non valet; quia nihil non distat ab aliquo, nisi deficiendo; non enim plus deficit illud ab ente quam ens illud ponat. Hoc etiam patet, quia comparando nihil ad nihil, nulla est distantia. Sic ergo minor secundæ rationis est falsa, intelligendo distantiam infinitam positive, hoc est, in infinitum (δ) excedentem omnem distantiam finitam. Et sic (ε) opor-

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *hujus.* — *ejus hujus* Pr.
(γ) *sit distinctio.* — *ratio sit distinctionis* Pr.
(δ) *etiam.* — Om. Pr.
(ε) *dico quod.* — Om. Pr.
(ζ) *quod.* — *quando* Pr.
(η) *sed principale agens.* — Om. Pr.
(θ) *in actione.* — *terminus in principali actione* Pr.

(α) *distantia.* — Om. Pr.
(β) *inter.* — Ad. Pr.
(γ) *etiam.* — *enim* Pr.
(δ) *hoc est, in infinitum.* — *in majori, hoc est, infinitum positive, id est, infinitum* Pr.
(ε) *Et sic.* — Om. Pr.

tet intelligere distantiam in majori, ad hoc quod major sit vera; non enim potest aliter concedi infinitas virtutis agentis, quæ potest super illam distantiam.

Minor etiam improbatur sic. In aliqua contradictione est major distantia quam in alia, quia plus distat Deus a non Deo, quam anima a non anima; quia nulla virtus omnino potest facere a non Deo Deum, nec econtra, aliqua autem (α) potest facere de non anima animam; si autem quælibet esset infinita, nulla posset esse major distantia, quia infinitum non potest excedi. Item. Illa virtus potest super distantiam, quæ potest super totum terminum ad quem illius distantiæ (β); quia, termino ad quem posito, destruitur terminus a quo per illum terminum ad quem succedentem. Sed terminus ad quem creationis (γ) est finitus; et per consequens, non potest ex hoc concludi, quin super ipsum possit virtus finita. Ergo et super distantiam. Item. Aliqua generatio naturalis est inter formam et privationem, ex 5. *Physicorum* (t. c. 7 et seq.). Sed privatio includit negationem (δ), licet in subjecto; et per consequens, quando transitur a privatione ad formam, transitur a negatione ad affirmationem (ε). Et patet quod illa generatio est per virtutem finitam et creatam. Igitur distantia illa non obstat.

Qualiter ergo, inquit, salvabitur dictum commune, quod inter contradictoria (ζ) est distantia infinita? Respondeo quod adhuc simpliciter falsum est, accipiendo infinitum pro excedente simpliciter (η) quantumcumque finitum in infinitum (θ). Sed alio modo infinitum potest accipi pro indeterminato, et sic verum est. Nulla enim distantia est ita parva, quin sufficiat ad contradictionem; quantumcumque enim recedatur ab uno contradictorio, statim est sub altero. Nec est aliqua distantia ita magna, etiam si in (ι) infinitum posset esse major maxima, quin ad illam et ejus extrema se extendat contradictio (κ). Et isto modo accipiendo infinitum in majori, major est falsa. Ad probationem ergo minoris primam, cum dicitur quod non convenit intelligere majorem istam; — dico quod falsum est positive; verum est autem permissive. Hoc est dictu, quod (λ) aliqua distantia ponit majorem remotionem quam ista, et una contradictio quam alia; sed ista permittit quamcumque maximam, et in maxima salvatur. Exemplum. Plus perfectionis ponit asinus intensive quam animal; tamen animal plus permittit, sive salvari potest in aliquo perfectiori, quam sit asinus, puta in homine. Et quod sic est maximum, hoc est, permissive, non est formaliter maximum. Ad aliam probationem, quæ solet fieri : quia inter quæcumque contradictoria est æqualis distantia, etc.; — dico quod, licet quæcumque contradictoria sint æque impossibilia inter se, non tamen æque distantia. Plus enim distat Deus a non Deo, quam album a non albo, sicut processit prima ratio (α), quia extremum positivum majus est in comparatione ad negativum. Per idem patet ad aliam probationem, quæ potest fieri : quia scilicet inter totum ens et nihil est infinita distantia; igitur inter animam et non animam, etc. Patet enim quod totum ens creatum plus excedit nihil quam anima excedat non animam, sicut totum ens creabile in se est perfectius quam anima; tamen æque incompossibilis est anima cum non anima, sicut nihil cum toto ente. Sed hoc non arguit propositum.

Tertio loco impugnat quamdam rationem superius factam, quæ talis est in virtute. Non est aliqua proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam; igitur nec est aliqua proportio distantiæ quæ est inter actum et potentiam, ad illam quæ est inter actum et nullam potentiam, etc. Concedo, inquit, quod distantia nullius potentiæ ad actum, non habet aliquam proportionem ad illam quæ est alicujus potentiæ ad actum. Sed hoc est, quia una distantia est positiva, quia inter extrema positiva; alia autem non est positiva, quia ejus alterum extremum est nihil; et positivi ad non positivum nulla est proportio, sicut entis ad nihil. Sed ex ista improportione non sequitur quod virtus quæ potest super istam, sit improportionabilis virtuti quæ potest super illam, quia positivum non est improportionabile alteri positivo, nisi propter infinitatem in altero. In illis autem distantiis fuit improportio, non quia fuit infinitas in altero, sed quia altera non habuit aliquam quantitatem, secundum quam potuerit proportionari. Exemplum hujus : punctus est improportionatus lineæ, quia non quantus; igitur virtus quæ potest super hoc, est improportionabilis virtuti quæ potest super illud; — non sequitur; nam virtus et virtus natæ sunt habere quantitates virtutis, et per consequens simpliciter proportionem, nisi alia sit infinita. Ex alia vero parte est defectus proportionis propter defectum quantitatis in altero extremo.

Quarto loco impugnat quamdam aliam rationem superius tactam, quæ potest sic formari. Agens inferius præsupponit in agendo, effectum superioris agentis; sed non potest esse aliquod agens creatum, quod non subordinetur Deo in agendo, etc. Dicit enim Scotus quod hæc ratio non concludit. Quia, aut

---

(α) *autem.* — *anima* Pr.
(β) *illius distantiæ.* — Om. Pr.
(γ) *creationis.* — Om. Pr.
(δ) *negationem.* — *contradictionem* Pr.
(ε) *a negatione ad affirmationem.* — *ab affirmatione ad negationem* Pr.
(ζ) *inter contradictoria.* — *contradictio* Pr.
(η) *simpliciter.* — *in infinitum* Pr.
(θ) *finitum in infinitum.* — *distantiam finitam* Pr.
(ι) *in.* — Om. Pr.
(κ) *se extendat contradictio.* — *se extendant* Pr.
(λ) *quod.* — Om. Pr.

(α) *sicut processit prima ratio.* — Om. Pr.

intelligit in majori, quod agens secundarium præsupponat effectum primi agentis, ut passum in quod agat; et tunc petit principium, scilicet quod omne agens aliud a Deo agit circa passum præsuppositum. Aut intelligit absolute, quod scilicet absolute præsupponat (α) effectum primi agentis; quod concedo, quia præsupponit seipsum, sicut agere præsupponit esse, et (β) ipsum est effectus primi agentis. Et ad inductionem quæ videtur probare minorem secundum primum intellectum, inquit, respondeo, et dico quod ars, si possit in aliquam formam, non tamen nisi in (γ) accidentalem tantum; accidentalis autem necessario requirit substantiam pro subjecto (δ). Non ergo artifex, quia est (ε) agens subordinatum naturæ, præsupponit effectum naturæ ut passum suum, sed quia agit (ζ) ad talem terminum qui requirit substantiam, in quam substantiam producendam (η) non potest ars. Quod autem hoc non sit ex ordine agentium, patet manifeste, quia natura (θ) in actione sua supponit effectum naturæ ut passum, sicut in alteratione supponit substantiam. Est ergo causa communis, ex parte naturæ et artis, in præsupponendo subjectum, quando scilicet agunt aliquod accidens quod non potest produci nisi in substantia. Si ergo etiam aliqua substantia corporea esset immediate producta a Deo absque actione naturæ, nihilominus posset ars circa illud passum agere, si posset, vel esset capax termini artis, ac si effectus naturæ præcessisset in ea. Similiter, patet quod ratio ex isto ordine agentium non concludit, distinguendo plures ordines agentium. Nam in ordine agentium naturaliter, inveniri potest agens materiale, quod est inferius, et immateriale, quod est superius; non tamen sequitur quod agens materiale præsupponat effectum agentis immaterialis creati; nec sequitur, si materiale præsupponit effectum Dei immediate in quod agat: ergo agens immateriale, quod est superius, nihil supponit.

Quinto loco impugnat quamdam aliam rationem superius tactam, quæ talis est in virtute. Nullum agens creatum est actus purus; ergo nec ejus actio est actus purus, sed habens aliquid potentialitatis admixtum, et sic est cum motu, etc. Illa, inquit, ratio non concludit. Nam illa potentialitas, quæ communis est creaturæ, sive intelligatur objectiva (ι), respectu causæ, ut creabile, sive intelligatur subjectiva (α), ad recipiendum, sicut potentiale, vel ad inhærendum, sicut forma vel actus, non sufficit ad inferendum quod actio ejus sit cum motu vel mutatione, sed quod actio illa, si est immanens, habet potentialitatem illam prædictam, vel utramque; si etiam sit transiens, eo modo quo est in illo in quo transit ut (β) in termino, habet potentialitatem alteram, vel utramque (γ); nec propter hoc tamen (δ) est fluens sicut motus, vel raptim transiens sicut mutatio.

Sexto loco impugnat quamdam aliam rationem superius tactam, quæ talis est in virtute. Participans aliquam naturam non producit secundum illam simile sibi, nisi applicando eam ad aliud, etc. Ista, inquit, ratio supponit aliqua falsa. Unum est quod non aliud sit producere simile secundum naturam, nisi applicare eam ad aliud, quod ideo est, quia necesse est illam naturam participari a producto, et ex hoc quod participatur ab eo oportet aliquid præsupponi, cui applicetur. Ex hoc enim sequitur quod Deus non posset creare angelum : tum quia angelus iste participat esse, et per consequens oportet præsupponere aliquid, cui applicaretur esse, quod est contra rationem creationis; tum quia, ut declarat probatio majoris, per illud præsuppositum oportet productum esse hoc; sed angelus non potest esse hoc, secundum eos, per aliquid præsuppositum, quia per formam suam est hic; non ergo potest major esse vera, propter hoc quod natura illa communicanda participabitur a producto. Si ergo major dicatur esse vera propter hoc quod agens communicans naturam, participat eam, hoc non potest esse ratio; quia in ipso agente non præsupponitur aliquid ipsi esse : tunc enim ipsum producens non posset creari; igitur non oportet in illo quod assimilatur producenti secundum esse, aliquid tale præsupponi.

Præterea. Aut esse participatur tanquam actus quidam alius ab essentia et posterior, aut tanquam idem ipsi essentiæ, sive primus actus rei. Si primo modo, non probatur productum non posse creari; quia etsi esse præsupponat aliquid in quo recipiatur, tamen essentia nihil præsupponit; et ita, quamvis participans esse non creetur secundum esse, non probatur quin possit creari secundum essentiam quæ præsupponitur. Si secundo modo, minus habetur propositum quin ipse possit creari, et ita a participante ipsum sicut ab alio; quia in istis inferioribus quodlibet individuum participat naturam speciei, et tamen illa potest esse in uno singulari prius terminus productionis, et in alio singulari principium producendi. Quod autem ibi materia præsupponatur, non est propter naturam participatam; sed quia

(α) *quod scilicet absolute præsupponat.* — *scilicet absolute supponit* Pr.
(β) *per.* — Ad. Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.
(δ) *substantiam pro subjecto.* — *subjectum et substantiam* Pr.
(ε) *est.* — Om. Pr.
(ζ) *agit.* — *agens* Pr.
(η) *in quam substantiam producendam.* — *in quantum* Pr.
(θ) *natura.* — *nullum* Pr.
(ι) *objectiva.* — *substantia* Pr.

(α) *subjectiva.* — *substantia* Pr.
(β) *ut.* — *vel* Pr.
(γ) *quia.* — Ad. Pr.
(δ) *tamen.* — *tantum* Pr.

forma illa, quæ est pars naturæ participatæ, est forma materialis. — Hæc Scotus, in forma.

III. Argumenta aliorum. — Contra eamdem conclusionem, arguunt quidam alii, ut ponit Adam, 4. *Sentent.*, dist. 1 (q. 1).

Et primo arguunt sic. Prius naturaliter est forma substantialis et accidentalis producta in subjecto ab activo creato, aliquid in se, quam aliquid inhærens alteri; aliter per nullam potentiam posset produci in esse absque hoc quod inhæreret. Consequens est falsum, secundum fidem. Igitur de potentia Dei posset a creatura produci ad esse absque hoc quod produceretur ad inhærere.

Secundo sic. Aut productio rei est respectus distinctus a producto, aut non. Si sic, igitur potest naturaliter poni, positis fundamento et termino. Sed, sublato receptivo, adhuc habetur terminus et fundamentum. Si autem sit res ipsa producta, multo magis non videtur quod requirat.

Tertio. Prior est dependentia formæ substantialis vel accidentalis cujuscumque absolute ad agens quam ad receptivum; aliter a non agente posset fieri sine receptivo. Ergo poterit dependere ad agens, non dependendo ad subjectum; quia prius potest absolvi, vel fieri sine posteriori.

Quarto. Agens naturale potest, de speciebus panis et vini, in Eucharistia, generare vel producere formam substantialem vermis; et ita non educitur de potentia materiæ. Igitur naturale agens ibi creat.

Quinto. Creatura potest annihilare; igitur creare. Consequentia communiter conceditur; quia non majus est facere aliquid ex nihilo, quam reducere aliquid in nihil. Antecedens probatur. — Tum quia in corruptione compositi, forma annihilatur, cum nec in se, nec in aliqua sui parte remaneat, nec in actu, nec in potentia naturali; quia aliter potentia illa esset frustra in natura, cum per naturam non posset reduci in actum. — Tum quia, si modicum frigus separatum esset in maximo igne et calidissimo, non videtur quin ignis destrueret ipsum, et sic annihilaret; quia ponitur separatum a subjecto. — Tum quia peccator cum mortaliter peccat, annihilat gratiam, ut videtur.

Sexto. Quælibet virtus est communicabilis creaturæ, quam non oportet esse infinitam; nam, data quacumque potentia finita, potentia alia proportionabilis est possibilis creaturæ. Sed aliqua virtus creativa potest esse finita. Non enim oportet quod sit infinita; quia : aut hoc esset ratione termini producti; aut ratione modi producendi; aut ratione productionis; aut ratione distantiæ inter terminum a quo et terminum ad quem. — Sed primum non impedit, nec exigit infinitatem; quia omnis terminus creationis est finitus. — Nec secundum; cum omnis modus creationis sit finitus, cum sit aliquid extra Deum. — Nec tertium; quia ipsa creatio est finita, cum sit ipsamet creatura. — Nec quartum; quia nulla est ibi distantia, nec positiva, nec privativa; nec negativa, si qua ibi sit distantia, (α) taxanda est, nisi secundum finitatem termini; nec aliqua est ibi resistentia. Igitur non apparet ratio cur potentia creandi necessario debeat poni infinita.

Septimo. Certum est quod si materia requiritur, omnino nullam tribuit activitatem in productione formæ, vel compositi de ea; igitur tota productivitas est a parte principii activi. Et si hoc, non videtur esse propter defectum activitatis, quin creatura producere possit non de materia.

Octavo. Omnis effectus non adæquans virtutem causæ suæ, potest a minori virtute produci; quia, ex quo non adæquat virtutem causæ, non videtur quod tantam virtutem requirat, sed quod minor sufficiat. Sed omnis virtus minor infinita, communicari possibilis, est creata virtus vel creabilis; et infinitam virtutem divinam nulla creatura adæquat. Igitur, etc.

Nono. Omne agens instrumentale plus potest, ut est instrumentum superioris agentis, quam in virtute propria vel per se; sicut calor, in quantum est instrumentum ignis, potest producere ignem, quod non posset secundum se ex virtute (ϐ) propria. Sed non est aliqua forma naturalis producibilis de potentia materiæ, in quam non possit activum creatum vel creabile virtute propria, supposita Dei generali influentia. Ergo aliquid ultra poterit ut instrumentum Dei. Sed hoc non est, nisi non præsupponere materiam in agendo. Igitur, ut instrumentum Dei, poterit agere, non præsupponendo materiam.

Decimo. Quia nulla apparet contradictio, quod Deus vellet aliquid esse active a creatura, sine passo. Igitur, etc.

Undecimo. Plus videtur esse, attingere essentiam infinitam totam objective vel cognitive, quam attingere creaturam secundum totam ejus entitatem effective. Sed primum potest creatura, aliquo sibi superaddito. Igitur et secundum.

Duodecimo. Nulla videtur repugnantia, quod illud quod virtualiter continet et includit entitatem perfectiorem, possit continere imperfectiorem; vel saltem aliquod ens citra Deum posset virtualiter et effective continere imperfectius. Sed aliqua creatura virtualiter et effective continet formam substantialem. Igitur aliqua potest continere materiam, quæ est entitas minus perfecta.

Tertiodecimo. Quia nulla apparet contradictio, quare angelus non posset producere angelum ejusdem speciei, sicut ignis ignem. Sed, hoc faciendo, crearet.

Quartodecimo. Quia tunc aliqua essent ejusdem generis, puta fides infusa, et scientia acquisita et infusa, vel gratia et virtus acquisita; et tamen unum esset in infinitum difficilioris productionis, vel im-

(α) *nec negativa, si qua ibi sit distantia. — nec negativa distantia, si quæ ibi sit* Pr.
(ϐ) *virtute. — veritate* Pr.

possibilioris, respectu creaturæ, quam aliud; quod videtur inconveniens. Igitur creatura potest causare (α) fidem, gratiam, et virtutem infusam. Sed non esset, nisi creando. Igitur, etc.

Quintodecimo (Ibid., q. 2). Quia sol potest creare lumen in medio. Quod probatur sic. Ponatur quod Deus suppleat actionem solis in una parte medii, puta A, ita quod non agat nisi supplendo vicem solis; et creet Deus propria virtute aliud lumen in alia parte medii quæ sit B; et causet (β) sol lumen in tertia parte medii quæ sit C. Tunc sic arguitur. Lumen in B est vere creatum. Igitur lumen in A similiter est vere creatum; et per consequens, lumen in C est vere creatum, cum lumen in A et in C simili modo sint producta, per positum, quod Deus non causat lumen in A nisi præcise supplendo vicem solis. Et consequentia probatur, scilicet quod, si lumen in B sit creatum, igitur et lumen in A; cum illa duo lumina simili modo per omnia generentur, et sint ejusdem speciei. Assumptum probatur; quia Deus non aliter agit in B medium quam in A : cum per omnia sit idem agens; et productum omnino simile, solo numero differens; et omnis alia circumstantia consimilis. Igitur non aliter Deus agit in B quam in A. Igitur creat lumen in A. — Si dicatur quod consequentia non valet, quia etsi sint similia per omnia æque in una actione luminis et in alia, tamen Deus facit lumen in A, de A; sed lumen facit in B, de nihilo, et non de B. — Sed contra. Facere lumen de A, non est nisi facere lumen in A, respectu cujus A habet potentiam naturalem; non enim videtur aliud facere lumen de A. Sed sic facit Deus lumen de B; quia B est in potentia naturali, respectu luminis recepti. Igitur ibi facit Deus lumen, de B, et non de nihilo.

Decimosexto. Ignis agens in hostiam consecratam, creat calorem; quia facit ibi calorem de nihilo. Igitur creat. Assumptum patet; quia ignis ibi facit calorem, sicut sensus docet. Et ideo ibi non facit calorem de materia, quia, si sic, igitur de quantitate, vel de qualitate. Et si de quantitate, nunquam posset Philosophus vel alius probare necessitatem materiæ; cum actio naturalis, secundum hoc, perficiatur æque in quantitate, vel qualitate, sicut in materia, si poneretur.

Decimo septimo. Sit A una forma ignis generata ab isto igne demonstrato in hac materia demonstrata; et postea corrumpatur. Tunc arguitur sic. Iste ignis demonstratus potest generare A formam; igitur potest creare. Consequentia patet. Quia corruptum non potest redire idem numero per actionem naturalem, ut patet per Philosophum (γ). Assumptum probatur; quia (δ) illa materia demonstrata, est æque in potentia naturali ad A, sicut ad aliam formam consimilem futuram; igitur ille ignis ita natus est producere et generare A formam de tali materia, sicut B vel C. Assumptum probatur; quia si Deus recrearet A in illa materia, ipsa sustentaret A, et fieret totum compositum naturale; igitur illa materia esset tunc propria potentia A formæ, vel ita bene, sicut quando producebatur naturaliter in illa.

(α) *causare.* — *creare* Pr.
(β) *causet.* — *esset* Pr.
(γ) *per Philosophum.* — *Hæc Philosophus* Pr.
(δ) *quia.* — *quod* Pr.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (2. *Sentent.*, dist. 1, q. 1) quadrupliciter.

Primo sic. Quia, si processio Filii et Spiritus Sancti sit ratio processionis creaturarum, sequitur quod Pater non creat formaliter. Nihil enim formaliter agit, quod non est in actu (α) secundum illud quod est proxima ratio agendi. Sed Pater non est formaliter in actu Verbo, nec Spiritu Sancto, qui, secundum te, sunt proxima ratio creandi, sicut intellectio et volitio sunt remotæ rationes creandi. Igitur Pater non creat formaliter et proxime. Et si dicas quod omnes creant, quia omnes habent unum Verbum in intellectu suo communi (β), quo Verbo perficitur (γ) intellectio essentialis, licet illud Verbum sit a solo Patre dicente vice (δ) omnium, et omnes habent unum Amorem in voluntate communi, licet ille Amor spiretur a Patre et Filio vice omnium trium; — contra illud arguitur sic : Quæro quomodo Pater habet istam notitiam genitam? Non formaliter, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 2, quia, secundum eum, ibidem, Pater non est sapiens sapientia genita (ε), sed habet sicut correlativum, sicut producens habet productum; sed sic habens, non est in actu (ζ) formaliter eo quod habet (η); igitur nec formaliter agit ista actione, respectu cujus illud quod habetur non (θ) est ratio formalis agendi.

Secundo arguit sic. Quia ex hoc videtur sequi quod Filius et Spiritus Sanctus non creent, quia communiter ratio formalis agendi (ι) non agit illa actione, respectu cujus dicitur ratio formalis. Et si dicatur quod Filius creat, et Spiritus Sanctus creat, neutra tamen persona videtur proxime creare, quia neutra est in actu per aliam formaliter, et omne agens proxime per intellectum et voluntatem, est in actu tam notitia quam volitione necessariis (κ) ad talem actum.

Tertio. Quia tunc videtur quod una persona non

(α) *sed.* — Ad. Pr.
(β) *communi.* — Om. Pr.
(γ) *perficitur.* — *profertur* Pr.
(δ) *vice.* — *via* Pr.
(ε) a verbo *quia* usque ad *genita*, om. Pr.
(ζ) *in actu.* — Om. Pr.
(η) *habet.* — *habetur* Pr.
(θ) *non.* — Om. Pr.
(ι) *agendi.* — Om. Pr.
(κ) *necessariis.* — *necessitans* Pr.

sufficeret ad productionem creaturarum. Consequens est contra Augustinum, 15. *de Trinitate* (cap. 13), dicentem : *Ideo Verbum hoc est vere* (α) *veritas, quia quidquid est in ea scientia de qua natum est, et in ipso est; quod autem in eo non est, nec in ipsa esse potest.* Unde ex multis quæ ibidem dicit, concluditur quod nihil est actualius aut distinctius (β) in Verbo Dei quam in intelligentia paterna.

Quarto. Quia ex hoc sequitur quod Verbum divinum habet aliquem respectum rationis ad creaturas, quem non habet Pater; et eodem modo sequitur de Spiritu Sancto. Sed hoc est falsum, ut dicit se probasse, dist. 18, primi libri. — Hæc Scotus in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PRÆDICTIS OBJECTIONIBUS RESPONDETUR

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus respondere. Et primo, ad argumenta contra primam conclusionem. Et inter illa, primo ad argumenta Durandi.

Ad primum siquidem, in quo impugnat primam conclusionem, et assumit quod tota repugnantia quæ videtur esse, ne creatura creet, fundatur in duobus, etc.; — dicitur quod hoc potest satis concedi. Quamvis etiam dici possit quod creatio non solum requirit infinitatem potentiæ in producente, immo etiam requirit perfectam infinitatem (γ), et quod, posito quod aliqua creatura esset infinitæ potentiæ secundum quam agit (δ), non tamen posset creare. Sed quidquid sit de hoc, quia forte de hoc postea videbitur; — dico quod creatio requirit infinitam potentiam in producente et creante. Utrum autem illa infinitas requiratur propter infinitatem distantiæ inter ens et nihil; — dico quod antiqui tenuerunt quod sic. Tamen, beatus Thomas, 4. *Sent.*, dist. 5, q. 1, art. 3, q^{la} 3, ad 5um, sic dicit : « Non est distantia infinita inter ens et non ens, ex parte ipsius entis, nisi ens sit infinitum; quia tantum distat aliquid ab uno oppositorum, quantum participat de altero; unde non distat ens in infinitum a non ente, nisi quod habet esse infinitum, scilicet Deus. Cui quanto reliqua entia sunt proximiora, tanto magis a non esse distant; sicut dicit Augustinus in libro *Confessionum*, quod angelus factus est prope Deum, materia prope nihil. Sed verum est quod dicta distantia est quodammodo infinita, ex parte non entis simpliciter, eo quod omnem determinatam distantiam ab aliquo ente signato transcendit; quia nihil potest magis distare ab ente quam non ens. Contingit enim aliquam distantiam esse infinitam ex una parte, et finitam ex alia; sicut quandocumque fit comparatio finiti ad infinitum. Nisi enim talis distantia esset aliquo modo finita, non minus distaret una creatura a Deo quam alia. Et nisi esset aliquo modo infinita, posset intelligi aliquid magis distans a quacumque creatura quam Deus. » — Hæc ille. — Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 20 : « Creare, inquit, non est nisi potentiæ infinitæ. Tanto enim majoris potentiæ est agens aliquod, quanto potentiam aliquam magis ab actu distantem in actum reducere potest; ut quod potest ex aqua ignem producere, quam quod ex aere. Unde, ubi actui omnino potentia præexsistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio. Et sic necesse est potentiam agentis, quæ aliquid instituit, nulla potentia præexsistente, excedere omnem proportionem quæ posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia creaturæ est infinita. Et sic, nulla creatura potest aliquid ex nihilo facere. » — Hæc ille.

Patet igitur quod inter ens et nihil, est distantia quodammodo finita, et quodammodo infinita; et quod potentia creandi est infinita; et quod creatio requirit potentiam infinitam. Et si non propter infinitatem distantiæ inter ens et non ens, tamen propter improportionem entis ad nihil, et propter improportionem potentiæ facientis aliquid de nihilo ad potentiam facientis aliquid ex aliquo. Istæ enim duæ potentiæ sunt improportionabiles; et sic, altera earum est infinita. Et quod sint improportionabiles, potest ostendi, sicut ostendit Philosophus, 4. *Physicorum*, particula 72, quod motus factus in vacuo nullam proportionem habet ad motum factum in pleno. Arguit enim sic. Quia, detur oppositum, scilicet quod inter istos duos motus sit proportio, in velocitate; et sit dupla. Tunc sumatur aliquod plenum spatium in duplo subtilius spatio pleno prius dato. Tunc motus factus per illud spatium plenum in duplo subtilius spatio pleno postea dato, erit in duplo velocior motu facto per spatium plenum primo datum vel positum. Sed in eadem proportione se habet, per positum, motus factus per vacuum; quia in duplo præcise erat velocior. Igitur motus factus per spatium plenum, erit æque velox sicut motus per vacuum; quod est impossibile. Ita in proposito arguo. Sit A, aliquod agens producens ignem ex aliquo, et sit B, agens producens ignem ex nihilo. Si per adversarium, potentia A et potentia B sint proportionabiles, detur ergo quod B potentia sit præcise in duplo major potentia A. Tunc sumo aliquod agens, quod possit ignem producere de subjecto, vel

(α) *vere.* — Om. Pr.
(β) *aut distinctius.* — Om. Pr.
(γ) *perfectam infinitatem.* — *potestatem* Pr.
(δ) *agit.* — Om. Pr.

de materia in duplo magis indisposita ad formam ignis, et in duplo magis elongata et distante ab actu formæ ignis, quam sit subjectum vel materia de qua A producit ignem. Et illud tertium agens, sit (α) C. Tunc illud est majoris potentiæ in duplo præcise quam A. Sed in eadem proportione se habebat B ad A, in qua se habet C ad idem A. Igitur potentia B et potentia C sunt æquales. Et ita, agens producens aliquid de nihilo, et agens producens aliquid de subjecto et materia præexsistenti, sunt æqualis potentiæ; quod est inconveniens. Si argumentum Philosophi valet, istud valet. Tunc, sicut supra : Potentia facientis aliquid de nihilo, nullo modo est proportionabilis potentiæ facienti aliquid de aliquo; ergo altera est infinita. Non secunda; igitur prima, quæ est potentia creativa. Unde sanctus Thomas non utitur illo argumento antiquorum de infinitate distantiæ inter ens et nihil, ad probandum infinitatem potentiæ creativæ, in *Summa*, quam ultimo fecit, sed aliis mediis principaliter; potissime, quia creare est solius agentis primi, ut postea videbitur. Et ita non oportebat tantum laborare Durandum, aut Scotum, ad probandum inter ens et nihil non esse distantiam mediam, simpliciter et omnifariam infinitam, cum beatus Thomas hoc ultra concedat, ubi supra. Dicit tamen illam distantiam, secundum quid infinitam; quia est improportionabilis omni distantiæ determinatæ inter duo entia.

Tunc ad singula (β), quæ dicit Durandus, improbando *primum* fundamentum. — Cum enim primo dicit quod res creata non dicitur fieri ex nihilo affirmative, quia nec in ratione subjecti, nec termini, sed solum negative, quia scilicet non est de aliquo; — hoc potest concedi. Unde sanctus Thomas, ubi supra, in 4, dist. 5 (q. 1, art. 3, q^{la} 3, ad 5um) : « Non ens purum non est per se terminus creationis, sed per accidens se habet ad ipsam; dicitur enim aliquid fieri ex non ente, id est, post non ens. » — Hæc ille. — Cum vero dicit quod impossibile est ponere terminos in aliqua actione, in qua non est commune subjectum utrique termino, etc.; — ad hoc, dictum est in præcedenti quæstione, quia : quandoque utrique termino est commune idem subjectum ens actu; quandoque idem subjectum ens in potentia; quandoque idem tempus reale; quandoque idem tempus imaginativum. Et per idem patet ad illud quod dicit, quod negatio vel privatio non potest natura vel duratione præcedere habitum, nisi ratione alicujus subjecti. Patet quod hoc est falsum. Cum etiam dicit quod ubicumque sunt duo termini actionis, oportet utrumque attingi, et primum excludi, secundum vero acquiri; — patet quod hoc est verum, ubi sunt duo termini per se; secus de termino per accidens. Et ideo conceditur quod non esse vel nihil non est per se terminus a quo creationis, sed tantum per accidens. — Cum ulterius dicit quod, dato quod non esse et esse, vel nihil et ens, essent termini creationis, tamen inter se nullam habent distantiam, quia distantia non est nisi inter entia, sicut nec diversitas, nec differentia, etc.; — dico quod, accipiendo distantiam pro aliquo reali positivo absoluto vel relativo, verum dicit. Sed, accipiendo distantiam pro respectu rationis, falsum est; quia isto modo inter ens et nihil est oppositio contradictionis, sicut inter album et non album. Item, inter ens et nihil potest esse prioritas durationis, prout talia dicunt respectus rationis, vel saltem negationis (α), ut distantia inter ens et nihil sit incompossibilitas, vel non simultas, vel non propinquitas, vel defectus unius ab alio, puta non entis ab ente, vel aliquid tale. — Cum ulterius dicit quod, dato quod ibi esset distantia, illa non esset infinita; — ad hoc, dictum est prius, quod ex parte unius extremi finita est, sed ex alia est quodammodo infinita, in quantum transcendit omnem determinatam distantiam inter quæcumque duo entia. Et cum probatur quod nullo modo sit infinita; — dico, ad primam probationem, quod non ens implicans contradictionem duo implicat, unum positivum, aliud negativum. Quantum ad positivum quod implicat, non plus nec tante distat ab ente demonstrato, sicut purum nihil. Sed quantum ad negationem importatam, æqualiter distat ab affirmativa sibi opposita, sicut nihil quod est terminus creationis. Sed quantum ad utrumque simul et conjunctim, non dicit ens purum nec purum non ens. Unde beatus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 2, dicit quod illud quod implicat contradictionem, non habet rationem entis, neque non entis. Et ideo non subditur divinæ omnipotentiæ; quia non habet rationem possibilis; omnis enim potentia est ad esse, vel ad non esse. Item, dato quod illud quod implicat contradictionem esset pure non ens, et quod plus distaret a lapide quam nihileitas lapidis, ex hoc non infertur, quin nihileitas lapidis infinite distet a lapide, modo prius exposito, hoc est, plus quam quodcumque ens determinatum, ab aliquo ente determinato exsistente vel possibili; quia ista in nullo conveniunt, illa vero in aliquo, saltem in ente. Et cum arguitur : quia illa distantia non est infinita, qua est dare majorem, etc.; — dicitur quod argumentum probat istam distantiam non esse infinitam simpliciter et extra genus, sed non probat quin sit infinita infinitate proportionabilitatis. Ad secundam probationem, cum dicitur quod tante distant albedo et nigredo, si sint separatæ a subjecto, sicut si essent in subjectis, etc.; — dicitur quod, si albedo et nigredo non essent in subjecto actu nec potentia, nec tante nec plus distarent quam nunc, cum habent idem subjectum necessario commune in actu vel potentia. Et ideo argumentum nihil valet, nec con-

(α) *sit.* — Om. Pr.
(β) *singula.* — *singularia* Pr.

(α) *negationis.* — *negationes* Pr.

cludit propositum, sed oppositum. Concludit enim quod, si agens creatum posset absolvere vel pertransire distantiam inter albedinem et nigredinem separatas, quæ plus distant, utique posset absolvere distantiam earum in subjecto apto, in quo minus distant. Sed non concludit oppositum, quod, si potest absolvere illarum distantiam in subjecto, quod possit extra subjectum; quia facilius est transire minorem distantiam quam majorem. Et hæc sufficiant de improbatione primi fundamenti per arguentem propositi.

Ad impugnationem *secundi* fundamenti, scilicet dum vult probare quod non sit de ratione actionis creativæ, quod sit motus vel mutatio quæ supponunt subjectum; — dico, ad suam probationem, negando majorem, intellectam in sensu composito; secus, si in sensu diviso : concedo namque quod in quocumque instanti durationis accidentis, sive primo, sive post primum, Deus potest conservare accidens sine subjecto. Secundo, dico quod implicat contradictionem, Deum separare accidens a subjecto in primo instanti quo producitur : quia ex hoc sequitur quod fuit in subjecto, ex quo separatur a subjecto; et ex alia parte ponitur quod nunquam fuit in subjecto. Tertio, dico quod ista copulativa est impossibilis : A accidens in B instanti producitur ab agente creato, et A accidens in B instanti non est in subjecto. Tamen ista copulativa est possibilis : A accidens in B instanti producitur a solo Deo, et A accidens in B instanti non est in subjecto. Quarto, dico quod, secundum logicos, ista concedi potest : Effectus creaturæ potest produci de nihilo, sed impossibile est effectum creaturæ produci de nihilo. Sed de ista logica, satis est pro præsenti. Utile tamen fuit uti logica ad detegendum sophismata opposita.

Expeditis (α) argumentis contra conclusionem, restat pertractare impugnationes rationum pro conclusione.

Et quidem ad instantiam contra *primam* rationem sancti Thomæ, adductam de quæstionibus *de Potentia Dei*, satis responsum est supra, ubi fuit dictum : qualiter inter ens et purum nihil concedenda est distantia; secundo, quomodo et ex qua parte illa distantia est infinita. Tertio, dico quod inter purum nihil et ens tanta est distantia quod non potest illa dari major, ex parte nihili; licet posset esse in (β) infinitum major ex parte entis. Entitas namque angeli plus excedit non entitatem angeli, quam entitas asini suam non entitatem; et entitas Dei plus in infinitum non entitatem Dei, quam asinus vel angelus, aut quæcumque entitas præsens aut possibilis creata vel creabilis, suam non entitatem excedat. Per idem patet ad aliud quod inducit, quod scilicet non est eadem distantia inter quæcumque contradictoria.

(α) *Expeditis.* — *Ex prædictis* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

Dico enim, ut prius, quod verum est, ex parte termini positivi; secus est, ex parte negativi.

Ad impugnationem *secundæ* rationis, dico, primo, quod sanctus Thomas, in 4°, ubi supra (dist. 5, q. 1, art. 3, q[la] 3, ad 7[um]), non reputabat eam magni ponderis; immo solvit eam, dicens sic : « Quamvis nulla creatura sit purus (α) actus, sic quod in ea nihil sit de potentia, ad minus secundum quod essentia (β) se habet ad esse quod recipit a Deo sicut potentia ad actum; tamen aliqua creatura est in qua nihil de potentia remanet quæ non sit completa per actum, sicut est in angelis. Et ideo talis creatura se tota potest agere, quamvis primum principium suæ actionis sit aliud quam ipsa, scilicet Deus, qui est primum agens. » — Hæc ille. — Ista tamen ratio, licet prima facie non concludat de angelo, vel de aliqua substantia separata, concludit tamen de quolibet corpore. Et ideo beatus Thomas, 2. *Contra Gentiles,* cap. 20, ubi probat quod nullum corpus potest creare, adducit eam sic dicens : « Cum agens et factum oporteat esse sibi similia, non potest esse productivum totius substantiæ facti, quod non tota substantia sua agit; sicut e converso probat Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 28), quod forma sine materia, quæ se tota agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actu educitur. Nullum autem corpus tota (γ) substantia sua agit, etsi totum agat; quia, cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per substantiam suam agere poterit, cujus tota substantia est forma; quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Igitur nullum corpus potest aliquid producere secundum totam ejus substantiam, quod est de ratione creationis. » — Hæc ille. — Apparet igitur quod istam rationem inducit sanctus Thomas ad probandum potentiam creandi non esse communicabilem corpori, non autem ad probandum talem potentiam esse incommunicabilem generaliter omni creaturæ, potissime substantiis separatis; quamvis etiam posset in illis concludere : quia, etsi tota earum substantia sit forma et actus, non tamen sic est actus, quin sit multipliciter potentialis, et subjectum multorum accidentium actu, et plurium, immo innumerabilium, in potentia nondum completa, licet non sit in potentia non completa per actum ad esse substantiale. Actio autem non sic est potentialis; quia non est subjectum alterius accidentis, potissime absoluti.

Ad impugnationem *tertiæ* rationis, cum dicit quod actio sine motu potest communicari creaturæ, et supponit hoc esse probatum; — negetur, ut patet per supra dicta. Et confirmatur. Quia, cum solus

(α) *purus.* — *postea* Pr.
(β) *essentia.* — *esse* Pr.
(γ) *tota.* — Om. Pr.

Deus sit movens immobile, et nulla creatura agat, nec agere possit, nisi mota a Deo applicante virtutem creaturæ ad suum effectum, non est verisimile quod effectus quicumque possit a creatura procedere per simplicem emanationem, sine quocumque motu vel mutatione; nullus enim effectus potest esse actualior et a motu absolutior sua causa.

Ad impugnationem *quartæ* rationis, patet, per supradicta, quod non solvit. Cum enim dicit quod potentia creativa alicujus de nihilo, et potentia factiva alicujus de aliquo sunt proportionabiles, ex hoc sequitur quod possibile est esse duas æquales potentias, quarum una sit creativa, et alia non creativa sed solum factiva, ut superius est deductum. Hujus (α) consequentis improbabilitatem improbare, non esset studiosi, sed otiosi. Item, cum ponit exemplum de distantia inter lumen et tenebras, et de distantia inter calorem et frigus, et dicit quod sunt improportionabiles; — hoc falsum est. Quia tenebra non dicit purum nihil, sed dicit, in recto vel in obliquo, potentiam ad lucem vel lumen. Unde utrobique est distantia inter duo positiva, scilicet: ex una parte, est distantia inter actum luminis, et potentiam passivam receptivam luminis; ex alia parte vero, est distantia inter actum caloris, et potentiam ad calorem. Et sic exemplum nullatenus competit proposito. Competeret autem, si probaret quod potentia solis esset productiva luminis de nulla potentia, vel de nullo subjecto, et eadem esset productiva caloris de aliquo subjecto, vel de aliqua (β) potentia educeret actum. Utrobique ergo est proportio positivi ad positivum, et non entis ad non ens, ut putat arguens. Item, supponit aliud falsum, quod scilicet inter ens et non ens, nullo modo sit infinita distantia; de quo supra visum fuit.

Ad impugnationem *quintæ* rationis, assumit duo falsa. Primum est, quod agens per artem ideo præcise præsupponit in sua actione effectum naturæ, non quia est agens per artem, sed quia producit terminum qui indiget subjecto. Secundum est, quod agens naturale supponit in sua actione effectum Dei, qui est materia, ideo quia agit per solam formam partem compositi; ideo non potest producere formam subsistentem, sed formam quæ sit pars compositi. Quod autem hæc duo falsa sint, patet. Quæro enim unde est quod artifex creatus et agens naturale creatum non possint producere per suas actiones formas subsistentes, aut saltem materiam primam, aut aliquod compositum, nullo præsupposito. Aut enim hoc est, quia sunt agentia secundaria. Aut quia non totis se agunt. Aut quia principium agendi non est subsistens. Aut quia principium agendi non continet formaliter, nec essentialiter aliquod subsistens producibile. Si detur primum, habetur propositum, quod scilicet artifex creatus, qui est posterior natura, supponit in sua actione effectum productum a natura, et agens naturale, quod est posterius agente supernaturali, supponit effectum agentis supernaturalis. Si detur secundum, tunc sequitur quod angelus, qui, secundum arguentem, se toto agit, potest naturali virtute sua producere aliquid subsistens, nullo præsupposito; quod est falsum et erroneum. Si detur tertium, idem sequitur. Quia principium agendi in angelo principale, scilicet sua forma, subsistit; et sic potest producere aliquem angelum. Item, sequitur quod calor separatus, naturali virtute sua, potest producere calorem subsistentem; ac per hoc potest creare. Si detur quartum, sequitur quod angelus superior, naturali virtute sua, potest producere animam rationalem, vel angelum inferioris speciei, vel saltem aliquod accidens spirituale, cujusmodi est cognitio vel volitio, sine subjecto. Nec valet, si dicatur quod accidens ex natura sua requirit subjectum, et similiter forma substantialis non subsistens; ideo angelus in virtute propria non potest ea producere, nisi ex materia, vel in subjecto; — hoc, inquam, non evadit. Quia, licet tales formæ requirant naturaliter subjecta, tamen a Deo possunt fieri sine subjecto, et sine subjecto conservari. Cur ergo non ab angelo? Aut hoc est, quia angelus est naturale, et tale agens non potest mutare cursum naturæ. Sic dicatur, et verum erit de quocumque agente creato. Item, si (α), sicut dicit arguens, hoc esset quia accidens et formæ materiales requirunt necessario subjectum, sequitur quod per nullam potentiam possent creari; quod est falsum. Si dicatur quod necessario requirunt subjectum, quando producuntur ab agente naturali, non autem quando a supernaturali; — tunc habetur propositum; quia nulla creatura est creabilis, quin sit sub ordine naturæ, vel agentium naturalium si sit activa; nec aliqua creatura potest esse agens supernaturale, sed solus Deus. Apparet ergo quod agens secundarium præsupponit in sua productione effectum primi agentis; et per consequens, quod impugnatio rationis, et instantia non solvit argumentum.

Ad impugnationem et instantiam contra *sextam* rationem, dicitur quod omne agens secundarium est agens instrumentale, respectu Dei, illo duplici modo quem arguens tangit: quia scilicet supponit prius et superius et principalius agens; secundo, quia nulla causa secunda agit nisi mota a Deo, ut diffuse declaratum est, ex dictis sancti Thomæ adductis in præcedenti quæstione, ad probationem sextæ conclusionis. Unde, cum nulla creatura possit agere nisi mota a prima causa, quæ dicitur et est primum movens immobile, nemini dubium esse debet, quod nulla causa secunda quemcumque effectum producit, aut producere potest, nisi per motum. Ulterius,

(α) *Hujus*. — *eo* Pr.
(β) *aliqua*. — *nulla* Pr.

(α) *si*. — Om. Pr.

cum dicit arguens, quod, si omnis causa secunda est illo modo instrumentaliter agens, et non agit quin disponat ad effectum primæ causæ, etc.; — conceditur consequens, quod ad omnem actionem creaturæ sequitur effectus Dei, qui est esse, vel concomitatur vel præcedit, licet alio et alio modo, ut dictum est in præcedenti quæstione. Dicitur ulterius, quod omnis causa secunda dicitur instrumentum, respectu causæ primæ, quia agit et operatur in virtute illius, nec aliter posset operari. Et de hoc multa adducta sunt in præcedenti quæstione.

Sed rursus, notandum quod Beatus Thomas, 1 p., q. 105, art. 5, sic inquit : « Cum sint quatuor genera causarum, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens effectum; finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum, quamvis ipsum agens per suam formam agat, ut patet in artificialibus; artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus, et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens, nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus, sequitur quod ipse Deus sit causa cujuslibet operationis ut finis. Similiter, considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis; nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio, considerandum est quod Deus non solum movet res ad operandum, applicando formas et virtutes rerum ad operationem; sicut artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam formam dat creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quæ est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium, sed etiam sicut servans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter (α) omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. » — Hæc ille.

(α) *inter*. — *intra* Pr.

Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 67 : « Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis; artifex enim qui applicat virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quæ est per ignem. Sed applicatio omnis virtutis ad operationem, est primo et principaliter a Deo; applicantur enim virtutes operativæ ad proprias operationes, vel per aliquem motum corporis, vel animæ; primum autem principium utriusque motus est Deus : est enim primum movens immobile; similiter, et omnis motus voluntatis, quo applicantur virtutes aliquæ ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum (α) appetibile, et in primum (β) volentem. Omnis ergo operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti. — Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis, semper oportet quod causæ sequentes agant in virtute causæ primæ; sicut in rebus naturalibus, corpora inferiora agunt in virtute corporum cœlestium; et in rebus voluntariis, omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium, Deus est prima causa. Ergo omnes causæ inferiores agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud quod agit sicut principale agens quam quod agit sicut instrumentum. Deus igitur est principalius causa cujuslibet actionis, quam causæ secundæ agentes. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quomodo omnis causa secunda dicitur instrumentum causæ primæ : tum quia non agit nisi mota a prima causa; tum quia non agit nisi in virtute causæ primæ.

Utrum autem causa instrumentalis isto modo semper et de necessitate disponat ad effectum primæ causæ præcise, et non attingat effectum causæ primæ principalem, de hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 4, q[la] 1 : « Sciendum, inquit, quod causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo, ex parte effectus; scilicet : in disponentem, quæ causat dispositionem ad formam ultimam; et perficientem, quæ inducit ultimam perfectionem. Alio modo, ex parte ipsius causæ, in agens principale, et agens instrumentale. Agens enim principale est primum movens; agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio : una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a principali agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivæ, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 50), ex natura propria habet dissolvere et consumere, et hujusmodi effectus; sed in quantum est instrumentum animæ vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum quod actio instrumenti, quandoque pertingit usque ad ultimam perfectionem, quam principale

(α) *primum*. — *ipsum* Pr.
(β) *primum*. — *ipsum* Pr.

agens inducit; aliquando autem, non semper, tamen pertingit ad aliquid, ultra id quod competit sibi secundum propriam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio; alias non ageret ut instrumentum; sicut qualitates activæ et passivæ elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animæ humanæ, quæ est ab extrinseco. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod instrumentum, quandoque pertingit ad ultimum effectum causæ principalis, quandoque vero non, sed solum disponit ad illum. — Item, patet quod instrumentum est movens motum. Et ideo ubi non habet locum motus, aut mutatio, sicut in creatione, instrumentum non potest habere actionem qualemcumque. — Item, dicitur quod nulla causa secunda instrumentaliter attingit effectum proprium primæ causæ, qui est esse, nisi ex virtute propriæ naturæ disponat ad esse. Quod patet. Nam esse actu non competit rei nisi habenti propriam formam; esse enim est actualitas formæ vel naturæ. Ideo quidquid inducit formam, vel disponit ad inductionem formæ, disponit ad esse actu, quod est proprius effectus Dei. Unde Beatus Thomas, 3. *Contra Gentiles,* cap. 66, probat multiplici ratione, quod nihil dat esse, nisi Deus ut causa principalis, et causa secunda ut instrumentalis, agens in virtute Dei : « Quando, inquit, aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis; non enim plura faciunt unum, nisi in quantum sunt unum; sicut patet quod omnes qui sunt in exercitu, operantur ad causandum victoriam, quam causant, secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cujus proprius effectus est victoria. Primum autem agens est Deus. Cum ergo esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit actu esse, oportet quod hunc effectum producant in quantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius. — Item. In omnibus agentibus ordinatis, quod est ultimum in generatione, et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis; sicut forma domus, quæ est proprius effectus ædificatoris, posterius provenit quam præparatio cæmenti et lapidum et lignorum, quæ fiunt per artifices inferiores, qui subsunt ædificatori. In omni autem actione, esse in actu est principaliter intentum et ultimum in generatione; nam, eo habito, quiescit actio agentis, et motus patientis. Esse igitur est proprius effectus primi agentis, scilicet Dei; et omnia quæ dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei. — Amplius. Ultimum in bonitate et perfectione inter ea in (α) quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute primi agentis; nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. Quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse; — quælibet enim forma vel natura perficitur per hoc quod est in actu, et comparatur ad esse in actu, sicut potentia ad ipsum actum. Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis. — Item. Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est effectus primi agentis proprius; et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus, alias perfectiones quæ determinant esse. — Præterea. Quod est per essentiam tale, est propria causa ejus quod est tale per participationem; sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam; omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cujuslibet exsistentis est proprius effectus ejus; ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute Dei. » — Hæc sanctus Thomas.

Ex quibus patet : quod esse est proprius effectus Dei; secundo, quod omne agens dat esse, in quantum est instrumentum, agens in virtute Dei; tertio, quod esse actu, est primum in intentione et ultimum in generatione cujuslibet rei; quarto, quod esse est perfectissimus effectus; quinto, quod esse est primus effectus; sexto, quod agentia secunda in propria virtute determinant et particulant esse. — Sed videtur in dictis esse contradictio, et tertium dictum repugnare quinto, scilicet quod esse sit ultimum in effectu, et sit primus effectus. — Dicitur quod nulla est ibi contradictio, aut repugnantia. Sicut enim forma uno modo est prior materia, et alio modo est posterior, sic cum esse sit actus cujuslibet formæ, vel naturæ, seu perfectionis, esse uno modo est posterius omnibus, alio modo est prius. Dicitur siquidem et est prius qualibet perfectione alia, eo modo quo actus est prior sua potentia; est autem posterius, illo modo quo potentia præcedit actum suum. Et de hoc vide sanctum Thomam, in simili, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, ubi pertractat hanc quæstionem : Utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ. Sic ergo esse actualis exsistentiæ est prius et posterius aliis perfectionibus, prioritate et posterioritate naturæ, non autem durationis. Item, esse substantiale præcedit quamlibet aliam perfectionem, naturali prioritate præsuppositionis; quia quælibet (α) alia perfectio supponit esse qualecumque; sed esse completum est ultimum; actio enim creaturæ supponit esse et terminatur ad esse.

(α) *in.* — Om. Pr.

(α) *quælibet.* — *in qualibet* Pr.

Item, potest dici quod esse actualis exsistentiæ potest dupliciter considerari. Primo modo, in generali et secundum absolutam considerationem suæ naturæ; et sic est prius reliquis effectibus et perfectionibus et divinis participationibus. Alio modo, ut est in supposito particulari participatum; et sic est posterius aliis, tanquam ultimus terminus generationis. Sic ergo esse est ultimus effectus in via generationis; sed est primus in via perfectionis, et iterum prioritate communitatis vel ambitus. Et hæc omnia intelligo de esse actualis exsistentiæ. Loquendo vero de esse essentiæ, dicendum esset quod esse est primus effectus prioritate durationis et naturæ et communitatis; sed de illo non est nunc sermo.

Ex prædictis apparet quomodo dicta Durandi contra conclusionem et probationes conclusionis non militant.

II. Ad argumenta Scoti. — Nunc, ad impugnationes Scoti contra eamdem conclusionem, dicendum est per singula.

Et **primo** ad impugnationem **primam**, in qua multa dicit.

Cum enim laborat ad probandum quod aliqua creatura dat esse ipsi composito, dicitur quod frustra laborat; quia sanctus Thomas, contra quem arguit, gratis et sine labore, hoc sibi concessisset. Ut enim apparet ex dictis sancti Thomæ, 3. *Contra Gentiles*, cap. 66, omne agens dat actu esse. Ex quo tamen non infringitur, quin esse sit proprius effectus Dei, modo præexposito; scilicet : quia nihil dat esse, nisi ut instrumentum Dei et agens in virtute Dei.

Cum autem dicit quod ratio, probans quod esse simpliciter sit proprius effectus Dei, sophistica est, et peccat per fallaciam æquivocationis, vel altera præmissarum est falsa; — negatur. Et cum quærit quomodo intelligimus majorem et minorem; — dico quod ista major, Effectus universalissimus reducitur in causam universalissimam, secundum sanctum Thomam, sic intelligitur : scilicet quod causa universalissima secundum perfectionem, habet effectum universalissimum secundum prædicationem et etiam secundum perfectionem, per se et primo sibi correspondentem tanquam proprium effectum. Et ideo, cum Deus sit causa universalissima universalitate perfectionis et virtutis et activitatis, et esse actualis exsistentiæ sit effectus universalissimus universalitate prædicationis et virtutis, ideo correspondet Deo tanquam effectus proprius, et primus, et per se. Nec improbationes hujus majoris sic intellectæ aliquid valent. Unde, cum dicit quod esse non est effectus universalissimus secundum perfectionem, quia reperitur in multis, et sic non potest esse perfectius quolibet illorum, etc.; — dicitur quod arguens decipitur per fallaciam æquivocationis. Æquivocat enim de esse, et de esse in multis. De esse siquidem : quia nos loquimur de esse actualis exsistentiæ, id est, de actu essendi; ipse autem procedit de esse quod est essentia. Quæ duo esse multum differunt. Et bene conceditur quod esse essentiæ non est perfectissimus effectus; quia reperitur in multis, immo in quolibet effectu, secundum prædicationem : quilibet enim effectus proprius causæ secundæ est ens et habet (α) esse sic sumptum. Dicitur tamen quod esse actualis exsistentiæ, quod est proprius effectus Dei, est perfectissimus effectus, et perfectissima inter omnes divinas participationes, ut dicit beatus Dionysius, 5 cap. *de Divinis nominibus;* quia participatur tanquam actus et perfectio a cæteris, et ipsa naturam aliorum participat. Et cum dicit arguens : quia, quod reperitur in multis, etc.; — dicitur quod æquivocat, vel male intelligit sanctum Thomam. Non enim esse de quo loquitur, reperitur in quolibet effectu sicut universale in particulari, sicut animal in homine, sed sicut actus in sua potentia; esse enim sic sumptum, est perfectio cujuslibet formæ vel naturæ. Unde, sicut argumentum istud nullum esset : forma reperitur in multis, immo in qualibet materia, igitur forma non est perfectior materia; sic nec in proposito valet : esse reperitur in quolibet, etc. Quod autem esse sit effectus universalissimus perfectione, jam ostensum est ex dictis sancti Thomæ, 3. *Contra Gentiles*, cap. 66. Item, 1 p., q. 3, art. 4 : « Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ; non enim bonitas vel humanitas significat aliquid in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. » — Hæc ille. — Item, ibidem, q. 4, art. 1, ad 3um : « Ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut (β) id cui competit esse. » — Hæc ille. — Quod etiam esse sic sumptum, sit effectus universalissimus prædicatione, quodammodo patet. Licet enim nulla creata essentia, nec aliqua forma, nec suppositum sit suum esse quo actu exsistit, tamen quamlibet essentiam, quamlibet formam, quodlibet suppositum creatum concomitatur esse. Et de hoc multa dicta fuerunt in primo, dist. 8, q. 1. Cum ulterius dicit arguens, quod ista est falsa, Effectus universalissimus secundum prædicationem, est a causa universalissima secundum perfectionem; — dicitur quod immo est vera, dummodo intelligatur bene, scilicet

(α) *habet*. — Om. Pr.
(β) *ut*. — Om. Pr.

quod effectus universalissimus prædicatione, est primo et per se a causa universalissima secundum perfectionem. Et notanter dico *primo,* quia (α), licet esse sit effectus cujuslibet agentis, isto modo quod omne agens primum vel secundum, perfectum vel imperfectum, dat esse, solus tamen Deus dat esse primo, id est, dat omnia quæ quocumque modo faciunt et pertinent ad esse. Alia vero agentia non sic. Et ideo non dant esse primo, sed esse hoc, quia conferunt aliquod pertinens ad esse, non autem omnia, et sic dant partem esse, non totum esse. Et hujus mentis est sanctus Thomas, 1 p., q. 44, art. 2 : « Quidam, inquit, philosophi consideraverunt ens, particulari (β) quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens, et sic rebus (γ) causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum ens; et consideraverunt causam rerum non solum secundum quod sunt (δ) hæc vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam eorum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hæc per formas substantiales (ε), sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse eorum quocumque modo. » — Hæc ille. — Patet igitur, quomodo solus Deus dat esse primo cuilibet rei, alia vero agentia non primo, sed secundum partem; et hanc distinctionem vide in principio quinti *Physicorum*. Sic igitur patet quod nulla creatura dat esse primo primitate adæquationis, ut ly *primo* distinguitur contra secundum partem. Item, nec primo primitate durationis. Patet. Quia antequam effectus habeat esse a creatura, vel a causa secunda agente, prius duratione habuit esse a Deo : quia prius erat in potentia passiva materiæ vel subjecti, quod esse est a solo Deo effective. — Item, solus Deus dat esse per se. Quod intelligo dupliciter. Primo modo, prout ly *per se* distinguitur contra per aliud. Nam solus Deus propria virtute dat esse; causæ vero secundæ, non propria virtute, sed in quantum agunt instrumentaliter et in virtute Dei. Secundo, prout ly *per se* distinguitur contra per accidens. Nam Deus dat esse directe, ut est esse; alia vero agentia, quasi per accidens, et mediate, et indirecte, dant esse, in quantum conferunt aliquid quod disponit ad esse et est præter rationem ipsius esse et est particulativum et determinativum ipsius esse; sicut asinus directe dat esse asinum, consecutive autem dat esse simpliciter.

Dum vero arguens vult infringere probationem adductam ex libro *de Causis*, littus arat, quia nihil contra nos, qui concedimus quod non solum intelligentia, verum etiam omne agens secundarium dat esse modo præexposito. Cum vero exponit illam propositionem *de Causis*, Prima rerum creatarum est esse, non vadit ad mentem sancti Thomæ. Non enim intelligit sanctus Thomas, quod solum actus exsistendi qui dicitur esse, sit terminus creationis; sed intelligit quod nulla productio proprie dicitur creatio, nisi illa qua datur rei esse simpliciter, hoc est, producitur tota substantia rei et quidquid pertinet ad ejus esse substantiale. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 4, ad 1[um], sic dicit : « Cum dicitur prima rerum creatarum est esse, ly *esse* non importat subjectum creationis, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur sit coloratum. » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 2[um] : « Compositum dicitur creari, quia simul cum omnibus suis principiis in esse producitur. » — Item, ibidem, ad 3[um] : « Creatio est productio totius esse. » — Item, ibidem, articulo 1 : « Creatio est emanatio totius esse ex non ente quod est nihil. » — Item, ibidem, ad 2[um] : « Creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. » — Hæc ille. — Apparet igitur quomodo intelligit sanctus Thomas quod esse simpliciter sit terminus creationis. Cum autem arguens glossat præallegatam propositionem *de Causis,* quod esse accipitur ibi pro prima intelligentia, patet quod illa glossa est ridiculosa, et contradixit textui immediate sequenti, qui sic habet, Esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius. Item, cum secundo exponit eamdem propositionem, quod creatio solum accipiatur ibi pro prima productione secundum rationem, etc.; — vana est ista expositio, sicut patet per multa sequentia in eodem libro, ubi ponit unam intelligentiam creatricem alterius, licet erronee; constat autem quod talis productio non est prima secundum rationem, quia prius producitur esse quam anima et quam intelligentia, prioritate rationis. Item, dato quod secunda expositio Scoti sit vera, scilicet quod creatio est prima productio secundum rationem, et quod ejus terminus sit ens, ut est communius et prius cæteris perfectionibus, oportet quod illa communissima productio reducatur ad aliquod principium, cui primo et per se conveniat, et in cujus virtute a cæteris participetur. Hoc autem non potest esse nisi Deus. Sed quæ sit mens illius auctoris, dicit sanctus Thomas, ibidem, super librum *de Causis*, quod non videtur esse auctoris illius intentio, ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *particulari.* — *particulare* Pr.
(γ) *rebus.* — Om. Pr.
(δ) *sunt.* — Om. Pr.
(ε) a verbo *nec* usque ad *substantiales*, om. Pr.

loquebantur, neque de esse participato communiter in omnibus exsistentibus, sicut loquitur Dionysius; sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius. Et quamvis esse superius sit intelligentia et anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur esse quam intelligentiæ ratio, et similiter est in anima; etc. Quæcumque tamen sit mens illius auctoris, non est multum curandum, quia probationes conclusionis non principaliter innituntur dictis illius libri. Cum autem ulterius arguens impugnat quamdam confirmationem prædictæ rationis; — dicitur quod illa confirmatio est sancti Thomæ, 2. *Contra Gentiles*, ut prius visum fuit.

Et cum quærit arguens quomodo sanctus Thomas intelligit in 1 p., cum quærit, An solius Dei sit creare; — dicitur quod non in primo sensu quem arguens ponit, sed in secundo, scilicet : an aliquid aliud a Deo possit creare. Et intendit sic probare conclusionem suam : Effectus universalissimus prædicatione, est a causa universalissima; sed esse est effectus universalissimus prædicatione; ergo est a causa universalissima secundum perfectionem; sed talis (α) est Deus, et non alia causa; igitur, etc. Tunc, cum dicit arguens, quod ista ratio solum concludit quod esse universale secundum totum ambitum suum, prout includet omne creabile, sit a solo Deo, non autem quod esse hujus creaturæ sit a solo Deo; sed est fallacia consequentis, arguendo a superiori ad inferius, etc.; — dicitur quod responsio ista nulla est. Quia sanctus Thomas, in minori propositione, non solum loquitur de esse in universali, puta de toto esse creabili, immo de quolibet esse particulari substantiæ creatæ. Tale enim esse, licet non sit universale secundum quod est in hoc particulari, tamen ratio ejus, quæ est ratio essendi, est universalis, immo universalior omnibus rationibus cæterarum perfectionum. Ideo sicut a solo Deo est totum esse creabile, ita a solo Deo est esse hujus creaturæ, ut est esse simpliciter et absolutum. Quam simplicitatem et absolutionem intelligo præcisionem omnis determinationis et contractionis et diminutionis ab ipso esse; ut sit sensus, quod esse hujus creaturæ, ut esse est, a solo Deo est primo et per se et tanquam ratio (β) propria essendi, licet prædictum esse sit a creatura vel a causis secundis, non primo nec per se, nec quantum ad omnia quæ pertinent ad esse rei. Ex quibus patet quod ratio quam arguens ibi ponit ad probandum quod si esse hujus est a causa secunda, quod esse simpliciter sit a causa secunda, sed non primo nec per se, in nullo procedit contra nos. Concedo enim quod esse universale est a causa secunda, sed non primo nec per se. Item, conceditur quod esse simpliciter est a causa secunda, sed non primo nec per se; sed, sicut supra dictum est, causa secunda in virtute propriæ naturæ dat esse hoc vel illud, sed in virtute Dei dat esse. Non tamen propter hoc sequitur quod possit creare, quia in creatione requiritur quod esse primo et per se fiat ab illo a quo dicitur creari : primo quidem, id est, non secundum partem, sed secundum omnia quæ pertinent ad esse rei; item, primo primitate (α) durationis, quia scilicet effectus incipit habere rationem entis, quam prius non habebat in actu nec in potentia passiva; — per se vero, id est, quod esse fiat post non esse, et (β) ex nihilo. Nulla autem creatura potest sic dare esse. Unde, cum dico quod esse universale est terminus creationis, intelligo ibi duplicem universalitatem. Prima est universalitas rationis in intellectu, quæ dicitur prædicationis. Sic enim creatio terminatur ad esse universale, id est, ad esse, sub ratione qua est esse, quæ est prima omnium rationum; et illa de novo confertur rei, quia prius illam non habebat in actu, nec potentia passiva. Secunda est universalitas continentiæ, vel totalitatis; ut sit sensus : quod creatio terminatur ad esse universale, id est, ad esse et ad omnia quæ pertinent quocumque modo ad esse substantiale hujus rei.

Cum autem arguens ulterius impugnat ea quæ sanctus Thomas in 1 p. dicit de agente instrumentali; — ad hoc dictum fuit satis, respondendo objectionibus Durandi. Ibi enim ostensum est quod causa instrumentalis, sive attingat effectum principalis agentis, sive non, tamen semper virtute propriæ naturæ disponit ad effectum principalis agentis. Et cum dicit arguens, quod non semper oportet instrumentum disponere ad effectum principalis agentis, nisi quando sunt ibi duæ actiones, in quarum prima disponitur ad effectum, et in sequenti effectus inducitur; — falsum assumit. Nec exempla quæ ponit aliquid prosunt. Nam, cum monetarius per instrumentum inducit effectum suum in moneta, ibi sunt duo effectus, vel duæ actiones : una, quæ est propria monetario, scilicet inducere imaginem in metallo, et illam instrumentum inducit in virtute principalis agentis, et non ex natura propria; alia est actio qua instrumentum agit virtute propriæ naturæ, scilicet movere, comprimere, dividere partes metalli : hoc enim agit (γ) instrumentum in quantum est durum vel acutum; et similiter de sigillo respectu ceræ. Quod si objiciatur sic : Ponatur quod artifex non intendat alium effectum inducere, nisi illum in quem potest instrumentum virtute propriæ naturæ; tunc ad minus ibi instrumentum unicam habet actionem et unicum effectum, et idem effectus erit instrumenti et agentis principalis;

(α) *talis*. — *illius* Pr.
(β) *ratio*. — *aliqua* Pr.

(α) *primitate*. — *potestate* Pr.
(β) *et*. — *ens* Pr.
(γ) *per*. — Ad. Pr.

ut puta : cum quis cum securi scindit ligna, et non aliud intendit; — dico quod nihil est ad propositum; quia securis, ibi, non habet proprie rationem instrumenti, sed quasi principalis, vel comprincipalis agentis, ex quo nullus effectus ibi producitur, in quem non possit securis ex propria natura. Sed nos intelligimus quod ubicumque agens principale per instrumentum inducit effectum excedentem virtutem naturalem instrumenti, et sibi propriam, oportet quod instrumentum disponat ad effectum principalis agentis. Nec ista major habet instantiam. — Patet igitur ex prædictis, quod nulla creatura potest creare in virtute propriæ naturæ, nec in virtute alterius, nec ut agens principale, neque ut instrumentum.

Et quod ratio quam arguens impugnat, nullam habeat instantiam, patet (α), sic arguendo: Effectus universalissimus secundum prædicationem et secundum perfectionem reducitur in causam universalissimam secundum perfectionem, sicut in propriam et per se causam; sed esse angeli vel cujuscumque creaturæ est effectus universalissimus prædicatione et perfectione; igitur, etc. Major patet; quia non apparet quæ alia sit talis effectus propria et per se causa. Minor probatur : quia esse, ut esse, habet universalissimam rationem et perfectissimam inter omnes rationes perfectionum effectui communicabilium, ut ex prædictis latius est ostensum.

Ad impugnationem alterius rationis, scilicet de infinitate distantiæ inter ens et nihil, etc., patet quid dicendum, ex prædictis contra Durandum : quia probatio sancti Thomæ non principaliter innititur illi rationi. Sed quidam antiqui, et fere omnes innitebantur illi. Et quod illa sit mens sancti Thomæ, apparet per superius allegata de 4. *Sentent.*, dist. 5. Item, quia ipse in 1 p., q. 45, art. 2, sic arguit : « Infinitam distantiam non contingit pertransire; sed infinita distantia est inter ens et nihil; igitur non contingit de nihilo aliquid fieri. » — Ecce argumentum. — Sequitur responsio ipsius : « Ad quartum, inquit, dicendum quod objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquid infinitum medium inter nihilum et ens; quod patet esse falsum. Procedit autem hæc falsa imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos exsistens. » — Hæc ille. — In quæstionibus autem *de Potentia Dei*, q. 3, art. 1, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Entis ad non ens simpliciter, est aliquo modo et semper infinita distantia; non tamen eodem modo. Sed quandoque quidem ex utraque parte est infinita; sicut cum comparatur non esse ad esse divinum, quod infinitum est, ac si comparetur albedo infinita ad nigredinem infinitam. Quandoque autem est finita ex una parte tantum; sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum, quod finitum est, ac si comparetur nigredo infinita ad albedinem finitam. In id ergo esse quod infinitum est, non potest fieri transitus ex non esse; sed in illud esse quod finitum est, potest talis transitus fieri, prout distantia non esse ad tale esse ex una parte terminatur, quamvis non sit transitus proprie. Sic enim est in motibus continuis, per quos transit (α) pars post partem; sic enim nullo modo contingit infinitum pertransire. » — Hæc ille. — Apparet igitur, quod mens ejus non fuit, inter ens et nihil esse distantiam simpliciter infinitam; sed quod (β) nulla sit distantia media; vel si sit, illa non est simpliciter infinita. Item, propter talem infinitatem non probaretur quod potentia creandi esset incommunicabilis creaturæ, sicut ipse dicit, 4. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3 (q^{la} 3, ad 5um), ubi dicit, solvendo illam rationem : « Distantia inter ens et non ens non requirit absolute infinitatem potentiæ in eo qui facit aliquid ex simpliciter non ente. Quod enim in motibus virtus moventis proportionetur distantiæ quæ est inter terminos, ideo contingit, quia ab illa distantia motus accipit quantitatem; quanta est enim via, tantus est motus, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 99); motus autem est proprius effectus virtutis moventis, et in quantum hujusmodi ei proportionatus. Non sic autem est in creatione, quia non ens purum non est per se terminus creationis, sed per accidens se habet ad ipsam. Dicitur enim aliquid fieri ex non ente, id est, post non ens. Unde creatio non habet quantitatem ex distantia non entis ad ens, sed ab ente quod causatur. Et ideo non oportet quod potentia creantis proportionetur distantiæ quæ est inter ens et non ens, sed solum ei quod causatur, quod non est infinitum. Et ideo non requiritur infinita potentia simpliciter, sed infinita secundum quid, ut scilicet incommensurata alicui naturæ vel materiæ determinatæ, sicut sunt omnia agentia naturalia et materialia; ignis enim non habet effectum, nisi in aliqua materia determinata, quia virtus ejus materialis est. » — Hæc ille. — Et post pauca, subdit quod « illam distantiam, dato quod esset infinita, non respicit creatio ex parte non entis, sed magis ex parte entis, quod est per se terminus creationis ». — Ex dictis apparet quod sanctus Thomas reputavit illam rationem esse solubilem, et quod sequentes Magistrum, illo modo possent solvere illam. Ideo in *Summa* non innititur illi rationi ad probandum potentiam creandi esse incommunicabilem creaturæ, sed aliis, ut patuit.

Ad omnes igitur impugnationes illius rationis, dicitur quod non sunt proprie contra nos, præter unam, quæ videtur probare quod virtus finita potest aliquid de nihilo producere. Arguit enim sic :

(α) *patet*. — Om. Pr.

(α) *transit*. — *transitur* Pr.
(β) *in*. — Ad. Pr.

Aliqua generatio naturalis est ex privatione in formam; ergo ex non ente in ens, etc. — Dico quod, licet oppositio privativa includat oppositionem contradictionis, tamen non puram, nec talem qualis est inter non ens simpliciter, et ens; quia privatio non dicit purum nihil : importat enim in sui ratione subjectum et potentiam ad actum cum negatione actus. Ideoque quod generatur non fit ex puro non ente. Similiter, nec proprie fit ens, quia prius quam generaretur erat ens in potentia; sed solum fit ens per accidens, quia fit homo vel asinus, quæ accidunt enti. Item, fit ens ex consequenti, quia fit aliquid, ad quod sequitur ens. In creatione vero, quod fit ex puro non ente (α), fit per se ens, quia incipit habere rationem entis, qua prius carebat. Et hæc (β) tantum de illa pugnatione.

Ad tertiam impugnationem, in qua dicit quod potentia quæ potest aliquid producere ex nulla potentia passiva, proportionabilis est potentiæ quæ potest aliquid producere ex aliqua potentia passiva tantum; — patet, ex prædictis, quod hoc est impossibile; quia ex hoc sequitur, ut superius contra Durandum deductum est, quod essent dabiles duæ potentiæ æquales in vigore, quarum una esset creativa, et alia non, sed tantum generativa vel transmutativa, quod est valde inconveniens.

Ad quartam impugnationem, dictum fuit similiter superius contra Durandum. Nunc autem dicitur quod, cum omne agens secundarium necessario habeat modum et ordinem suæ actioni impositum a primo agente, talis autem modus et ordo formaliter consurgat ex parte materiæ vel passi in quod agit, sequitur quod tale agens in sua actione materiam præsupponit. Et quod modus actionis principaliter consurgat ex parte materiæ in quam agit, potest probari : tum quia actio, si esset sine subjecto et subsisteret, esset infinita; tunc quia infinitos effectus, vel nullum produceret, potissime si naturaliter ageret, sicut bene probat Adam Godam, in 4. *Sentent.*, quæstione prima, et idem probat de creatura agente libere. Sic igitur patet quod illa ratio non petit principium; quia sanctus Thomas non ponit eam alicubi in forma qua recitatur ab arguente, quod ego recolam. Dico tamen quod major illius formæ quam ponit arguens, vera est, secundum primum sensum ibidem expositum, et aliqualiter statim probatum. Et cum arguens instat contra inductionem per quam probatur major; — dico, ad primam impugnationem, quod non videtur valere. Valde namque probabile videtur, quod tante dependeat omne agens creatum in sua actione et in suis effectibus a Deo, quante dependet ars humana a natura in sua actione et in suis effectibus. Sed tante et taliter dependet ars a natura in sua actione et in suis effectibus, quod (α) nihil potest agere nisi supposita re naturæ et effectu naturæ, in qua et ex qua agat. Igitur et omne agens creatum tantum dependet a Deo in sua actione et suis effectibus, quod non potest agere nisi supposito effectu Dei, in quo vel ex quo agat. Major patet, quia plus dependet quælibet causa secunda a prima, quam una causa secunda ab alia causa secunda. Minor patet de se. Nullus enim artifex potest operari, nisi in effectu naturæ, vel causæ supplentis naturam. Et tunc, cum arguens, hoc improbando, dicit quod ars non requirit effectum naturæ propter subordinationem causæ ad causam, sed propter imperfectionem effectus artis, quæ requirit subjectum, etc.; — hoc non solvit, ut superius contra Durandum dictum est. Quod enim forma inducta per artem non possit esse sine subjecto, hoc est idem ac si diceretur, effectus artis non potest esse sine effectu naturæ; et sic argumentum non evaditur. Item, quæritur unde est quod ars non possit nisi in tales accidentales effectus. Quod autem addit, quod natura in sua actione supponit effectum naturæ, ut patet in alteratione, et tamen non subordinatur naturæ, etc.; — dico quod hoc nihil valet. Quia hic loquimur de fieri et produci, de facere et producere simpliciter. In alteratione autem neutrum illorum est, 1. *Physicorum* (t. c. 63). Et ideo alteratio, quæ est factio secundum quid, supponit compositum, quod est effectus naturæ. Sed generatio, quæ est factio simpliciter, non supponit nisi materiam, quæ est effectus solius Dei. Item, cum dicit quod ars posset agere in corpus immediate a Deo productum sine actione naturæ, — nihil prodest, quia, ut dictum est, ars supponit effectum naturæ, vel alterius causæ supplentis vicem naturæ. Tale autem corpus immediate productum a Deo, in quod supponitur ars agere, oporteret esse corpus factibile virtute naturæ. Item, cum dicit quod in ordine agentium naturalium, sunt plures ordines, etc.; — non valet. Quia omnia agentia naturalia, in comparatione ad Deum, sunt unius ordinis, sicut omnes artifices respectu naturæ sunt unius ordinis, licet quilibet ordo multos gradus contineat: quia Deus se toto agit; natura vero non se tota, sed parte sui, scilicet forma; ars vero humana vel artifex non tota sua essentia, nec parte essentiæ, sed per formam intellectivam. Quod ulterius dicit quod causa communis, quare ars et natura supponunt subjectum, est quia illud quod producunt indiget subjecto, etc.; — hoc est improbatum, quia quæritur unde provenit talis imperfectio, quod non possit producere rem subsistentem, aut primum subjectum formarum non subsistentium, sicut prius contra Durandum deductum est.

Ad quintam impugnationem, qua impugnat quamdam rationem superius tactam, cujus virtus consi-

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *hæc.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.

stit in hoc : nullum agens creatum est actus purus; igitur nec ejus actio, etc. Et dicit arguens, quod illa potentialitas non probat quod cujuslibet talis agentis actio sit cum motu vel mutatione, sed solum quod non sit actus purus, immo habet aliquid de potentialibus ibidem positis. Hoc non solvit; quia productio passiva præponitur productioni activæ; sed agentis, quod non est actus purus, productio activa est cum motu vel mutatione; ergo sui effectus productio passiva est cum motu vel mutatione. Major nota est. Sed minor probatur. Quia tale agens : aut agit, in producendo, per actionem immanentem; aut per actionem transeuntem. Si (α) per actionem immanentem, per illam transmutatur agens, ipsam recipiendo, et eliciendo, et de potentia in actum exeundo. Si per actionem transeuntem, cum illa sit subjective in producto vel subjecto producti, per illam transmutabitur subjectum, dum est in fieri, vel dum est in facto esse, vel saltem dum illa actio cessabit esse. Nec valet si dicatur quod actio immanens talis agentis est sua substantia. Hoc quidem non valet; quia in solo Deo hoc habet locum. Nec iterum valet si dicatur quod actio talis immanens, non est motus, quia non fluit; nec mutatio, quia non statim, nec raptim transit. Hoc quidem non valet; quia tunc cognitio vel volitio angeli non esset ullo modo motus aut mutatio; quod est contra Augustinum. Item, quia omnis exitus de potentia in actum est motus vel mutatio. Item, si actio immanens requirit subjectum, ergo multo fortius effectus illius requirit subjectum; et sic, non agit sine subjecto sed in subjecto, et de subjecto. Item, si actio immanens prius est in potentia quam in actu natura vel duratione, igitur et ejus effectus.

Ad sextam impugnationem, qua impugnat quamdam rationem superius tactam, cujus virtus consistit in hoc, quod participans aliquam naturam non producit sibi simile, etc. Primo dicit quod illa ratio assumit hoc falsum, scilicet quod producere sibi simile non sit aliud nisi applicare eam ad aliquid, quod ideo est, quia necesse est illam naturam participari a producto, et ex hoc quod participatur ab eo, oportet aliquid præsupponi, cui applicetur, etc. — Dico ad hoc, quod false allegat dicta sancti Thomæ. Non enim sanctus Thomas unquam dicit quod omnis natura vel perfectio participata præsupponit aliquid præexsistens actu prioritate durationis, in ipso participante, cui applicetur, nec quod hoc sit de ratione participationis; quia, sicut bene probat arguens, tunc impossibile esset aliquid participans esse creari. Sed hoc solum vult sanctus Thomas, ubi allegatur, quod nullum perfectum, participans aliquam formam vel perfectionem, potest illam alteri communicare, nisi applicando illam ad aliquid præexsistens. Unde verba ejus sunt hæc, 1 p., q. 45, art. 5, ad 1um : « Perfectum, inquit, participans aliquam naturam, facit simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset causa suiipsius, sed est causa quod humana natura sit in hoc homine genito; et sic, præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat naturam humanam, ita quodcumque ens creatum participat (α), ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc; et sic, oportet quod præintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali, non potest præintelligi aliquid per quod fit hæc, quia est hæc per suam formam, per quam habet esse, cum sint formæ subsistentes. Substantia igitur immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse ejus, sed quantum ad aliquam perfectionem superadditam; sicut si dicamus quod superior angelus illuminat inferiorem, ut dicit Dionysius (*Cœl. Hier.*, cap. 8); secundum quem modum etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet, *Ephes.* 3 (v. 15): *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur*. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest creare aliquid, nisi præsupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis. » — Hæc sanctus Thomas, in forma. — Ex quibus apparet quod arguens imponit sancto Thomæ ea quæ nunquam somniavit. Et ideo illa probatio de esse et de essentia angeli, quam inducit arguens, otiosa est; non enim oportet perfectioni participatæ aliquid præsupponi ex hoc quod participatur a producto, sed ideo quia participatur a producente. Et cum arguens hoc nititur infringere, sic arguendo : in ipso producente non oportet aliquid præsupponi ipsi esse; igitur nec in producto; — dicitur quod si producens producebatur ab aliquo participante esse, oportuit de necessitate aliquid præsupponi productioni ejus, cui applicaretur esse; sicut si fuit productum ab aliqua creatura, quæ est ens per participationem. Si autem producebatur ab ente per essentiam, non oportuit aliquid præsupponi; quia ens per essentiam potest producere ens absolute, et quidquid ad esse et ad essentiam et eorum individuantia pertinet. Omnis tamen perfectio participata exigit in participante aliquid prius natura illa perfectione, licet non prius tempore.

Item', cum ulterius dicit : aut esse participatur, etc. : — dico quod (β) actus essentiæ est (γ) ab ea differens, et ea posterior natura, non autem dura-

(α) *Si*. — Om. Pr.

(α) *beatitudinem*. — Ad. Pr.
(β) *sicut*. — Ad. Pr.
(γ) *est*. — Om. Pr.

tione. Nec tamen ex hoc sequitur quod esse aut essentia possit creari ab ente per participationem, sed a solo Deo, qui est ens per essentiam; quia ens per participationem in sua productione activa præsupponit aliquid præexsistens duratione, non solum natura; et iterum, quia esse et essentia una et eadem creatione creantur, licet essentia vel suppositum sit quod creatur, et esse sit quo creatur. Quod ulterius dicit, quod in istis inferioribus, quodlibet individuum participat naturam, etc., verum est; et ideo nullum individuum eam producit absolute, et per se, sed applicat eam materiæ individuanti. Quod ulterius dicit, quod hoc quod forma præsupponat materiam, non est ex ratione participationis, sed quia est forma materialis, patet, per prædicta, quod si talis communicetur a participante naturam illius formæ, ipsa non potest produci nisi aliquo præsupposito; secus si producatur ab agente non participante, sed ente per essentiam. Unde procul dubio participatio formæ ex parte producentis, causa est quod forma ab illo non possit absolute produci; quia non perfectiori modo potest eam communicare quam eam habeat. Quod si quæritur : Cur ens per participationem non æque potest producere subjectum participans esse vel aliquam naturam, sicut alicui subjecto præexsistenti eam applicare? — dicitur quod hoc ideo est, quia nullum ens per participationem est actus integer, sed diminutus et particulatus; ideo nihil mirum si non potest primo et per se integrum ens producere. Quod autem dicit arguens, quod causa quare artifex vel agens naturale præsupponit materiam, non est hæc, quia agens est ens per participationem, nec quia subordinatum alteri, sed ideo quia forma quam producit, ex natura sua requirit subjectum, etc.; — hoc modicum valet; quia, si ex natura formæ requireretur subjectum in ejus productione, tunc per nullam potentiam posset produci sine subjecto. Est ergo potius ex imperfectione agentis, quam ex ratione formæ. Unde ratio sancti Thomæ sic potest poni in forma : Nullum perfectum, participans aliquam naturam vel perfectionem potest agere sibi simile, nisi applicando perfectionem illam ad aliquid, quod ab ipso applicante et perfectionem communicante non producitur; sed omne agens creatum participat perfectionem essendi; ergo non potest agere sibi simile, nisi applicando esse ad aliquid non productum ab eo, sed præsuppositum suæ actioni et productioni. Major probatur, quia ex quo participat talem perfectionem, et non est illa perfectio, non potest communicare perfectionem illam nobiliori modo quam ipsam habeat; non habet autem nisi ut participatam; ergo nec communicat nisi participatam, et ad aliquod recipiens applicatam. Quod autem tale recipiens cui perfectio applicatur, non sit nec possit esse a tali producente productum, probatur. Quia tale quid oportet esse potentiale, et simile oportet sibi correspondere in producente. Nihil autem agit per id quod est potentiale, sed per id quod est actuale (α); sicut nihil agit per materiam, sed per formam. Unde, sicut ignis non agit per materiam suam, sed per formam, et ideo sua actualitas non extendit se ad producendum materiam sui effectus, sed formam, ita nulla creatura producere potest illud potentiale, cui applicat similitudinem suæ perfectionis, sed solum communicat similitudinem sui actus, et præsupponit potentiale cui applicat actum. Sed nullum quod sic producit, creat. Igitur nulla creatura potest creare.

Et hæc sufficiant pro istis impugnationibus. Hoc addito, quod, licet Scotus impugnet probationes sancti Thomæ, tamen tenet eamdem conclusionem per alia media modici valoris; nec unquam assignat aliquam primo et per se causam, cur creare repugnat creaturæ, sed arguit inductive.

III. Ad argumenta aliorum. — Ad argumenta aliorum contra eamdem primam conclusionem, respondetur breviter.

Ad primum quidem respondet Adam (4. *Sentent.*, dist. 1, q. 1), quod « prius natura potest dici dupliciter aliquid vel tripliciter. Primo, quia potest esse sine alio, et non e converso, per aliquam potentiam, sive creatam, sive increatam. Et isto modo verum est absolute, sicut innotescit nobis ex creditis, quod forma substantialis et accidentalis absoluta, prius natura est aliquid in se quam sit pars alicujus totius, vel inhærens, aut informans aliquid. Et ideo consuevit dici quod partes natura sunt priores toto, et fieri possunt sine invicem et sine toto a potentia Dei absoluta. Secundo dicitur aliquid prius natura, quia per agentia naturalia vel creata potest fieri sine alio, et non econtra. Et isto modo, præter animam intellectivam nulla forma substantialis vel accidentalis prius natura est quam informet. Tertio potest dici prius natura omne principiativum respectu principiabilis, sive possit esse sine eo, sive non. Et tunc, generaliter et physice loquendo, partes natura sunt priores toto, et forma prius est naturaliter talis entitas quam informet, id est, quam cum materia causet intrinsece compositum. Ad formam igitur argumenti, dicitur quod consequentia non valet nisi forma prius natura esset ens quam informans, ad sensum secundum. Sed tunc negatur antecedens. Ad primum tamen sensum eundo, conceditur quod prius natura est ens quam informet, et quod per aliquod activum potest esse ens et non informare : quia scilicet per Deum, non autem per creaturam. » — Hæc Adam. — Satis concordaret sanctus Thomas cum tertio modo hujus distinctionis. Unde, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, q^{la} 1, dicit : « Omnis prioritas secundum ordinem naturæ aliquo modo

(α) *actuale*. — *accidentale* Pr.

reducitur ad ordinem causæ et causati, quia (α) principium et causa idem sunt. In causis autem contingit quod idem est causa et causatum, respectu ejusdem, secundum diversum genus causæ, ut patet in 2. *Physicorum* (t. c. 30), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 2); sicut ambulatio est causa efficiens sanitatis, et sanatio est causa finalis ambulationis; et similiter de habitudine quæ est inter materiam et formam, quia, secundum genus causæ materialis, materia est causa formæ, quasi substentans eam, et forma est causa materiæ, quasi faciens eam esse actu, secundum genus causæ formalis. » — Hæc sanctus Thomas. — Ad argumentum ergo diceret quod accidens est prius et posterius natura suo subjecto, et econtra. Nec tamen sequitur quod causa secunda possit supplere causalitatem subjecti in respectu accidentis nisi esset subjectum accidentis. Hoc autem potest causa prima. Nec oportet quod omne prius natura possit absolvi a posteriori per causam secundam, ubi idem respectu ejusdem est prius et posterius natura alio.

Ad secundum dicitur quod productio rei passiva quæ est cum motu vel mutatione, sicut quælibet passio, dicit in recto ipsam formam vel rem productam, sed in obliquo dicit respectum ad agens, ut a quo, et ad passum, ut in quo recipitur; est enim passio actus mobilis, ut in hoc ab hoc. Et sic productio passio dicit duplicem respectum. Si vero sit simplex emanatio, ut in creatione, tunc productio non habet nisi unicum terminum, scilicet agens, non requirendo quodcumque passum. Nec tamen sequitur quod virtute causæ secundæ possit esse productio habens unicum terminum, scilicet agens, et non passum. Unde Adam, ubi supra, sic (β) ait : « Quia quodlibet activum creatum, ad hoc quod agat requirit aliquod comprincipium concurrere, quod, secundum viam de respectibus, similiter habeat respectum ad formam illam, ideo non sequitur quod creatura posset producere formam, circumscripto passo, quia passum est illud comprincipium ad quod oportet respectum terminari, et ejus respectum ad formam concurrere. Eodem modo, si productio ponatur ipsa res producta, ipsa non potest ab activo creato esse res producta sine concursu passi comprincipiantis totum. » — Hæc Adam. — Verum est, quod, solvendo adhuc pertractando unum dubium, dicit quod non videt quomodo idem respectus distinctus ab omnibus absolutis respiciat, sicut per se terminos, entia essentialiter et situaliter distincta. Sed hoc non est inconveniens, immo verum, secundum sanctum Thomam, 3 p., q. 35, art. 5, ubi sic dicit (γ) : « Unitas relationis, vel ejus pluralitas, non attenditur secundum terminos, sed secundum causam, vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua refertur ad patrem, aliam qua refertur ad matrem. Sed recte consideranti apparet eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem (α) causæ. Eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre. Unde eadem relatione ad utrumque refertur. Et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina; et de domino qui gubernat multos subjectos eadem potestate. Si vero sint diversæ causæ specie differentes, ex consequenti videntur relationes specie differre; unde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse; sicut, si aliquis est aliquorum magister in grammatica, et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque, et ideo diversis rationibus unus et idem homo potest esse magister, vel diversorum, vel eorumdem secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationes ad plures secundum diversas causas, ejusdem tamen speciei, sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus; unde paternitas (β) non potest specie differre, cum actus generationum (γ) sint idem specie; et (δ) quia plures formæ ejusdem speciei non possunt simul eidem inesse subjecto, non est possibile quod sint diversæ paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non est inconveniens unicam relationem secundum rem habere diversos terminos; tamen (ε) illa relatio est multiplex secundum rationem, de necessitate, ut ipse ponit, 3. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 5. Ex his videri potest utrum forma producta, eodem respectu referatur ad agens et ad passum vel subjectum. Et credo quod non; quia causalitas agentis differt specie a causalitate passi vel materiæ respectu ejusdem formæ.

Ad tertium respondet Adam. « Forma producta simul dependet ad agens causatum et ad subjectum; nec potest dependere ab uno, non dependendo ab alio, nec econtra, in fieri; sed in essendo bene potest dependere a subjecto, non dependendo ab activo creato. Et ideo argumentum magis est ad oppositum. Bene tamen potest dependere a Deo, non dependendo a materia. Ideo prius natura dependet talis forma a Deo, quam a passo; quia, ut dictum est, non potest dependere a materia quin dependeat a Deo, sed potest dependere a Deo, non dependendo a materia, vel subjecto, aut passo. » — Ista sunt bene dicta. Tamen Adam, in illa solutione, dicit unum falsum, scilicet : quod non est concedendum, de virtute ser-

(α) *quia*. — *et* Pr.
(β) *sic*. — Om. Pr.
(γ) *dicit*. — Om. Pr.

(α) *unitatem*. — *veritatem* Pr.
(β) *paternitas*. — *pater* Pr.
(γ) *generationum*. — *generantium* Pr.
(δ) *et*. — Om. Pr.
(ε) *tamen*. — *cum* Pr.

monis, quod prior sit dependentia formæ ad activum increatum, quam ad materiam, in forma dependente ab utroque; « quia, inquit, implicatur unum (α) falsum, scilicet quod esset in ea (β) una dependentia prior et posterior; quod falsum est, secundum veritatem, quia non est ibi nisi unica dependentia, ipsamet scilicet forma dependens hinc inde prius natura a Deo quam a passo. » — Hæc Adam. — In hoc quod ponit dependentiam esse quid absolutum, scilicet ipsam formam, non verum dicit, ut patuit in præcedenti quæstione. Sed utrum sint duæ dependentiæ, una ad Deum, altera ad subjectum; — credo quod sic; quia termini sunt diversarum specierum, scilicet causalitas materiæ, et causalitas Dei.

Ad quartum negatur assumptum; sed Deus ibi creat materiam novam, vel recreat præcedentem, de qua producitur vermis per idem (γ) instans quo produceretur ibi de alia hostia non consecrata; vel Deus facit ibi quidquid ibi fit miraculose, quale alibi fieret naturaliter circa hostiam non consecratam. Verumtamen, si sit ibi quantitas realiter distincta ab omnibus qualitatibus, quæ sit immediatum receptivum omnium qualitatum sensibilium, sicut tenet communis opinio, in illa quantitate fiunt omnes transmutationes præviæ productioni formæ substantialis. Si vero non sit ibi talis quantitas distincta, sicut opinantur quidam moderni, tunc omnia absoluta quæ ibi producuntur, immediate et totaliter producuntur a Deo miraculose, nisi ultima forma substantialis producatur ibi ab aliquo activo creato, si Deus creet ibi materiam, vel recreet, ut prætactum est. — Hæc est solutio Adæ. — Hujus distinctivæ primam partem tenet sanctus Thomas, 3 p., q. 77. Nam, art. 2, tenet quod in sacramento Eucharistiæ quantitas dimensiva panis et vini est subjectum aliorum accidentium. Articulo vero quinto, dicit probabilem esse opinionem, quæ ponit quod, dum ex speciebus sacramentalibus aliquid generatur, puta cineres, aut vermes, ibi de novo creatur materia ex qua talia generantur. Sed tamen probabilius dicit esse quod « in ipsa consecratione miraculose detur quantitati dimensivæ, quod sit primum subjectum subsequentium formarum; hoc autem est proprium materiæ; et ideo, ex consequenti, datur ipsi quantitati dimensivæ omne illud quod ad materiam pertinet. Et ideo quidquid posset generari ex materia panis, si ibi esset, totum potest generari ex prædicta quantitate; non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi prius facti ». — Hæc ille. — Simile tenet in 4, dist. 12, q. 1, art. 2, q[la] 4.

Ad quintum negatur antecedens. — Et ad primam probationem, dicitur quod forma, in corruptione naturali compositi, non annihilatur; non obstante quod nihil ejus intrinsece maneat. Hoc enim non sufficit ad annihilationem, dummodo materia remaneat, quæ respectu agentis creati requiritur concurrere ad destructionem formæ hujus et compositi. Sicut enim illud solum dicitur creare proprie, quod (α) producit aliquid de nihilo, non coexigendo materiam ex qua vel in qua; ita illud solum dicitur proprie annihilare, quod reducit aliquid ad nihil, nullam materiam vel compositum coexigendo. Omne namque agens creatum ita limitatum est, quod non potest aliquid producere vel destruere, nisi materia concurrente in suo genere et ordine causandi (β). Si vero *annihilare* sumatur large et improprie, pro destructione totali formæ vel compositi, ita quod nihil ejus remaneat, tunc potest concedi quod in corruptione compositi forma annihilaretur. — Secunda vero probatio assumit falsum. Dicitur enim quod si minimum frigus separatum (γ) esset in maximo igne, non destrueretur ab illo; sed hoc non esset propter hoc quod illa qualitas separata, esset majoris virtutis aut potentiæ, quam prius, dum erat unita; sed propter hoc quod ille ignis non potest aliquid producere vel corrumpere, nisi materia concomitante et concausante in suo ordine. Et hoc ponit Aristoteles, 1. *de Generatione*, dicens : *Si autem aliquid separatum calidum erit, hoc non patietur. Hoc igitur forsitan impossibile esse separatum. Si autem sunt aliqua talia, in illis utique quod dicitur verum est.* — Ad tertiam probationem, dicitur quod peccator non annihilat gratiam, sed Deus, active destruendo, vel non conservando eam; peccator vero destruit eam demeritorie, non active.

Hæc est solutio Adæ in sententia, quæ non multum deviat a sancto Thoma, nisi in hoc quod concedit aliquid posse per agens creatum in uno sensu annihilari (δ). Hoc enim negat sanctus Thomas, 1 p., q. 104, art. 4, ubi sic dicit : « Eorum quæ a Deo fiunt circa naturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum, quædam vero miraculose operatur præter naturalem ordinem creaturis inditum. Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis naturis rerum. Quæ vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud 1. *Corinth.* 12 (v. 7) : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem;* et postmodum, inter cætera, subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur; quia : vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt

(α) *unum.* — *in* Pr.
(β) *ea.* — Om. Pr.
(γ) *per idem.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *causandi.* — *creandi* Pr.
(γ) *separatum.* — *paratum* Pr.
(δ) *annihilari.* — *annihilare* Pr.

materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ est incorruptibilis, utpote subjectum exsistens generationis et corruptionis. Redigere autem aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum per hoc magis divina potentia et bonitas ostendatur, quod eas in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur. » — Hæc ille. — Et consequenter respondet, ad tertium argumentum, quod est tale : « Formæ et accidentia non habent materiam partem sui; sed quandoque desinunt esse; igitur in nihilum rediguntur. » — « Dicendum, inquit, quod formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis : sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen, eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed quia remanent in potentia materiæ vel subjecti. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 3 : « Formæ, inquit, sicut ex potentia materiæ educuntur in actum, in rerum generatione; ita, in corruptione, de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. » — Item, eadem q., art. 4, ad 9um, sic dicit : « Formæ et accidentia, etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt et de cujus potentia educuntur; unde, et cum esse desinunt, non omnino annihilantur, sed manent in potentia materiæ, sicut prius. » — Hæc ille. — Et si objicitur : quia, si formæ vel accidentia, post sui desinitionem, remanent in potentia materiæ vel subjecti, igitur illa potentia potest reduci ad actum per agens naturale; — negetur consequentia; nam potentia materiæ ad animam rationalem naturalis est, ut communiter ponitur, quæ a solo Deo potest ad actum reduci, maxime post resolutionem compositi. Utrum autem destructum posset idem numero reparari, forte videbitur in quarto.

Ad sextum respondet Adam, negando minorem, et similiter assumptum in probatione ejus. Et cum dicitur quod non oportet virtutem creativam (α) esse infinitam, vel, si sic, quare et qua ratione; — dicitur quod aliquando ratione producti, aliquando ratione modi producendi, immo semper, et ratione productionis frequenter, sed nunquam ratione distantiæ. Ratione producti; quia materia prima, et anima intellectiva, et angelus, et virtus (β) creata infusa, et multa similia non possunt effici nisi a virtute infinita. — Dices : Majus est producere formam quam materiam, cum forma sit nobilior et perfectior quam materia; sed virtus productiva formæ non est infinita, cum sit in agentibus naturalibus; igitur nec virtus productiva materiæ oportet quod sit infinita, cum tamen productio materiæ non sit nisi creatio materiæ (α). — Dicendum est quod, si ly *majus* intelligatur de majoritate perfectionis producti, verum est, quod assumitur, sed non ad propositum, scilicet quod major potest argui virtus principii productivi, et perfectior seu potentior, ex (β) hoc quod ipsa est productiva, vel potest producere tam formam quam materiam. Hoc enim negandum est, quia, licet forma sit in se perfectior entitas quam materia, et possit ab activo naturali produci in materia tamquam de concausa, non tamen ipsa materia potest produci a creatura; quia creatura limitatur ex natura sua ad non causandum effective aliquid, nisi materia in suo ordine comproducente (γ) totum; et materia non est causabilis a materia, quia tunc esset processus in infinitum; activum tamen creatum, nec materiam nec formam potest creare, propter idem. — Et ad probationem, dicendum quod, licet terminus creationis sit finitus et parvus, tamen impossibile est quod esset ita parvus, quin ejus productio requireret potentiam productivam infinitam totaliter producentem, vel eamdem partialiter producentem cum activo creato requirente passivum in omni sua actione. Unde mirabile est in operibus Dei, quod nihil citra Deum potest aliquid producere de non esse ad esse. — Cum vero probatur quod ratione modi producendi non requiritur potentia infinita, quia modus ille finitus est, cum sit creatura; — dicitur quod modus creantis infinitus est, modus autem creati finitus. Si præter hoc aliud quæris, non invenies. Si voces modum illius productionis (δ) aliquid, nullo receptivo præsupposito, hoc non est aliquid; ideo nec est finitum, nec infinitum; sed est aliquid, sic producere. — Cum tertio probatur quod creatio non requirit virtutem infinitam, quia ipsa est aliquid finitum; — dicitur quod est verum, si ipsa res producta, nulla materia præsupposita in qua vel ex qua, vocetur creatio Dei elicita et transiens; secus est, si divina volitio vocaretur creatio. Sed finitas creationis primo modo dictæ, non obstat quin requirat principium virtutis infinitæ, quando produceretur non de aliquo receptivo; quia, ut dictum est, omne producibile creatum, quantumcumque parvum, requirit suum principium totale, si quod esset, virtutis infinitæ, vel si finitum aliquid ipsius producat, quod hoc sit exigendo materiam. — De quarto, scilicet de distantia, dico quod non obstat; quia nulla est ibi distantia positiva. — Hæc Adam.

Concordat cum ista solutione sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 5, ubi facit tale argumentum : « Virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit; sed ens creatum est finitum;

(α) *virtutem creativam*. — *veritatem causæ activam*. Pr.
(β) *virtus*. — Om. Pr.

(α) *creatio materiæ*. — *creationum* Pr.
(β) *ex*. — *et* Pr.
(γ) *comproducente*. — *comprehendente* Pr.
(δ) *produceretur*. — Ad. Pr.

ergo, ad producendum aliquid per creationem, non requiritur virtus infinita, etc. » — Et postea respondet (ad 3um) : « Virtus, inquit, facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum, non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla est proportio nullius potentiæ, ad aliquam potentiam quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut nec esse infinitum, relinquitur quod nulla creatura possit creare. » — Hæc sanctus Thomas.

Ad septimum dicit Adam quod, « licet materia nullam habeat activitatem respectu producendi in ea, habet tamen causalitatem sui generis; quam causalitatem requirit necessario concurrere, si agere debeat, omnis virtus activa, præter virtutem infinitam. Et ideo, proper defectum vel imperfectionem agentis est quod non possit aliquid producere, sine requisitione passi, sicut comprincipii et concausæ sui effectus. Subjectum tamen se habet quandoque active, respectu sui accidentis; sed hoc non est per se, sed per accidens, quia hoc non est in quantum receptum est in eo. » — Hæc Adam et bene. — Nec in aliquo est (α) contra sanctum Thomam, dum materia large sumatur pro omni passo susceptivo formæ substantialis aut accidentalis; talem enim materiam requirit in qualibet actione sua, omne agens, quod non est actus purus, sed habet admixtionem potentiæ cum actu. Et hoc confitentur Scotus et Adam. Neuter tamen assignat causam hujus dicti. Sed sanctus Thomas superius assignat sæpe, scilicet : quia nulla creatura est actus purus, sed habens actum participatum a potentia receptiva; et ideo effectus ejus, oportet quod similiter sit quid compositum ex actu et potentia; et quod quoad actuale producatur, quoad potentiale supponatur : quia tale agens, ex parte qua est potentiale, non agit, sed ex parte qua est actuale. Et licet aliqua creata substantia, secundum se totam sit actus, puta angelus, vel anima, non tamen totaliter; quia non sic essentia ejus est actus aut forma, quin habeat potentiam susceptivam et quasi passivam, saltem respectu ipsius esse, et multorum accidentium. Et ideo non potest agere proprie secundum se totam et totaliter, sed agit per substantiam suam, tanquam per principium remotum; tanquam vero per principium proximum, agit per esse et per quædam accidentia superaddita. Et consimiliter oportet quod ejus effectus producatur ab ea quoad esse actuale et non quoad esse potentiale quod est in effectu; immo oportet illud supponi actioni creaturæ.

(α) *est.* — Om. Pr.

Ad octavum dicit Adam quod « major est falsa. Verbi gratia : creatio tam activa quam passiva sensationis humanæ, quæ est forma spiritualis, non adæquat virtutem, nec activitatem, nec passivitatem animæ humanæ, et tamen nulla minori virtute potest produci, aut creari; id est, nulla creatura citra animam humanam potest illam activitatem supplere. Item, patet quod creare totum mundum cum omnibus creaturis in eo contentis, non adæquat divinam virtutem, quia tunc Deus nihil majus aut melius eo creare posset, cujus oppositum tenent sancti; et tamen totus iste mundus non posset creari a minori virtute quam divina. » — Hæc Adam et bene.

Ad nonum dicit quod instrumentum multipliciter potest accipi. Uno modo, pro omni activo secundo; ita quod esse agens instrumentale sit idem quod esse secundarium activum et minus principale, respectu alicujus effectus producendi, et, per oppositum, agens principale sit idem quod independenter agens. Et tunc verum est quod omne agens instrumentale plus potest, etc., licet non forte de virtute sermonis, quia nihil omnino posset nisi agente independenter et (α) principaliter, agente et operante vel cooperante. Verumtamen, postea (β) habet fortificari ab alio comprincipiativo, unde esse possit, licet secundario et dependenter, activum respectu hujus effectus. Sed ad istum sensum non est difficultas; quia fallacia consequentiæ est arguere sic, isto modo : plus potest; igitur potest creare. Secundo modo, et magis proprie, sumitur instrumentum, non ita generaliter pro omni causa secunda, sed pro illa secunda quæ est pars per quam totum agit; et sic loquitur Philosophus, 2. *de Anima*, vocans organa sensuum et aliarum potentiarum, instrumenta. Et de isto modo instrumenti, ad propositum, respondendum est, sicut de primo modo. Tertio modo, pro causa dispositiva, quæ non attingit effectum principalem. Nec isto modo creatura potest aliquid producere non in materia vel de materia; quia actio dispositiva est ad præparandum et disponendum subjectum. Bene tamen potest creatura aptare subjectum aliquod, ut Deus de subjecto sic aptato libere causet formam; sicut agentia naturalia disponunt et organizant corpus ad hoc ut in ipso causetur anima. Et isto forte modo, ex pacto Dei cum Ecclesia, est quod, quando aliquis sic disponit se, vel per contritionem post peccatum mortale, vel per humilem susceptionem sacramentorum absque positione obicis, quod (γ)

(α) *et. — agente* Pr.
(β) *Verumtamen postea. — Virtute tamen propterea* Pr.
(γ) *quod. — quia* Pr.

tunc Deus creet in eo gratiam. Et propter hoc sacramenta vocantur ab aliquibus, instrumentalia agentia respectu gratiæ creandæ. Quarto modo sumitur instrumentum propiissime pro instrumento artis, scilicet pro securi et serra. — Ad formam igitur argumenti, dicitur quod major est vera, in illo casu in quo illud activum est per se natum causare aliquem effectum, stante Dei generali influentia, vel multos, de diversis materiis, sed tamen coagente aliquo alio in alium effectum, in qualem non posset per se. Verbi gratia : calor, per se, sine alio activo creato, potest aliquid calefacere, et tamen mediante actione intellectus, potest in intellectu causare intellectionem, quam solus facere forte non posset; et ita de similibus. Et tunc non sequitur : potest plus; igitur potest creare. Ita forte est de voluntate nostra, quod, per se, cum generali Dei influentia, potest in aliquos effectus naturaliter, et in aliquos non potest naturaliter, in quos tamen potest supernaturaliter; sicut (α) cum charitate infusa, vel cum Spiritu Sancto supplente activitatem charitatis, potest esse instrumentum Dei, et liberum, respectu aliquarum volitionum, quas sola causare non posset. Vel forte etiam quælibet creatura, aut saltem multæ possunt esse sic instrumentum Dei, respectu alicujus effectus producendi, quem cum sola Dei influentia producere non possent. Sed cum dicitur in argumento : sic agere, ultra illud quod posset naturaliter, non est nisi non præsupponere materiam in agendo, — falsum est. — Hæc Adam et bene. — Tamen in fine solutionis dicit quoddam falsum, et contra sanctum Thomam, scilicet quod calor, ut instrumentum, non potest producere ignem, licet possit materiam disponere, ad hoc ut ignis de ipsa producat ignem. Hoc enim falsum est, ut patet per sanctum Thomam, in pluribus locis.

Ad decimum dicit quod hoc verum est, quod hic non apparet evidens contradictio in terminis, licet aliunde posset fieri evidens; sicut non apparet evidens contradictio ex terminis, quin sonus possit videri, sed aliunde quam ex terminis, per rationem, vel auctoritatem, vel experientiam hoc innotescit.

Ad undecimum dicit quod non est simile, attingere divinam essentiam cognitive, et attingere productive totam essentiam creaturæ.

Ad duodecimum dicit quod assumptum est falsum, et in multis. Ignis enim potest producere ignem; et tamen non potest producere charitatem, vel fidem, vel frigus, propria virtute, nec totaliter, nec partialiter. Maxime hoc est verum, quod non omne (β) activum, quod potest producere de potentia passiva effectum perfectiorem, potest producere imperfectiorem sine concursu passi. Materia autem non est communicabilis a passo; ideo non valet.

(α) a verbo *et in* usque ad *sicut*, om. Pr.
(β) *quod non omne*. — *quam non esse* Pr.

Ad decimumtertium dicit quod difficile esset reddere causam, quare si una res est activa rei similis sibi secundum speciem, alia non sit (α). Sed quantum ad propositum, sufficit dicere (β) quod nulla res potest a creatura produci, nisi de potentia passi. Angelus autem non est producibilis de potentia passi. Sanctus Thomas ad hoc argumentum respondet, assignando causam, quæ sexto loco per Scotum impugnata est. Vide ibi.

Ad decimumquartum respondet Adam quod illud quod ibi infertur in consequente, forte non est inconveniens.

Ad decimumquintum respondet quod casus ibidem positus, est impossibilis, quoad primam partem suam; quia Deum producere A sine coactione solis, esset creare A. Et tunc dico quod A a nullo activo dependet, nisi a Deo. Sed cum hoc stat quod A ab E aere dependet subjective, sicut accidens a subjecto. — Dices. Licet accidens illud dependeat a subjecto, in quo recipitur, sicut E, tamen activum naturale, ita creat sicut Deus; quia non plus effectus agentis creati videtur tunc effici de subjecto, quam si ipsum in eodem subjecto crearetur a Deo; nec aliud esse videtur, talem formam produci in subjecto, quam eam produci de subjecto, nec econtra. — Ad illud dico quod nulla notabilis differentia, ad propositum, apparet de forma tali tam creabili in hac materia quam producibili vel educibili de eadem, in ordine talis formæ ad subjectum vel compositum, sed solum in ordine ad agens. Cum enim producitur talis forma, sive in subjecto sive in non subjecto, a solo agente quod nullum subjectum præsupponit nec requirit ad hoc ut talem formam producat, creatur. Cum vero producitur ab agente præsupponente vel necessario exigente subjectum ad hoc ut talem formam in ipso producat, hoc est produci vel educi de potentia talis subjecti. — Hæc ille.

Ista tamen responsio non videtur vera; quia ex hoc sequitur quod omnis forma a Deo producta, creatur, sive producatur in subjecto, sive sine subjecto; quod est falsum, secundum viam sancti Doctoris. Item, quia ponit formas non subsistentes fieri et produci. Item, quia dicit nullam esse differentiam inter formam (γ) fieri in subjecto et de subjecto. Quæ omnia sunt contraria doctrinæ sancti Thomæ. Unde ipse, in quæstionibus *de Potentia Dei*, q. 3, art. 8, ubi quærit : utrum creatio admisceatur operibus naturæ, sic dicit : « Circa istam quæstionem diversæ fuerunt opiniones. Quarum omnium radix videtur fuisse unum et idem principium; scilicet : quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter, nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua late-

(α) *sit*. — *sic* Pr.
(β) *dicere*. — Om. Pr.
(γ) *et*. — Ad. Pr.

bat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus, 1. *Physicorum* (t. c. 32); qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum. Putabat enim oportere quod actu præextiterit illud quod generatur. Oportet autem quod præexsistat potentia, non actu. Si enim non præextiterit in potentia, fieret ex nihilo. Si vero præexsisteret actu, non fieret. Sed quia res generata, est in potentia per materiam, et in actu per suam formam, posuerunt aliqui quod res fiebat quantum ad formam, materia præexsistente. Et quia operatio naturæ non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex præsuppositione, non operabatur secundum eos natura, nisi ex parte materiæ, disponendo illam ad formam; formam vero quam oportet fieri et non præsupponi, oportet esse ex agente quod non præsupponat aliquid sed potest facere ex nihilo. Et hoc est agens supernaturale : quod Plato posuit datorem formarum; et hoc Avicenna dicit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni, eos sequentes, dicunt hoc esse Deum. Hoc autem videtur esse inconveniens; quia, cum unumquodque natum sit sibi simile agere; nam unumquodque agit secundum quod est actu, hoc scilicet quod est in potentia in illo quod agendum est; non requireretur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis generati esset per actionem agentis. Ex quo etiam illud quod in generato acquirendum est, actu in generante naturali invenitur, et unumquodque agit secundum quod actu est, inconveniens videtur, hoc generante prætermisso, aliud exterius inquirere. Unde sciendum est quod istæ opiniones videntur provenisse ex eo quod ignoratur natura formæ; sicut et primæ (α) provenerunt ex hoc quod ignoratur natura materiæ. Forma enim naturalis non dicitur univoce esse, cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse, per se et proprie, quasi habens esse, in suo esse subsistens. Forma autem non sic dicitur esse, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est, sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis, vel quanta, non quod eis sit simpliciter, sicut per formam substantialem; unde accidentia magis proprie dicuntur entis quam entia. Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri, quo dicitur esse; nam esse est terminus factionis. Unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est illud quo aliquid fit, id est, per cujus acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil igitur obstat, hoc quod dicitur : quod per naturam ex nihilo nihil fit; — quin formas substantiales ex opere naturæ esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum, quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum; per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de potentia materiæ educatur. » — Hæc ille.

(α) *sicut et primæ.* — *et primo* Pr.

Et omnia quæ dicit de formis, intelligit de formis non subsistentibus. Secus, de subsistentibus; cujusmodi est anima rationalis; quia illa proprie fit, et creatur, nec educitur de potentia materiæ. Item, intelligit de formis naturalibus, non de supernaturalibus, cujusmodi est gratia. Unde sanctus Thomas, ibidem, in responsione ad 3um, dicit (α) : « Gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie et per se competit; unde nec proprie creatur, per illum modum quo substantiæ per se subsistentes causantur. Infusio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam in subjecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus. » — Sed dices : « Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo per creationem, non negatur habitudo causæ efficientis, sed causæ materialis. Sed gratia, ita habet materiam in qua, sicut formæ naturales. Igitur non plus creatur quam illæ. » — Respondet sanctus Thomas (ad 4um) : « Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo (β) ad carentiam materiæ pertinet, quod aliqua forma de naturali potentia materiæ educi non potest. » — Sed dices : « Formæ artificiales non habent causam in subjecto, sed sunt totaliter ab extrinseco. Si ergo gratia propter hoc creari dicitur, quia non habet causam in subjecto, pari ratione formæ artificiales creabuntur. » — Respondet sanctus Thomas (ad 5um) quod « licet in natura non inveniatur principium efficiens, respectu formarum artificialium, tamen hujusmodi formæ non excedunt naturæ ordinem sicut gratia; immo infra subsistunt, quia esse naturale est nobilius quam esse artificiale ». — Dices : « Illud quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri. Sed formæ non habent materiam partem sui; quia forma distinguitur et contra materiam et contra compositum. Cum ergo formæ fiant (γ), quia de novo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia, sed de nihilo; et sic creantur. » — Respondet sanctus Thomas (ad 6um et ad 7um) : « Ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, si proprie fieri posset, sicut res per se subsistens. Et licet anima rationalis (δ) non habeat materiam partem sui ex qua fit, habet tamen

(α) *dicit.* — Om. Pr.
(β) *aliquo modo.* — *modo aliquid* Pr.
(γ) *quia forma distinguitur et contra materiam et contra compositum. Cum ergo formæ fiant.* — *et fiunt* Pr.
(δ) *anima rationalis.* — Om. Pr.

materiam in qua sit, non (α) tamen educitur de potentia materiæ, cum ejus natura supra omnem materialem ordinem elevetur, quod ejus intellectualis operatio declarat; et iterum hæc forma est res subsistens per se, cum corrupto corpore remaneat. » — Dices : « Nihil educitur de aliquo, quod non est in eo. Sed ante finem generationis, forma, quæ est generationis terminus, non erat in materia; alias formæ contrariæ essent simul in materia. Ergo forma naturaliter non educitur de potentia materiæ. » — Respondet sanctus Thomas (ad 8um) : « Forma quæ est terminus generationis erat in materia, ante completam generationem, non in actu, sed in potentia. Non est autem inconveniens, duorum contrariorum unum esse actu, aliud in potentia. » — Dices : « Si forma est aliquo modo in materia ante terminum generationis, est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete, secundum aliquid sui non præexsistit. Habet ergo forma aliquid et aliquid; et sic non est simplex. » — Respondet sanctus Thomas (ad 10um) : « Forma præexsistit in materia, incomplete : non quod aliqua pars ejus sit ibi in actu, et alia desit, sed quia tota præexsistit in potentia, et postmodum tota producitur. » — Dices : « Si primo non complete exsistit in materia, et postmodum completur, oportet quod per generationem adveniat ei complementum (β). Illud autem complementum in materia non præexsistebat, quia sic fuisset ibi complete. Igitur illud complementum (γ) erit ad minus terminus creationis. » — Respondet sanctus Thomas (ad 11um) quod, « esse formæ in materia non perficitur alio exteriori addito, quod in potentia materiæ non esset ». Et sic alio modo erat prius forma in materia, et alio modo nunc; prius enim erat in potentia, sed postea est ibi in actu. — Sed dices : « Ex hoc quod aliquid alio et alio modo se habet, est alteratio et non generatio. Si ergo per opus naturæ non fit aliquid aliud, nisi quod forma quæ prius erat in potentia, postea fit in actu, sequitur quod in operatione naturæ non sit aliqua generatio, sed sola alteratio. » — Respondet sanctus Thomas (ad 12um), quod « esse in potentia et esse in actu non dicunt diversos modos accidentales, ex quorum diversitate alteratio proveniat, sed substantiales; nam substantia dividitur per actum et potentiam, sicut et quodlibet aliud genus. » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quibus patet quod solutio Adæ nonnulla falsa implicat.

Consimiliter responsio quam Adam ibidem reprobat, nonnulla vera dicit. Quidam enim Doctor quem non nominat, respondebat ad istud argumentum, sic dicens : Notandum, inquit, quod aliud est producere aliquid de materia, et aliud est producere aliquid in materia. Potest igitur aliquid produci in materia, in aliquo instanti, quamvis non producatur de materia, sicut intellectus humanus. Et sic posset Deus facere formas materiales in materiis, si vellet, scilicet quod essent in materiis, et quod non dependerent in esse ab illis; et tunc crearentur, quia tunc non fierent de materia. Non enim intelligo aliud per fieri de materia vel ex materia, quam sic fieri in materia, ut de facto forma sic dependeat in esse ab illa materia. Et ideo, si Deus formas materiales crearet in materia, proprie loquendo, sine dubio, in primo instanti, non dependerent a materia. Immo, si materia annihilaretur, formæ tamen tunc essent; quia Deus per suam potentiam (α) illas sustentaret, et in illo instanti, et semper postea, nisi faceret in esse, ut dependerent a materia. Per hoc ad argumentum dicitur quod lumen in B creatum, non fit de materia; ideo creatur. Sed lumen in A non creatur, quia fit a Deo præcise, sicut posset fieri a creatura in primo instanti sui esse. Verumtamen, de vi vocis, omnes circumstantiæ in generatione luminis A et luminis B sunt similes; quia circumstantiæ non sunt nisi res illæ vere exsistentes, quæ res sunt similes totaliter. Sed tamen una res se habet aliter quam alia, per potentiam rei infinitæ sibi conjunctæ, scilicet lumen in B, quia per illam potentiam sustentatur ut non dependeat a subjecto, quod non fit in lumine ipsius A. Et consequenter tenet quod in casu quo Deus causat accidens in subjecto, ipse supplet quasi vicem efficientiæ subjecti respectu illius accidentis. Puto enim, inquit, quod subjectum sic est (β) causa efficiens respectu sui accidentis, quod ab eo in eo secundum communem cursum naturalem dependet. — Hæc est responsio illius alterius Doctoris, quæ potest teneri præter tria. Primum est quod formæ non subsistentes per se fiant, sive creentur, sive educantur de potentia materiæ. Secundum est quod formæ quæ creantur in subjecto, sicut gratia, in instanti quo creantur, non dependent a subjecto sicut accidens dependet a subjecto. Tertium est quod omne subjectum naturale alicujus formæ sit causa efficiens illius formæ. Et hæc duo ultima bene reprobat Adam.

Dico ergo ad argumentum, quod in illo casu nec lumen A nec lumen B nec C est creatum; quia, ut supponitur, quodlibet tale erat in potentia materiæ per prius, et de illa eductum est. Quia educi de potentia materiæ formam, non aliud intelligo, nisi quod forma prius erat in potentia naturali passiva materiæ; et quod postea forma illa in sua inceptione dependeat (γ) a materia vel subjecto, tam in fieri quam in esse, hoc est, tam in primo instanti quam in sequentibus. Unde, si Deus creat aliquam for-

(α) *non*. — *ratio* Pr.
(β) *complementum*. — *completum* Pr.
(γ) *illud complementum*. — *ad completum* Pr.

(α) *potentiam*. — *substantiam* Pr.
(β) *sic est*. — *sit* Pr.
(γ) *dependeat*. — *dependebat* Pr.

mam in materia, oportet quod illa nullo modo sit in potentia naturali passiva illius materiæ, sicut est anima vel gratia; vel si est in potentia passiva materiæ naturali, quod esse talis formæ non dependeat a materia, sicut est de anima rationali.

Ad decimumsextum dicitur sicut prius dictum est ad quartum.

Ad decimumseptimum ponit Adam duas responsiones. Prima est non sua, sed cujusdam alterius, sic dicentis : quod, si A fieret forma vere corrumpenda secundum totum, non solum per divisionem, quia sic posset regenerari per agens naturale, — dicit ille quod non posset per aliquod agens naturale regenerari. Et dicit ad argumentum, quod materia illa, in qua A fuit, non est in potentia naturali ad A, sed in sola potentia obedientiali, scilicet respectu agentis infiniti. Et quod si Deus recrearet A in illa materia, non esset illa materia in potentia naturali ad A, nec sustentaret illam, sicut nec modo animam intellectivam, nisi Deus specialiter illi materiæ influeret, ad hoc ut posset A dependere in esse ab illa materia; nec fieret aliquod unum compositum ex A et ex illa materia, nisi sicut ex intellectu vel anima intellectiva et ex corpore, absque speciali influentia. — Aliam responsionem ponit Adam pro se, quod scilicet iste ignis non potest, secundum cursum naturæ, regenerare A formam in hac materia; nec etiam aliquod agens præter Deum. Et ideo concedit quod non potest redire idem numero, secundum cursum naturæ nunc institutum a Deo, nisi per creationem. Cujus causam nescit aliam, nisi quod Deus instituit non teneri concurrere cum activis creatis, ut ipsam formam, secundum totum semel corruptam, iterum producat, sed similem in casu, non eamdem. Et addit Adam, contra præcedentem responsionem, quod si Deus restitueret eumdem calorem, vel eumdem ignem, sequitur, ex illa responsione, quod ille esset omnino incorruptibilis per naturam; quod non est credibile, neque verum. Et probatur consequentia per hoc quod forma illa, secundum Doctorem illum, non plus dependeret a materia priori quam anima intellectiva a corpore, nec plus quam si separaretur a subjecto. Cum igitur activa naturalia nullam (α) formam accidentalem vel substantialem possint secundum naturam facere per se esse, sequitur quod nec possunt destruere talem ignem. — Hæc Adam. — Credo quod sanctus Thomas diceret quod impossibile est formam semel destructam, iterato reparari naturaliter eamdem in numero. Et hoc, de facto, tenet, 3 p., q. 77, art. 5; item, 4. *Sentent.*, dist. 12. Sed de hoc forte alias videbitur.

Et hæc sufficiant quoad objecta contra primam conclusionem.

Restat respondere ad rationes Scoti contra secundam conclusionem.

(α) *nullam.* — *propriam* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** quidem negatur consequentia ibidem facta. Et ad probationem, dicitur quod nos non dicimus quod Filius aut Spiritus Sanctus sint ipsi Patri formalis ratio creandi, ita quod Pater formaliter creet Verbo aut Spiritu Sancto, sicut forma qua agit; sed intelligimus quod processio divinarum personarum est exemplar processionis creaturarum et causa, sicut perfectum imperfecti; ita quod illa processio non est causa Patri quod producat, sed est causa creaturæ quod procedat a Deo, sicut in artifice verbum interius conceptum nullam activitatem confert artifici, sed tamen confert rei artificiatæ quod procedat ab artifice. Sic est de Verbo divino per quod Pater omnia operatur. Unde beatus Thomas, 1 p., q. 36, art. 3 : « In omnibus locutionibus, in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, illa præpositio *per* designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio *per* est causa actionis secundum quod exit ab agente; et tunc est causa agenti quod agat, sive sit causa formalis, sive finalis, sive effectiva vel motiva : finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri; formalis vero, si dicatur quod operatur per artem suam; motiva vero, si dicatur quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis, cui adjungitur præpositio *per*, est causa actionis secundum quod terminatur ad effectum, ut cum dicimus, Artifex operatur per martellum; non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat, sed quod sit causa artificiato ut ab artifice procedat et hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt quod hæc præpositio *per* quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur, Rex operatur per ballivum; quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur, Ballivus operatur per regem. Quia igitur Filius habet a Patre, ut ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici quod Pater per Filium spirat Spiritum Sanctum, vel quod Spiritus Sanctus a Patre procedat per Filium; et idem est. » — Hæc ille. — Sicut autem dicit de ista, Pater per Filium spirat, ita dico de ista, Pater per Filium producit creaturam, et de ista, Filius vel Filii processio est ratio et causa processionis creaturarum : quia scilicet processio Filii est causa productionis creaturarum, non secundum quod exit a Patre talis productio, sed secundum quod terminatur ad effectum. Unde 1 p., q. 33, art. 3, ad 1um, dicit : « Persona procedens in divinis procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis, per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum quod producitur ad similitudinem verbi con-

cepti in mente, ita per prius procedit Filius a Patre quam creatura. » — Hæc ille. — Item, 4. *Contra Gentiles*, c. 13 : « Quicumque facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam habet apud se; domus enim quæ est in materia, fit ab ædificatore per rationem domus quam habet in mente. Deus autem res in esse naturali produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur, *Joann.* 1 (v. 3) : *Omnia per ipsum facta sunt;* cui consonat Moyses, qui mundi originem describens, in singulis operibus utitur tali modo loquendi (Gen. 1) : *Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; dixit Deus, Fiat firmamentum,* et sic de aliis; quæ omnia Psalmista comprehendit, dicens (Psalm. 148, v. 5) : *Dixit et facta sunt;* dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod dixit Deus et facta sunt : quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam. » — Hæc ille.

Ad secundum similiter negatur prima consequentia. Nec valet ejus probatio, sicut ostendit sanctus Thomas, 4. *Contra Gentiles,* ubi supra (cap. 13), dicens : « Sciendum quod Verbum Dei, in hoc differt a ratione quæ est in mente artificis, quia Verbum Dei est Deus subsistens; ratio autem artificiati, in mente artificis, non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formæ autem non subsistenti, non competit ut proprie agat : agere enim, rei perfectæ et subsistentis est; sed est ejus ut ea agatur : est enim forma principium actionis, quo agens agit. Ratio igitur domus, in mente artificis, non agit domum; sed artifex per eam domum facit. Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum agitur. » — Hæc ille. — Similiter, negatur alia consequentia, qua infertur quod neutra persona proxime creat. Quælibet enim persona divina est proxime in actu per intellectum et voluntatem, per cognitionem et volitionem, et per actionem divinam qua producitur quælibet creatura; licet nulla divina persona sit in actu formaliter per aliam, aut una sit forma alterius, nec actus. Nec sanctus Thomas hoc ponit, ut supra patuit.

Ad tertium negatur consequentia : quia quælibet divina persona est ita sufficiens ad creandum, sicut tres; quia habet omnia absoluta (α), quæ habent omnes tres; puta omnipotentiam, omniscientiam, et sic de aliis. Cum quo tamen stat quod substantialia, relatione et alio modo sunt in una persona quam in alia, et quod una, ex ratione suæ processionis, habet quod sit exemplar creaturarum, et alia quod sit dilectio et amor earum; non tamen conceditur quod aliam causalitatem habeat una quam alia, nec quod alio modo creet una quam alia, nec alia potentia, nec alio principio, nec alia forma, nec alia actione.

Ad quartum conceditur quod aliquem respectum rationis habet una persona, ex modo suæ originis, ad creaturam, quem non habet alia ad illam. Quod patet. Nam Verbum importat respectum expressivi et dictivi creaturarum, quem respectum non importat Pater ut Pater est. Item, creaturæ assimilantur Filio et Spiritui Sancto, in quantum utrumque est productum; non autem assimilantur in hoc Patri. Et creaturæ aliquem respectum similitudinis habent ad Filium et Spiritum Sanctum, quem non habent ad personam Patris. Et sic, in Filio et Spiritu Sancto oportet intelligere respectum oppositum illi qui est in creaturis. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 34, art. 3, ubi quærit : Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam; et tenet quod sic; quia verbum dicit respectum ad dicentem, et ad rem quæ verbo dicitur; Verbo autem suo Pater dicit se et omnem creaturam. — Item, q. 37, art 2, ad 3um : « Respectus, inquit, ad creaturam, importatur et in Verbo et in Amore procedente, quasi secundario, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam. » — Item, 1. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 1, ad 1um, sic dicit : « Aliquod nomen potest connotare effectum in creatura dupliciter : vel secundum rationem principii tantum; et quia eadem est operatio totius Trinitatis, oportet quod tale nomen commune sit toti Trinitati, ad essentiam pertinens (α); vel ita quod cum ratione principii creaturæ etiam aliquid aliud importet. Et tunc, quamvis secundum respectum det intelligere essentiam, ex consequenti, sicut causa intelligitur in effectu, tamen, secundum aliud quod significat, potest ad personam pertinere; sicut assumere carnem importat operationem quæ communis est tribus, et terminum operationis in quem terminata est assumptio, quod proprium est personæ Filii et ideo sibi soli convenit. » — Item, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 3, ad 6um : « Omnis effectus creaturæ communis est toti Trinitati. Unde quidquid dicit respectum ad creaturam, ducit in cognitionem essentiæ; sicut in effectu suo causa cognoscitur. Sed quia non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quæ est ratio processionis in creatura, ideo potest etiam (β) aliquid personale cum respectu ad creaturam significari. Et tunc tale nomen principaliter significat personam, sed ex consequenti ducit in intellectum essentiæ; et sic est in nomine Verbi et Doni. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 4, art. 5, ad 4um

(α) *absoluta.* — *absolute* Pr.

(α) *pertinens.* — *participans* Pr.
(β) *etiam.* — Om. Pr.

« Ex illa parte qua hoc nomen, Verbum, aliquid absolutum significat, habet habitudinem causalitatis ad creaturam. Sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale; ex quo ad creaturam habitudinem non habet. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet : — Primo, quod non est inconveniens aliquem respectum ad creaturam, esse proprium vel appropriatum alicui divinæ personæ. — Secundo, quod nullus respectus causalitatis Dei ad creaturam est proprius alicui personæ, sed communis toti Trinitati. — Tertio, quod, licet processio Filii vel Spiritus Sancti aliquem respectum causalitatis habeat ad creaturam vel processionem creaturæ, tamen hoc est ratione alicujus attributi absoluti importati in ratione talis processionis. — Quarto, quod non est inconveniens, respectum ad creaturas, qui non est ejus respectus causalitatis, sed alicujus similitudinis, vel alterius modi, esse proprium alicui personæ, vel aliquibus personis; sicut esse exemplar omnis passivæ processionis per intellectum, est proprium Filio, esse exemplar omnis passivæ processionis per voluntatem, est proprium Spiritui Sancto; item, esse primum et summum procedens per intellectum, est proprium Filio, esse primum et summum procedens per voluntatem, est proprium Spiritui Sancto. Et constat quod ista important respectum rationis ad creaturas. — Quinto, quod non est plus inconveniens, aliquem respectum causalitatis, aliquo modo appropriari alicui personæ divinæ, quo non appropriatur alteri, quam quod unum attributum absolutum, quamvis sit commune tribus personis, approprietur uni personæ divinæ, propter convenientiam ejus ad modum suæ processionis. — Sexto, quod non est inconveniens aliquem effectum communem toti Trinitati attribui specialiter alicui personæ divinæ; sicut patet de conceptione Christi, quæ attribuitur Spiritui Sancto specialiter, triplici ratione, ut ostendit sanctus Thomas, 3 p., q. 32, art. 1. Et similiter multi effectus attribuuntur Filio; et multi Patri; sicut patet in sacris eloquiis. Cujus causa est, quia attributa personis appropriantur, sicut ostendit Magister, in 1, dist. 31. Sicut autem dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 6, ad 3um : « Licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen unusquisque effectus reducitur ad illud attributum, cum quo convenientiam habet secundum propriam rationem, sicut : ordinatio rerum, ad sapientiam; justificatio impii, ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem; creatio vero, quæ est productio totius substantiæ rei, ad potentiam. » — Hæc ille.

Ad rationem factam ad oppositum, in pede quæstionis, patet solutio per prædicta.

Et hæc tantum de præsenti quæstione, immo de prima dist. 2. *Sentent.*, Benedictus Deus.

DISTINCTIO II.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO

Circa secundam distinctionem secundi *Sententiarum* quæritur : Utrum angelus sit in loco.

Et arguitur quod non. Quia, secundum Boetium, *de Hebdomadibus : Communis animi conceptio est, incorporalia non esse in loco.* Sed angelus est incorporeus. Igitur non est in loco.

In oppositum arguitur sic. Nam dicitur in præsenti distinctione, quod cœlum empyreum, mox ut creatum fuit, sanctis angelis repletum est. Igitur angeli sunt in cœlo empyreo, replendo illud; ac per hoc, illud est locus eorum, et ipsi sunt in illo ut in loco.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo, ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo, recitabuntur adversariorum objectiones. In tertio, respondebitur ad eorum rationes.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit hæc

Prima conclusio : Quod angelus non est in loco, nisi per contactum et applicationem suæ virtutis ad locum.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, in 1. *Quodlibeto*, art. 4, ubi sic ait : « Qualiter angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco, per contactum loci; contactus autem corporis, est per quantitatem dimensivam, quæ in angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco ejus, est in eo quantitas virtualis. Sicut igitur corpus est in loco per contactum quantitatis dimensivæ, ita angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit contactum virtutis operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur quod angelus est in loco per operationem; ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcumque unitio qua sua virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo (α), vel quocumque alio modo. » — Hæc ille.

(α) *continendo.* — *continuando* Pr.

Item, in 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3, art. 1, sic ait : « Circa hoc triplex opinio est. Una est Physicorum, qui posuerunt quod intelligentiæ, vel angeli, nullo modo sunt in loco. Ponunt enim quod intelligentia est quædam essentia denudata ab omni materia et ab omnibus conditionibus materialibus, et quod intelligentia movet orbem per animam ejus conjunctam orbi, sicut desideratum ab ipsa; et ideo nullam applicationem ad locum vel corpus habet, quia non operatur immediate circa aliquod corpus. Hæc autem opinio hæretica est; quia, secundum fidem nostram, ponimus angelos immediate circa nos operari. — Et ideo alii dicunt quod ipsi angelo, etiam quantum ad essentiam suam, debetur locus a Deo, eo (α) quod non est intelligibile angelum esse, nisi locus esset. Dicunt tamen quod angelus non est in loco circumscriptive, sed diffinitive; quia determinatur ad locum aliquem, sic quod est in hoc loco, ita quod non est in alio. Cum enim (β) essentia ejus finita sit, eo quod creata est, oportet intelligere quod sit determinata ad locum aliquem. Sed ista est valde rudis probatio; quia procedit ex æquivocatione finis. Cum enim dicitur essentia angeli finita, accipitur finis pro fine essentiæ et virtutis, secundum quod diffinitio terminus dicitur; et non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finiens (γ), vel finitus, secundum terminos quantitatis dimensivæ (δ). Finis autem, secundum utramque acceptionem, nullam commensurationem seu proportionem habet; unde non oportet ut quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur. Et præterea, quod aliquid determinetur ad aliquem locum, hoc non est nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad illum locum, et non ad alium : aut secundum contactum, aut secundum situm, aut per formam, vel secundum operationem aliquam. Secundum formam quidem, sicut anima est in corpore; quo modo angelus in re locali esse non potest, cum non sit actus corporis. Secundum determinatum situm, sicut punctus in linea quam terminat; quo modo angelus in loco non est, quia essentia ejus a situ omnino absoluta est. Secundum contactum, sicut corpus in loco. Contactus autem dicitur dupliciter, scilicet proprie, et metaphorice. Proprie tangere, est habere ultima simul; et patet quod hoc modo angelo convenire non potest. Tactus autem metaphoricus, est per actionem, sicut dicitur contristans tangere; et ille tactus angelo convenire potest. Relinquitur igitur quod angelus non potest diffiniri et determinari ad locum, nisi per actionem vel operationem. Dico autem operationem communiter, secundum quod angelus se habet ad corpus contentum in loco, per modum præsidentis, aut ministrantis, aut aliquo modo agentis aut patientis. Et ista opinio confirmatur auctoritate Gregorii Nazianzeni, qui hoc expresse ponit. Unde etiam subjungit quod, cum deberemus dicere, Hic operatur, abusive dicimus, Hic est. — Et ideo, hanc (α) opinionem sequendo, quæ rationabilior est, dico quod angelus, et quælibet substantia incorporea, non potest esse in corpore, vel in loco, nisi per operationem, qua effectum in eo facit, præsidendo vel ministrando, ut dictum est, vel etiam a corpore patiendo, quod in passione spirituum accidit. Unde de hoc nihil ad præsens. Effectum autem facit in loco, multipliciter. Substantia enim spiritualis potest alicui conferre, non quidem esse, sed aliquid aliud ad esse superadditum; et sic angelus est in loco, in quantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen corporale, vel aliquid hujusmodi; cui tamen esse non confert. Aliquando vero substantia spiritualis, per operationem dat corpori esse, non tamen suum esse, sed aliud; et hoc modo Deus est in omnibus creaturis; quia dat eis esse, sed non suum. Aliquando autem dat corpori ipsum suum esse. Sed hoc contingit dupliciter; quia esse et est actus formæ, et est actus hypostasis. Unde substantia spiritualis conferre potest rei corporali suum esse, in quantum est actus formæ, ut sic forma efficiatur ipsius; et hoc modo anima est in corpore; aut secundum quod esse est actus hypostasis, et non formæ; et hoc modo natura humana in Christo est assumpta ad esse divinæ personæ, quia facta est unio in hypostasi, et non confusio in natura. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 52, art. 1 : « Corpus, inquit, est in loco, per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivæ quantitatis; quæ quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem ergo virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque, dicitur angelus esse in loco. Nec tamen oportet quod commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hæc enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea (β), sua virtute contingens rem corpoream, continet illam, et non continetur ab illa; anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter, angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut aliquo modo continens. » — Hæc ille.

Et idem ponit, *Contra Gentiles*, lib. 2, c. 56.

Ex prædictis potest formari talis ratio : Illo solo modo dicitur angelus esse in loco corporeo, quo locum illum attingit, et ei applicatur. Sed angelus non aliter potest locum corporeum contingere, nec illi applicari, nisi per contactum virtutis. Igitur,

(α) *eo.* — Om. Pr.
(β) *enim.* — Om. Pr.
(γ) *finiens.* — *finis* Pr.
(δ) *terminos quantitatis dimensivæ.* — *tres quantitatis dimensiones* Pr.

(α) *hanc.* — *habeat* Pr.
(β) *incorporea.* — *corporea* Pr.

illo modo, et non alio, est in loco corporeo. Major et minor patent ex prædictis.

Secunda conclusio est quod angelus potest esse indifferenter in loco divisibili et indivisibili, et potest esse quandoque in nullo loco, et quandoque in convexo cœli empyrei.

Quod enim angelus esse possit in loco divisibili, et in loco indivisibili, ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 52, art. 2, circa medium : « Quidam, inquit, imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et crediderunt quod angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile, habens situm; sed angelus est indivisibile, extra genus quantitatis et situs exsistens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, major aut minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem. » — Hæc ille.

Consimile ponit, præfato *Quodlibeto*, art. 5, ad argumentum in contrarium.

Quod autem angelo non repugnet nullibi esse, ostendit, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 37, q. 3, art. 1), ad 4um : « Non reputo, inquit, inconveniens, quod angelus sine loco esse possit, et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet. Nec est inconveniens, ut tunc nusquam vel in nullo loco esse dicatur; sicut etiam non est inconveniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed tamen hoc non est imaginabile; quia imaginatio continuum non transcendit. » — Hæc ille.

Quod etiam angelus possit esse, si vult, in convexo cœli empyrei, ponit ipse, in 6. *Quodlibeto*, art. 3 : « Apud antiquos, inquit, duæ fuerunt opiniones de loco, maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium, sive dimensiones subsistentes et per se exsistentes. Quæ quidem opinio, si vera esset, omni corpori deberetur locus, ex hoc ipso quod corpus est habens dimensiones, quas necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed hæc opinio de loco, est a Philosopho, 4. *Physicorum*, reprobata. Unde alia opinio est ejus, quod locus sit superficies corporis continentis, sed non in quantum est hujus corporis quod immediate continet; alioquin sequeretur quod corpus quiescens, non esset continuo in eodem loco; puta si homo staret in fluvio, per cujus decursum continue renovarentur superficies aquæ circa ipsum; sed superficies immediate continens, habet quod sit locus, ex ordine ad primum continens. Unde accipitur idem locus, secundum eumdem situm ad primum continens; et propter hoc, locus est immobilis, secundum Philosophum. Secundum igitur hanc opinionem, quæ vera est, necessitas exsistendi in loco convenit corpori, ex hoc quod dependet a primo continente; et propter hoc, primum continens non est in loco, nisi de per accidens, et secundum partes, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 45). Angelus autem non dependet a primo continente; nec etiam corpus gloriosum, quod perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam. Et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum, aut angelus, ab aliquo locali corpore ambiatur. Et propter hoc, nihil prohibet corpus gloriosum, vel etiam angelum, in convexo cœli empyrei esse. » — Hæc ille.

Ex prædictis possunt formari rationes pro qualibet parte conclusionis. — Pro prima, sic. Quod non est in loco nisi per applicationem aut contactum suæ virtutis ad locum, et ejus virtus potest contingere locum, aut applicari loco, indifferenter, tam divisibili quam indivisibili, illud tale potest esse indifferenter in loco divisibili aut indivisibili. Sed angelus est hujusmodi. Igitur. Major et minor patent ex dictis. — Pro secunda parte, potest ratio sic formari. Illud quod non necessario indiget superficie ambiente se ipsum, nec spatio separato sibi æquali, nec aliquo modo dependet a corpore continente, potest esse sine loco. Sed quilibet angelus est hujusmodi. Igitur. Major et minor patent ex prædictis. — Pro tertia parte, arguitur sic. Quod nullatenus dependet a corpore, et indifferenter potest se applicare puncto, et lineæ, et superficiei, et corpori, et se a quolibet abstrahere, illud tale potest æque esse in puncto, in linea, in superficie, in corpore, et tam superficiei convexæ quam concavæ. Sed angelus est hujusmodi. Igitur, etc. Major et minor patent ex prædictis.

Tertia conclusio est hæc : Quod plures angeli non possunt esse simul in eodem loco.

Hanc conclusionem probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3, art. 3 : « Locus, inquit, potest dici proprie et metaphorice. Locus metaphorice dicitur locus spiritualis angeli, scilicet ipse Deus, qui ad similitudinem loci continet. Et sic omnes angeli, immo omnia entia, sunt in uno loco. Sed de loco proprie dicto, qui est locus corporalis, dico, secundum communem opinionem, quod plures angeli non possunt simul esse in eodem loco. Cujus ratio accipienda est ex parte operationis, secundum quam angelus in loco esse dicitur. Quia, secundum Philosophum, in 4. *Physicorum* (t. c. 31), tunc pulcherrime unumquodque diffinitur, quando per diffinitionem manifestatur natura rei, et demonstrantur omnes passiones consequentes, et solvuntur omnes dubitationes incidentes. Secundum hoc ergo, dicendum quod impossibile est idem pati et moveri a diversis agentibus et motoribus, si utrumque sit perfectæ virtutis ad inducendum effectum illum. Sed hoc contingit quando plures movent in virtute

unius moventis, quorum quodlibet est imperfectum movens; sicut patet in trahentibus navem. Et hoc ideo, quia ab agente perfecto passum ducitur in actum perfectum, quo habito, non remanet in potentia ad recipiendum aliquid plus. Cum igitur unus angelus, in virtute divini imperii, sit sufficiens virtus, vel sufficientis virtutis ad educendum in actum, totum illud quod divina virtute operandum est circa corpus aliquod supra actus naturales, ad quorum operationes mittuntur angeli, non potest esse quod circa idem operatum conveniant immediatæ operationes duorum angelorum. Et ideo non possunt esse in eodem loco; quia alter superflueret. Unde et philosophi uni orbi non attribuunt nisi unum motorem. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 52, art. 3, ubi dicit sic : « Duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et hujus ratio est : quia impossibile est quod duæ causæ completæ, sint immediatæ unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere (α) causarum : una enim est proxima forma unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem : quia nullus eorum est perfectus (β) motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum, sed omnes simul sunt loco unius motoris, in quantum omnes virtutes eorum congregantur ad unum motum faciendum. Unde, cum angelus dicatur esse in loco, per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis (γ) perfecti, non potest nisi unus angelus esse in eodem loco. » — Hæc ille.

Ex prædictis potest talis ratio sic formari : Impossibile est unius effectus esse plures proximas perfectas causas in eodem genere causæ. Sed ponere plures angelos esse in eodem primo et adæquato loco, est ponere unius effectus plures proximas immedietas et perfectas causas in eodem genere causæ. Igitur hoc est impossibile naturaliter.

Quarta conclusio est quod unus angelus non potest esse naturaliter in diversis locis.

Istam ponit Beatus Thomas, 1 p., q. 52, art. 2, ubi ait : « Angelus est virtutis et essentiæ finitæ. Divina autem virtus, et essentia, est infinita, et est universalis causa omnium; et ideo virtute sua omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem angeli, quia finita est, non extendit se ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad illam. Sicut igitur universum ens comparatur ut aliquid unum ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde, cum angelus sit in loco per applicationem suæ virtutis ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis simul, sed in uno loco tantum. » — Hæc ille. — Et post pauca, subdit quod (α) « totum corpus cui per suam virtutem applicatur angelus, correspondet ei ut unus locus. Nec tamen oportet quod, si aliquis angelus movet cœlum, quod sit ubique. Quia non applicatur virtus ejus, nisi ad illud quod primo movetur ab ipso; una autem pars cœli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis; unde etiam Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 84), virtutem motoris cœlorum attribuit parti orientis. Secundo, quia non ponitur a philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportebit quod sit ubique. Sic igitur patet quod esse in loco, diversimode competit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus dicitur esse in loco circumscriptive; quia mensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed diffinitive; quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive, neque diffinitive; quia est ubique ». — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 37, q. 3), art. 2, sic ait : « Angelus est in uno loco tantum. Sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, magnus vel parvus, secundum quod ejus operatio immediate ad magnum vel parvum determinatur. Unde, si immediate operetur circa totam domum, tota domus correspondet sibi sicut unus locus, ita quod in qualibet parte erit; sicut etiam dicimus quod anima est in qualibet parte corporis. Et dico *immediate*, quia, si (β) angelus moveret lapidem, ex cujus motu alia moverentur, non oporteret quod esset nisi ubi esset primum motum ab eo; sicut patet etiam in motore corporali, quem necesse est tangere solum illud quod immediate movetur ab eo. Ideo autem dico quod non potest simul in pluribus locis esse, quia est essentiæ finitæ, et per consequens virtutis finitæ. Impossibile est autem quod ab una virtute finita procedat nisi una operatio. Operatio autem est una, quæ terminatur ad unum operatum. Et ideo oportet quod operatum angeli sit unum, circa quod immediate operatur. Unde, sicut anima non est simul in pluribus corporibus, ita nec angelus in pluribus locis. Deo autem soli convenit esse in pluribus locis simul, immo in omnibus; quia ipse est infinitæ virtutis. Et quamvis operatio ejus sit una, secundum quod est in ipso, quia est ipsemet; tamen effectus operationis sunt infiniti, in quantum est primum dans esse, et per consequens causans omnia quæ sunt ad esse superaddita. Unde est in omnibus,

(α) *genere* — *generatione* Pr.
(β) *perfectus.* — *proximus* Pr.
(γ) *continentis* — *contingentis* Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *si.* — *sicut* Pr.

non solum sicut in uno operato, immo sicut in pluribus; quia etiam ea per quæ res distinguuntur, in quibus operatur, ab ipso sunt. » — Hæc ille.

Ex prædictis potest formari talis ratio : Cui repugnat naturaliter simul operari circa diversa et nullo modo unita nec unum facientia operata, et non aliter est in loco nisi per hoc quod contingit sua virtute operatum, quod est locus vel corpus in loco, eidem repugnat simul esse in pluribus locis naturaliter. Sed angelus est hujusmodi. Igitur, etc. Major et minor patent ex prædictis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam conclusionem arguit Scotus (2. *Sent.*, dist. 2, q. 6), sex modis.

Primo quidem arguit, volens ostendere quod sanctus Thomas contradicit sibi ipsi in 1 p. Quia, in illa quæstione qua quærit, An Deus sit ubique, probat quod sic, per hoc quod, secundum Philosophum, 7. *Physic.* (t. c. 4 et seq.), movens est simul cum moto, et efficiens cum effectu, et Deus est primum efficiens, et ideo potens movere omne mobile; et ex hoc concludit quod est in omnibus, et præsens omnibus. Quæro, inquit Scotus, quid intendit per hoc concludere. Aut esse præsentem, hoc est, esse moventem; et sic est petitio principii, quia idem est præmissa et conclusio; et nihil ad propositum, quia ibi intendit concludere immensitatem Dei, secundum quam est præsens omnibus. Aut intendit concludere illam præsentiam quæ convenit Deo in quantum est immensus; et tunc ex operatione alicubi, secundum ipsum, sequitur illa præsentia quæ pertinet ad divinam immensitatem, quæ est Dei in quantum Dei, ita quod prius naturaliter erit Deus præsens in quantum immensus, quam in quantum operans; et hoc concluditur ex operatione, sicut prius ex posteriori. Igitur, a simili, in proposito, prius naturaliter angelus est præsens alicui loco secundum essentiam, quam sit præsens secundum operationem.

Confirmatur ratio. Quia minus videretur de Deo, quod oportet ipsum esse præsentem alicui rei per essentiam, ad hoc quod agat, quam de (α) angelo. Quia illud quod est illimitatæ potentiæ, videtur posse agere in quantumcumque distans; sed illud quod est limitatæ et determinatæ virtutis, requirit determinatam approximationem passi, ad hoc quod agat in ipsum; nullum enim videtur agens determinatæ et limitatæ virtutis, cujus actio non possit impediri per distantiam nimiam ad passum. Et ita magis videtur necesse esse ponere angelum esse præsentem, ad hoc quod agat, quam de Deo.

Confirmatur. Quia, si aliqua actio est in corpore ab angelo, quomodo se habet actio ista ad virtutem illam (α) a qua procedit? Aut mediate, aut immediate. Si est immediata illi a qua procedit, igitur immediate est angelus in tali corpore, vel juxta tale corpus. Si mediata est, igitur est ab illa virtute per aliquod medium ; et de illo medio fiet eadem quæstio ; et tunc oportebit stare ad hoc, quod illud quod primo est a tali virtute, immediatum est tali virtuti, et per consequens illi cujus est talis virtus ; et ita operabitur quia est præsens, et non econtra.

Secundo. Quia sic sequitur quod angelus aliquando, immo frequenter, nusquam sit. Nihil enim operatur in cœlo empyreo ; quia illud non est quid variabile, nec mobile. Igitur nusquam angelus est (β) in cœlo empyreo. Ibi autem est, ut plurimum. Igitur. — Item. Si angelus transeat de cœlo ad terram, potest operari in locis extremis, nihil operando in omnibus locis mediis ; quia potest esse aliquis angelus, qui non est motor alicujus orbis intermedii. Igitur ille non erit in cœlo, nec in terra, nec in medio.

Tertio sic. Si ibi est, ubi operatur; igitur ibi primo est, ubi primo operatur. Totum autem cœlum est primo proportionatum virtuti angeli, ita quod totum primo movet; et ita proportionatum, secundum Philosophum, quod, si adderetur una stella, moveret cum pœna et labore. Et sic tunc esset primo in toto cœlo ; quod est falsum.

Si dicas quod primo movet unam partem, et ibi est ; et per motum illius partis movet aliam partem, quasi pellendo vel trahendo ; — Contra hoc. Quia, licet Philosophus imaginetur unum rusticum habere caput et pedes in polis, et brachia protensa ad orientem et occidentem, tamen, secundum veritatem, si cœlum ponatur primum mobile non quiescens, nullus punctus in cœlo est magis oriens quam alius, sed quilibet punctus est oriens successive. Nullus etiam punctus ibi est magis capax motus quam alius, secundum veritatem. Ideo non est in cœlo, ex natura rei, dextrum aut sinistrum, sicut est in animali ; pars enim dextra quæ est in animali, magis est capax virtutis animæ, quam sinistra. In nulla igitur parte potest poni angelus primo, ex hoc quod illam partem moveat.

Confirmatur hoc. Quia, si esset in aliqua parte quasi quiescens per se, motus tamen per accidens, sicut nauta in navi, ita quod semper circumferretur cum illo motu (γ), videretur inconveniens talem

(α) *de.* — Om. Pr.

(α) *illam.* — Om. Pr.
(β) *nusquam angelus est.* — *nunquam* Pr.
(γ) *non.* — Ad. Pr.

motum attribuere angelo moventi orbem. Nec etiam potest poni quasi per se quiescens, et quod juxta eum sit fluens quasi pars post partem ipsius cœli, et quod partem illius magis præsentem semper primo moveat. Non enim est signare in quo quiescat ille angelus, cum continue moveat partem præsentem; et exsistens in aliquo in quantum est motum, non erit in eo quiescendo, ut videtur.

Quarto. Illud quod est ratio angelo essendi in loco, est in eo formaliter; alioquin nullo modo formaliter angelus erit in loco. Operatio autem transiens in corpus, non est formaliter in angelo. Igitur, etc.

Quinto. Illa operatio est commensurative in loco per accidens. Igitur (α), si per eam angelus esset in loco, et non alio modo esset in loco, tunc erit in loco commensurative.

Sexto. Quia Damascenus (*de Fide orth.*, l. 1 et 2), cui opinio ista innititur, non facit pro ea : — Tum quia omnes auctoritates communiter (β) copulant semper ad esse et (γ) operari; ubi esset superfluitas, nisi aliud esset formaliter angelum esse in loco, quam operari in loco. Dicit enim in prima auctoritate (l. 1, c. 13), *ubi adest et operatur;* in secunda vero auctoritate (ibid.), dicitur (δ) *angelum esse in loco, propter adesse intellectualiter* (ε) *et operari;* in tertia vero (l. 2, c. 3), *intellectualiter adesse et operari, ubi utique fuerint missi.* — Tum quia Damascenus (l. 2, c. 6) dicit quod *cœlum contentivum est visibilium et invisibilium creaturarum, et infra ipsum cœlum angelorum virtutes intellectuales includuntur.* Non sic autem concludebantur, in principio suæ creationis. Quia ipse (ibid., l. 2, c. 3) videtur assentire Gregorio theologo, quod conditi fuerunt (ζ) ante corporalem creaturam; tunc igitur non erant in loco, sicut modo; quia modo continentur loco, tunc autem non continebantur; et tamen tunc potuerunt intelligere corporalem creaturam localem vel locabilem, secundum Augustinum, *Super Genesim* (lib. 4, cap. 24), quia prius habuerunt cognitionem matutinam quam vespertinam, et potuerunt intelligere objectum ex parte objecti, sub eadem ratione qua modo intelligunt. Igitur propter solam intellectionem objecti non posuit eos Damascenus esse præsentes loco, vel objecto locali.

II. Argumentum Aureoli. — Arguit etiam Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 2, q. 3, art. 2). Quia aut per contactum virtutis intelligis operationem transeuntem, aut præsidentiam, aut applicationem virtutis, aut unionem virtutis. Sed nullum istorum potest dari : — Non quidem primum : quia angeli, secundum fidem, ponuntur in cœlo empyreo, ubi tamen nulla ponitur operatio angelica transiens in extrinsecum. — Nec potest dari secundum : quia illa præsidentia non videtur aliud quam influxus; non apparet autem quam influentiam habet angelus super cœlum empyreum. — Nec potest dari tertium. Quia angelum esse in loco per applicationem virtutis, non est aliud quam posse esse principium actionis, eo modo quo dicitur quod triste tangit cor. Sed hoc non sufficit. Quia, aut illa virtus intelligitur per modum actus, aut per modum habitus. Si per modum actus, tunc inciditur in primum membrum, quod est reprobatum. Si vero intelligatur per modum habitus, quæro de illo habitu : aut est substantia angeli; et tunc habetur propositum, quia, cum non applicetur loco per substantiam, non poterit applicari per virtutem; aut est accidens; et tunc : aut accidens corporale; et hoc non, quia tale accidens non potest esse in substantia mere spirituali; aut est spirituale; et sic erit tantæ abstractionis a situ et quantitate, sicut substantia ipsius. — Nec potest dari quartum : quia hoc non sufficit dicere; quia illam unitionem quærimus. Nec valet exemplum quod adducitur de tristi quod tangit cor : quia apprehensio nocivi causat in corde alterationem; hoc autem non potest dari in proposito.

III. Argumenta Gregorii. — Arguit etiam Gregorius de Arimino (2. *Sentent.*, dist. 2, q. 2, art. 2).

Primo. Quia ista opinio incidit in articulum excommunicatum Parisiis 203 : Dicere quod substantiæ separatæ, sunt in loco per operationem, et quod possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, quia possunt velle operari in extremo aut in extremis, nec in medio, — Error, si intelligatur substantiam sine operatione non esse in loco, nec transire de loco ad locum. Ecce quod dicit errorem esse, dicere substantiam separatam non esse in loco sine operatione.

Secundo. Quia : aut angelus dicitur esse in loco per operationem, et non per substantiam, quia præcise in loco illo est operatio ejus et non substantia; aut quia, etsi utrumque sit ibi, ideo tamen est ibi substantia, quia in eo est operatio angeli, et non econtra.

Primum non potest dici : — Tum propter articulum Parisiensem 218, qui dicit sic : (α) Substantiæ separatæ nusquam sunt secundum substantiam, — Error, si intelligatur ita quod substantia non sit in loco. — Tum etiam, quia Hugo, *de Sacramentis*, lib. 1, p. 3, c. 18, dicit sic : « Spiritus, quoniam in loco per præsentiam naturæ et operationis concluditur, localis et ipse jure nominatur; » ubi non

(α) *Igitur.* — *et* Pr.
(β) *communiter.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *dicitur.* — *dicimus* Pr.
(ε) *propter adesse intellectualiter.* — *intelligibiliter adesse* Pr.
(ζ) *quod conditi fuerunt* — *quia conditi sunt* Pr.

(α) *quod.* — Ad. Pr.

solum ponit præsentiam operationis, sed etiam naturæ et substantiæ. — Tum etiam, quia Damascenus (*de Fide orth.*, lib. 2, cap. 3) dicit quod intellectualiter adsunt et operantur, ubicumque fuerint missi; et quod circumscribuntur, ubi operantur. Per quæ manifeste ponit non solum operationem angeli, sed ejus substantiam, præsentem esse, et circumscribi, seu locari, loco ubi operatur. — Tum quia dicit quod, cum mittuntur a Deo ad terram, non remanent in cœlo; et quod, cum sunt in cœlo, non sunt inferius. In quo manifeste innuit quod substantia angelica, sit præsentialiter in terra, cum ad terram mittatur, ubi prius non erat. — Tum quia non apparet quod aliqua creatura immediate moveat aliquod corpus localiter, absque aliqua alia actione in ipsum, vel aliud corpus medium, quemadmodum contingit quod angeli moveant, nisi illa secundum se sit præsens illi, sicut patet, 7. *Physicorum* (t. c. 4 et sêq.).

Nec potest dari secundum. Quoniam non ideo quia aliquid operatur in corpus, ideo est præsens illi; quin potius, prius natura et consequentia est præsens quam operetur. — Confirmatur. Quia non ideo quia aliquid operatur in aliquid, ideo est potens operari in illud; sed ideo potius operatur, quia est potens et vult operari, si sit libere operativum. Nec etiam ideo quia potest et vult, ideo est præsens; et loquor de potentia proxima et propinqua, secundum modum loquendi Philosophi, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 3); sed ideo quia est præsens loco, potest operari in illum.

Multa alia argumenta facit; sed alii prærecitati fecerunt ea in virtute.

IV. Argumenta Durandi. — Ad idem arguit Durandus (1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3).

Primo. Sicut se habet quantitas ad corpus, ut sit ei ratio essendi in loco circumscriptive; sic se habet operatio ad angelum, ut sit ei ratio essendi in loco diffinitive. Sed quantitas subjecto distincta a corpore, non potest ei esse ratio essendi in loco circumscriptive. Ergo operatio subjecto distincta ab angelo, qualis est illa quæ transit in materiam exteriorem, et est subjective in re mota, non potest angelo esse ratio essendi in loco diffinitive. Major patet ex positione tua. Minor patet de se.

Secundo arguit sic. Per hoc quod corpus est quantum, non tollitur ab eo quin se habeat ad aliud ut movens ad motum. Si ergo operatio in aliud transiens, est alicui ratio essendi in loco diffinitive, sequitur quod corpus movens aliud corpus, erit simul in duobus locis, scilicet in uno circumscriptive per propriam quantitatem, et in alio diffinitive per operationem vel motionem suam in aliud transeuntem. Hoc autem videtur absurdum. Quare, etc. — Hæc Durandus.

Et hæc sunt principalia objecta contra primam conclusionem.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Gregorii. — Contra secundam conclusionem arguit Gregorius de Arimino (2. *Sentent.*, dist. 2, q. 2, art. 1), probando quod nullus locus sit indivisibilis; cujus oppositum ponit illa conclusio. Et vult probare generaliter, quod in angelo non sunt aliqua talia indivisibilia quæ dicantur puncta, vel lineæ indivisibiles secundum latum, nec superficies indivisibiles secundum profundum. Arguit igitur.

Primo sic. Sumo, inquit, gratia exempli, magnitudinem unam (α), quæ sit A. Tunc : aut in A est unum punctum præcise; aut plura. Si unum præcise; igitur aliqua pars ipsius A erit absque puncto penitus, ut puta illa quæ distat a puncto; et per consequens, aliqua magnitudo est absque puncto. Igitur et quælibet est absque puncto, cum idem sit judicium de omnibus. Et præterea, non esset ratio in qua parte potius esset illud unicum punctum. Si plura puncta sunt in A, tunc sic : Aut præter singula et quælibet puncta omnia simul ipsius A, est aliqua entitas in A; aut non. Si non, igitur A constat præcise ex punctis; cujus oppositum Philosophus ponit (in 6° *Physicorum*). Si sic, igitur in A est aliqua entitas, quæ nec est punctum, nec includit puncta vel punctum; alioquin præter omnia et singula puncta daretur punctum; quod est impossibile. Cum igitur illa non sit punctus, igitur est divisibilis; et per consequens, magnitudo aliqua est carens punctis et puncto. Frustra igitur in A, ponitur punctum.

Confirmatur. Quia pono quod Deus (sicut bene potest, cum sit omnipotens), destruat omnia puncta A præcise. Tunc : aut remansit aliqua entitas, quæ prius fuit entitas A; aut nulla omnino. Si nulla, ergo A præcise ex punctis constabat. Si aliqua, constat quod illa non est indivisibilis : quia tunc esset punctum; et per consequens, aliquod punctum destructum adhuc esset, vel non quodlibet punctum A, est destructum, quod est contra positum; igitur est divisibilis, et simpliciter carens punctis, propter eamdem rationem. Et sic, ut prius, habetur aliqua magnitudo carens puncto.

Secundo. Pono quod A magnitudo superponatur magnitudini B sibi æquali, et deinde quod Deus conservet omnia puncta A, nullam aliam entitatem A, si qua est, conservando, et similiter nullum punctum in alio situ statuendo. Casus iste cuilibet catholico theologo et confitenti Dei omnipotentiam debet videri possibilis. Hoc posito, quæro : aut illa puncta occupant totam magnitudinem B, sicut prius occupabat illa tota magnitudo A; aut non, sed aliqua vel aliquæ partes B remanent vacuæ; seu

(α) *gratia exempli, magnitudinem unam.* — *gratiam extra magnitudinem* Pr.

quibus nullæ entitates quæ fuerunt A, superponuntur. Si detur primum, sequitur quod punctum sit immediatum puncto in ipsa magnitudine B, et ipsa sit constans præcise ex punctis; et similiter, quod A intra se nullam entitatem præter puncta sua continebat. Si secundum, igitur illas partes prius occupabant aliquæ partes A, quæ nec erant, nec includebant puncta; et per consequens, erant magnitudines sine punctis; quod est propositum. Item, sequitur quod vel plura puncta sunt in magnitudine B, quam erant in magnitudine A; quod inconvenienter dicitur, eo quod essent æquales magnitudines per casum; vel aliquæ partes sunt in B, carentes punctis; ex quo infertur propositum.

Tertio arguit sic. Nulla experientia vel ratio cogit ponere talia puncta; nec etiam auctoritas, quam non liceat refutare. Igitur talia esse non est dicendum. Consequentia est evidens. Sed probatur antecedens. Nam, de experientia (α), quod nulla habeatur de punctis, satis certum est; quinimmo, difficillimum, ne dicam impossibile, est illa imaginari vel cogitare. Auctoritas etiam nulla est authentica de hoc. Sed quod nec ratio cogat, declaro. Quoniam, si hoc argueretur ex aliquo, hoc, ut apparet per ponentes talia puncta, vel argueretur ex finitate magnitudinis, vel ex continuitate, id est (β), ex eo quod est magnitudo finita, vel ex eo quod est continua; unde non ponunt aliquod punctum, nisi continuans (γ) vel terminans. Sed non est ponendum punctum propter finitatem. Probatur. Quia quæro : quomodo intelligunt magnitudinem finiri puncto? Aut enim intelligunt sic quod ex tali puncto magnitudo est certæ mensuræ et protensionis, atque (δ) habens ultimam partem sui terminatæ quantitatis, ita quod si punctum non terminaret eam, ipsa non esset certæ protensionis, nec haberet ultimam partem sui, quinimmo, ultra quamlibet partem tantæ quantitatis, haberet aliam ejusdem quantitatis, et esset infinita extensive. Aut non intelligunt sic magnitudinem finiri puncto, sed forte aliquo alio modo. Sed nullus alius modus quo magnitudo dicatur finita, est evidens, vel necessario ponendus ex aliquibus nobis notis. Igitur nec propter aliquem alium modum finitatis, ponendus est punctus finiens magnitudinem. Non enim loquor hic de finitate perfectionis; quia non est ad propositum, nec etiam illa attribueret punctum magnitudini, quinimmo magis augeret ejus perfectionem. Igitur, si est necessarium ponere punctum, ut linea sit finita, hoc est ad primum intellectum. Sed quod nec illo modo sit necessarium, probatur. Quoniam, si sic, sequitur quod, si hujusmodi punctum destrueretur et magnitudo remaneret, nullo alio puncto ei addito vice primi vel causato noviter, et nulla etiam magnitudine sibi noviter addita, ipsa utique esset infinita extensive, seu pretensa in infinitum. Consequentia patet. Sed consequens est falsum. Quoniam nulla magnitudo per ablationem solam alicujus a se, fieret major. Non enim est imaginandum quod punctum impediat magnitudinem ulterius protendi, quasi eo non impediente ipsa funderet partes suas per totum mundum, sicut illud quod obturat foramen dolii, impedit vinum fundi extra dolium per partes domus. Ergo, casu illo posito, non esset linea infinita, sed finita.

Dicetur forte, quod impossibile est punctum destrui, magnitudine remanente. Ratio est : quia quod non est nisi virtute alterius præcise, non potest annihilari nisi per annihilationem illius per quod est; unde, cum punctus non habeat esse, nisi in entitate lineæ, non annihilatur nisi annihilatione lineæ. — Contra hoc arguitur. Quia, cum punctum, secundum te, sit res distincta a linea, si habet esse entitate lineæ, hoc non est nisi tamquam per causam intrinsecam, vel extrinsecam. Constat autem hoc non esse verum in proposito. Quoniam in nullo genere causæ, linea est causa puncti. Tum quia, esto quod esset causa, nihil prohiberet, divina virtute (α), illam causam exsistere sine puncto. Tum quia major assumpta, scilicet quod non habet esse nisi ex virtute, etc., prorsus est falsa; nam, si sic, sequeretur quod nulla creatura posset annihilari, nisi per annihilationem Dei. Sic igitur patet quod non propterea ut magnitudo sit finita, necessarium est ponere punctum.

Quod vero non sit necessarium, ad hoc quod magnitudo sit continua (β), probatur multipliciter : — *Primo* quoniam (γ) non minus est possibile, et cognitu (δ) facile, unam partem magnitudinis cum alia continuari, et unam per se constituere magnitudinem, quam punctum ipsum cum aliqua vel aliquibus partibus magnitudinis; et tamen non ponunt (ε) punctum cum partibus magnitudinis facere unum per se, mediante alio puncto. Igitur æque faciliter, immo multo amplius, una pars magnitudinis cum alia, cum sint ejusdem rationis, poterunt per se unum constituere. — Tum *secundo*. Quia, cum duæ aquæ prius discretæ continuantur (ζ) ad invicem, si continuantur mediante puncto, quæro : in quo est subjective illud punctum? Aut enim est in aliquo indivisibili materiæ unius aquæ illarum tantum; aut tam in uno indivisibili unius, quam in alio alterius; aut in aliquo indivisibili materiæ communi ambabus, noviter generato (η). Non potest

(α) *experientia.* — *existentia* Pr.
(β) *id est.* — A Pr.
(γ) *continuans.* — *continens* Pr.
(δ) *atque.* — *aut* Pr.

(α) *divina virtute.* — Om. Pr.
(β) *continua.* — *finita* Pr.
(γ) *Primo quoniam.* — *Quandoque* Pr.
(δ) *cognitu.* — *cogitari* Pr.
(ε) *ponunt.* — *possunt* Pr.
(ζ) *continuantur.* — *continentur* Pr.
(η) *generato.* — *generatæ* Pr.

dici primum; quia non est potior ratio pro una parte, quam pro altera. Nec secundum; quia tunc haberet duo subjecta æque prima; quod non videtur naturaliter possibile. Et per ista duo etiam concluditur quod non sit in aliqua parte divisibili alterius illarum aquarum, vel in pluribus simul, nec etiam in aliquo accidente divisibili; quod etiam ex aliis causis magis est impossibile, ut patet. Nec etiam potest dici quod sit subjective in aliquo accidente indivisibili; quia de illo subjecto par quæstio esset. Relinquitur igitur quod est in aliquo indivisibili materiæ, vel in aliqua indivisibili materia (α) communi, noviter generata (β); quod est contra philosophiam clamantem materiam esse ingenerabilem, et contra theologiam tenentem ipsam a solo Deo produci, et nullam creaturam posse, nisi ea præsupposita, aliquid materiale producere. — Tum *tertio*. Quia, cum aqua prius continua dividitur, punctum continuans: vel remanet; et hoc non, quia non in utraque parte, nec in una potiusquam (γ) in alia; aut corrumpitur; et tunc aliquid indivisibile materiæ, quod prius informabat, remanet, vel corrumpitur. Non remanet: quia nec per se, seorsum ab utraque parte; nec in altera parte tantum, cum non sit pro una ratio potior quam pro alia; nec cum utraque, cum non possit naturaliter esse in pluribus sitibus distantibus. Igitur corrumpitur; quod est contra philosophiam et theologiam ponentes materiam non esse corruptibilem. Et sic patet tertia ratio.

Quarto principaliter arguit sic. Si sit aliquod indivisibile magnitudinis, sequitur quod, illa mota super aliquam magnitudinem, ipsum indivisibile etiam movebitur; et continue motum, per æquale sibi mensurabit totam illam magnitudinem. Igitur illa erit ex punctis composita. Consequens reputat Philosophus (6. *Physicorum*, t. c. 86 et seq.) impossibile. Consequentia nota est. Quoniam non potest moveri magnitudo, suo puncto, sive continuante, sive terminante, si quidem (δ) tale habet, non moto; et si continue movebitur, continue erit in situ sibi æquali, sicut et cætera mota; et sic semper motum per æquale transibit magnitudinem (ε), et mensurabit illam. Secunda vero consequentia nota est, per Philosophum, 6. *Physicorum*, ubi probat nullum indivisibile posse moveri, propterea quia nihil potest moveri per spatium majus se, nisi prius moveatur per æquale; et per consequens, si indivisibile moveretur, prius moveretur per æquale sibi, quam per majus. Et ex hoc infert Philosophus, quod linea erit ex punctis. Et probat consequentiam, dicens: semper enim motum per æquale omnem lineam mensurabit.

(α) *vel in aliqua indivisibili materia.* — Om. Pr.
(β) *generata.* — *generatæ* Pr.
(γ) *potiusquam.* — *postquam* Pr.
(δ) *si quidem.* — *scilicet quod* Pr.
(ε) *magnitudinem.* — Om. Pr.

Sed dicetur forte, quod ista ratio non valet, licet illa Philosophi valeat, propterea quia Philosophus probat indivisibile non posse moveri per se, quoniam, si sic moveretur, tunc semper moveretur per æquale, et de æquali ad æquale, et sic oporteret totam illam magnitudinem constitui ex æqualibus illi puncto; sed non sic est, si indivisibile solum moveatur per accidens; propter quod ista ratio non probat indivisibile non posse moveri per accidens, ad motum magnitudinis in qua est.

Sed hæc responsio penitus nulla est; nam pari facilitate posset negari illud inconveniens sequi, si indivisibile moveatur per se, sicut ipsa negat si moveatur per accidens. Quod patet: quia nihil assumitur in probatione illa, quod non æque verificetur de moto (α) per accidens, sicut de moto (β) per se. Nam constat quod indivisibile motum per accidens, non movetur per majus, quin moveatur prius per æquale; et sic etiam continue motum mensurat magnitudinem per æqualia sibi, sicut si esset separatum, et moveretur per se super illam; quia æqualiter de utroque id ipsum concluditur. Amplius hoc idem patet sic. Constat quod non ex alio arguitur magnitudinem componi ex indivisibilibus, si indivisibile moveatur per se super illam, nisi quia indivisibile sic motum, commensurando se illi, semper per æquale sibi totam perficit et mensurat. Illa autem æqualia indivisibili moto, non habet ab illo, sed præhabet in seipsa. Sed constat quod indifferenter ipsa habet hujusmodi indivisibilia, si indivisibile moveatur super ipsam per accidens, sicut si per se, et æqualiter utroque modo per indivisibilia mensuraretur. Unde ex hoc formo talem rationem: Si aliqua magnitudo tota mensuraretur per indivisibile, si moveretur super illam per se, ipsa esset composita ex indivisibilibus. Hoc conceditur. Sed, si aliqua magnitudo mensuraretur per indivisibile, scilicet motum per accidens, ipsa mensuraretur tota per indivisibile, sicut si per se moveretur super illam. Igitur, si aliqua magnitudo tota mensuratur per indivisibile motum per accidens, ipsa est ex indivisibilibus constituta.

Secundo, quod dicta responsio non sit nisi fuga verbalis, patet ex alio: quoniam non minus arguitur magnitudinem componi ex partibus æqualibus alicui quanto, vel parti quantitatis motæ per accidens, quam ex æqualibus ei (γ), quando movetur per se. Verbi gratia: si sit magnitudo viginti cubitorum, et super ea moveatur corpus bicubitale, constat quod nec cubitus, qui est medietas hujus corporis, nec semicubitus, qui est quarta ejus, movetur per se, sed per accidens, ad motum totius; et tamen, quia illa magnitudo tota mensuratur per

(α) *moto.* — *motu* Pr.
(β) *moto.* — *motu* Pr.
(γ) *ex æqualibus ei.* — *æqualibus* Pr.

cubitum et semicubitum (α), sicut et per bicubitum, idcirco, sicut dicimus illam componi ex decem bicubitis, sic etiam dicimus illam componi ex viginti cubitis, et quadraginta semicubitis. Sic igitur et in proposito, si mensuretur per indivisibile motum per accidens, non minus quam si mensuraretur per indivisibile motum per se.

Quinto principaliter arguit sic. Si essent talia indivisibilia in corpore quolibet continue localiter moto, esset aliquod indivisibile secundum quod ipsum esset primo mutatum. Consequens est expresse et ex intentione Philosophi reprobatum, 6. *Physicorum*. Consequentia patet : quoniam indivisibile terminativum corporis moti, erit illud secundum quod ipsum est primo motum. Et similiter, idem sequitur ex parte spatii super quod movetur; quod etiam reprobatur ibidem. Patet consequentia. Quia, positis duabus magnitudinibus bipedalibus contiguis, secundum imaginationem prædictam de indivisibilibus, istæ habebunt diversa ultima sua indivisibilia; quamvis simul tunc accipiatur aliud corpus bipedale, et superponatur uni illarum, sic quod ultima hujus corporis sint superposita ultimis illius magnitudinis, et moveatur deinde super aliam magnitudinem contiguam. Tunc patet quod erit dare primum acquisitum ex illa magnitudine; et per consequens, patet quod illud ad quod motum est illud, est primo motum, videlicet indivisibile terminans illam magnitudinem super quam movetur. — Nec potest dici quod Philosophus non intendit negare simpliciter primum (β) acquisitum ex spatio, sed tantummodo primum acquisitum per motum. Hoc, inquam, non valet; quoniam ipse intendit universaliter negare primum acquisitum. Quod patet : quia statim post, ex hoc concluso tamquam principio, concludit ulterius, quod ante quodlibet mutatum esse, præcedit moveri ; quod non esset verum, si esset dare primum ad quod mobile esset mutatum. Sic (γ) igitur concludit iste, quod nulla entitas extra animam est in magnitudine simpliciter indivisibilis, qualem æstimant punctum ; nec aliqua divisibilis secundum unam dimensionem tantum, qualem dicunt esse lineam ; nec aliqua divisibilis secundum (δ) duas tantum, qualem dicunt esse superficiem.

Sexto arguit accedente Aristotele, in libro *de Motibus animalium* (cap. 2). Unde in illa particula, *Dubitabit autem aliquis*, reprobans opinionem illorum qui dixerunt cœlum moveri a polis, propter quamdam virtutem exsistentem in eis, adduxit duas rationes. Prima est : quia polorum, ut accipiuntur velut indivisibilia quædam, nulla est essentia ; igitur nec in eis est aliqua virtus ad movendum. Alia est : quia unus motus non est a duobus motoribus. Unde verba ejus sunt hæc : *Quod autem polos putant quamdam virtutem habere, nullam habentes magnitudinem, sed exsistentes extrema et puncta, non bene;* supple *putant*. Et conjungit probationem : *Cum hoc enim quod est nullam substantiam esse nullius talium, et moveri unum motum a duobus impossibile, polos autem duos faciunt*. In eo quod dicit *nullam substantiam esse nullius talium*, tangit primam rationem, quæ est ad propositum nostrum ; in reliquis vero aliam.

Septimo. Arguit ex dictis Augustini. Nam, in *de Quantitate animæ*, cap. 6, dicit discipulo : *Incorporeum est enim quod te intelligere cupio; nam sola longitudo nonnisi animo intelligi potest, in corpore autem inveniri non potest*. — Hæc ille. — Ex quibus habetur quod una linea, quæ est longitudo sine latitudine et profunditate, non potest in corpore inveniri. Et idem ponit, ibidem, de superficie et puncto.

II. Argumenta Aureoli. — Secundo loco arguitur contra eamdem conclusionem, in hoc quod dicit locum esse superficiem. Unde Aureolus arguit (2. *Sentent.*, dist. 2, q. 3, art. 1).

Primo sic. Locus est formaliter positio. Igitur non est formaliter superficies. Consequentia videtur nota. Sed antecedens probatur multipliciter : — *Primo* sic. Illud est formaliter ratio loci, quo posito circa locatum, dicitur locatum habere determinatum locum in toto universo. Sed, ex hoc quod res habent determinatam positionem, habent determinatum locum et situm in universo. Igitur. Major est nota. Sed minor probatur : Pone enim quod corpus aliquod sit in determinata positione, puta hic vel ibi, et varia quantumcumque volueris ipsum continens, semper res remanebit in eodem loco determinato. Similiter, pone idem continens, puta vas, et varia rationem positionis, hic scilicet vel ibi, non remanebit idem determinatus locus. Igitur etc. — *Secundo* sic. Motus localis, per se et primo est ad locum. Tunc sic : Locus per se et formaliter est illud ad quod primo est motus localis. Sed motus localis, primo et per se est ad positionem ; vel, quod idem est, ad hic vel ibi. Igitur, etc. Major patet de se. Minor probatur : quia, circumscribendo (α) aerem vel aquam, adhuc terra, si poneretur juxta interstitium lunæ, moveretur ad centrum sicut ad locum ; tunc autem centrum non esset aliqua superficies continens, sed determinata positio, sive determinatum hic. — *Tertio*. Illa sunt idem, quorum per se differentiæ sunt eædem. Sed differentiæ (β) loci et positionis sunt, ante et retro, sursum et deorsum,

(α) *et semicubitum*. — Om. Pr.
(β) *primum*. — *secundum* Pr.
(γ) *Sic*. — *si* Pr.
(δ) *secundum*. — *sed* Pr.

(α) *circumscribendo*. — *circumscribere* Pr.
(β) *differentiæ*. — Om. Pr.

dexterum et sinistrum. Sed hæ eædem sunt differentiæ loci ; quia illa est (α) divisio locorum per se, scilicet alius inferius, et alius superius. — Confirmatur. Quia istæ differentiæ, sursum et deorsum, non conveniunt superficiei continenti, nisi per determinatam positionem, non autem per continens in quantum continens ; quia illud non determinat sibi quod sit superius aut inferius, nec aliquam differentiam propriam loci. — *Quarto* arguitur per locum a conjugatis. Quia locari est situari, seu poni (6) ; igitur locus est positio, vel situs. — *Quinto*. Quia corpus glorificatum non habet superficiem continentem, et tamen est in loco. — *Sexto*. Quia cœlum est in loco per hoc quod habet determinatam positionem, et tamen non habet superficiem ambientem ipsum ; igitur, etc.

Secundo principaliter arguitur sic. Proprium est loci conservare. Sed conservatio est in loco per qualitates activas et passivas, et non per quantitatem. Igitur locus non dicit solam superficiem, immo dicit qualitates ; alias conservare non inesset sibi per propriam rationem loci.

Tertio sic. Quia quantitas est accidens absolutum reale. Sed locus non est hujusmodi. Igitur. Major patet de se. Sed minor probatur : Quia impossibile est idem accidens reale fundari tribus subjectis realiter distinctis ; sed locus fundatur in tribus subjectis, puta si idem locatum sit in aere, aqua, et terra, idem locus fundabitur in illis tribus ; igitur.

Quarto. Quia aut locus est ultimum continentis absolute, aut addit respectum aliquem. Non primum : quia tunc locus non esset quantitas distincta a superficie. Similiter quia, si Deus annihilaret corpus locatum et retineret latera distantia, illa superficies non esset locus, quia locus non esset sine locato ; et tamen nihil absolutum, esset corruptum in ipso continente ; igitur aliquod relativum. Nec potest dari secundum propter tria (γ). *Primum* est, quia illud non dicit formaliter relativum, quod est formaliter distincta species quantitatis. Probatur hoc : quia species constituuntur sub genere per aliquid quod per se pertinet ad genus, ut patet per Aristotelem, 7. *Metaphysicæ*. Sed locus est distincta species quantitatis formaliter per propriam rationem locabilitatis. Igitur, ut sic, non est relativum, sed de genere quantitatis ; et illud quod ejus rationem formaliter complet, non est respectus. *Secundo :* Quia ratio mensuræ per se competit loco ; loci enim est mensurare. Sed ratio mensuræ primo competit quantitati, et non relationi. Igitur formale completivum loci non est respectus. *Tertio :* Quia locari passive non est relatio, nec relativum ; immo est prædicamentum Ubi distinctum. Igitur, ex alia parte, locare active, non est relativum. Igitur formale completivum loci non est respectus.

Quinto sic. Sicut se habent partes corporis, vel superficiei, vel lineæ, ad partem situs, sic omnes partes ad sui situs partes (α) ; et per consequens, totum ad totum situm. Sed partes corporis, vel superficiei, vel lineæ, sic se habent ad partem situs, quod differunt ab eo ; unde potest quælibet pars data suum situm mutare vel amittere. Igitur totus situs differt a toto corpore, et econtra. Restat ergo ut positio, quæ est in linea, non sit linea ; et, cum sit quoddam continuum, restat quod sit quantitas distincta a linea. Et eodem modo dicitur de situ, qui est in corpore, respectu corporis ; et de situ superficiei ; et sic de cæteris. Quare positio universaliter est species quantitatis, distincta a linea, superficie, et corpore ; et per consequens, superficies non est positio, nec locus.

Sexto. Quia de ratione loci est quod sit immobilis. Sed nulla superficies continens locatum est immobilis. Igitur. Major est Philosophi, 4. *Physicorum* (t. c. 41). Minor probatur : quia quælibet superficies aeris, aquæ, terræ, mobilis est ad motum corporis cujus est superficies. — Nec valet si dicatur quod, licet superficies sit mobilis, tamen ordo vel distantia, etc., est immobilis. Contra hoc arguitur dupliciter.

Primo : Quia illa distantia vel ordo ad primum continens, est subjective in corpore locante. Tunc igitur aut oportet quod accidens migret de subjecto in subjectum ; aut necessario, corrupto continente, vel mutato, corrumpetur aut mutabitur illa distantia vel ordo ad primum continens.

Secundo : Quia poli sunt quædam puncta imaginata. Igitur illa distantia ad polos, non est aliquid reale, sed imaginatum. Igitur est ens rationis. Locus autem est aliquid reale. Igitur illa distantia non est de ratione loci. Igitur, etc.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius de Arimino (2. *Sentent.*, dist. 2, q. 3, art. 2).

Primo. Quia in corpore illius obsessi de quo loquitur Scriptura, Marci 5, erant multi dæmones simul. Per quod etiam Richardus, 4. *de Trinitate*, arguit quod dæmones non habent corpora ; nam alias non potuissent esse plures simul in eodem. Sentit igitur quod dæmones erant substantialiter in corpore illius, quamvis substantialiter illabi animæ non possint, ut dicitur in *de Ecclesiasticis Dogmatibus*.

Secundo. Nam materia et forma, quarum utraque est dimensive in loco, sunt in eodem loco. Igi-

(α) *est.* — Om. Pr.
(6) *seu poni.* — Om. Pr.
(γ) *tria.* — *duo* Pr.

(α) *sui situs partes.* — *omnem situm* Pr.

tur duo spiritus, qui tantum sunt in loco diffinitive.

Tertio. Quia non videtur hoc esse magis impossibile naturaliter, quam quod in eodem corpore sit anima humana ut in materia quam informat, et angelus ut in loco. Sed istud est possibile; et de facto istud contingit, ut patet in obsessis. Igitur.

Quarto. Quia, si hoc negaretur, hoc esset propter causam superius assignatam, quia scilicet impossibile est unius effectus esse plures causas totales. Sed hoc non debet movere : — Tum quia supponit angelum non posse esse in loco, nisi operetur circa locum; quod est falsum. — Tum quia, dato quod operetur, adhuc non sequitur quod essent duæ causæ totales unius effectus, seu duo perfecti motores; quoniam cum ipsi libere moveant, posset quilibet movere citra ultimum suæ potentiæ, et citra id quod requireretur ad movendum illud corpus, ita quod uterque esset partialis motor, et ambo simul æquivalerent uni perfecto motori.

Quinto. Quia per potentiam Dei duo corpora possunt esse in eodem loco; igitur et duo angeli. Tenet consequentia per locum a minori; quoniam videtur hoc minus esse possibile de corporibus, quam de spiritibus. Antecedens notum est ex fide.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Contra quartam conclusionem arguitur

Primo sic : Quia, virtute Dei, unum corpus potest esse in diversis locis simul, ut patet de corpore Christi; igitur et unus angelus, cum non appareat minus possibile secundum quam primum.

Secundo. Quia nulla contradictio implicatur, illo posito; igitur Deus hoc potest facere.

Tertio. Quia, si hoc negaretur, hoc esset pro tanto, ut videtur, quia, si unus angelus esset in locis distantibus ab invicem, tunc videretur distare a se ipso. Sed hoc non debet movere : nam Deus simul est in multis locis, et in rebus quæ a se plurimum distant, et anima est simul cum pluribus partibus corporis a se invicem distantibus; nec tamen Deus, nec anima, distant a se ipsis. Igitur. — Hæc sunt argumenta dicti Gregorii (dist. 2, q. 3).

Et in hoc secundus articulus terminatur; quia istæ sunt principaliores objectiones.

ARTICULUS III.

RESPONDETUR AD RATIONES ADVERSARIORUM

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supra tactis. Et quidem

Ad primum Scoti contra primam conclusionem, dicitur quod nec in sententia sancti Thomæ, nec in dictis ibidem, est quæcumque contradictio. — Et ad probationem, dico quod, cum sanctus Thomas concludit Dei præsentiam in rebus ex hoc quod operatur in omnibus, non concludit idem per idem. Nec arguit a posteriori, sed a priori. Prius enim, secundum eum, est Deum operari in re, quam esse præsentem rei; quia habitudo præsentiæ consequitur operationem Dei, sicut effectus suam causam. Et a simili, in proposito, prius natura vel intellectu angelus operatur in loco, quam sit in loco, vel loco præsens. Unde sanctus Thomas, in 1. *Quodlibeto*, art. 4., quo quærit, An angelus sit in loco per operationem tantum, sic arguit : « Prius est esse quam operari. Igitur prius est esse in loco quam operari in loco. Sed posterius non est causa prioris. Igitur operari in loco, non est causa quod angelus sit in loco. » Ecce argumentum. Postea respondet (ad 1um): « Dicendum, inquit, quod nihil prohibet aliquod esse prius simpliciter, quod non est prius quantum ad hoc : sicut corpus subjectum, vel corpus substantiæ, est prius simpliciter superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari; et prius est simpliciter corpus quam tactus, tamen corpus est in loco per contactum quantitatis dimensivæ; et similiter angelus, per contactum virtutis. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod sicut prius est corpus esse quam tangere, tamen posterius est corpus esse in loco quam corpus tangere locum; ita in proposito, prius est angelum esse quam operari, tamen posterius est angelum esse in loco quam operari in loco. Concedo tamen quod prior est immensitas Dei quam quæcumque ejus operatio ad extra. Sed illa immensitas non dicit actualem Dei præsentiam priorem operatione, sed virtutem assistendi et implendi omnem creaturam. Et ideo non oportet quod Deus prius adsit, et præsens sit creaturæ, quam operetur in ea. Immo, hoc implicat contradictionem : quia antequam operetur Deus ad extra, nihil est extra; et si nihil est extra Deum, Deus nulli assistit; prius est ergo creaturam a Deo produci et conservari, quam Deum esse illi præsentem.

Et per hoc patet responsio ad primam confirmationem, quæ fundatur in hoc, quod prius naturaliter Deus est præsens rei, quam operetur in ea. Hoc enim penitus falsum est. Immo, est posterius, sicut quilibet effectus est natura posterior sua causa.

Ad secundam confirmationem, dico quod illa actio quæ procedit a virtute angeli in corpus, est immediata illi virtuti immediatione causali; quia immediate procedit ab ea. Et similiter, concedo quod virtus et essentia angeli sunt illo modo immediatæ corpori circa quod operatur angelus. Non tamen est ibi immediatio secundum situm. Quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 52, art. 1,

« non oportet quod angelus commensuretur loco vel quod habeat situm in continuo ; hæc enim conveniunt rei locatæ, prout est quanta quantitate dimensiva ». — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3, art. 1, ad 1um : « Locus est nomen mensuræ; unde esse in loco, proprie significatur esse ut in mensura (α); et sic nulli incorporeo convenit esse in loco. Sed tamen alicui rei incorporeæ convenit esse in loco, non ut in loco, sed ut operans in operato, vel sicut forma in materia. Unde etiam angelus non dicitur localis, nisi secundum quid, in quantum scilicet habet aliquid simile rei locali, ut scilicet determinetur ad hunc locum potius quam ad alium. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2um, dicit : « Esse in loco ut in loco, non convenit angelo, nisi per accidens, in quantum scilicet corpus assumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est. Sed esse in loco ut operans in operato, convenit angelo per se, quia per se in loco operatur : sicut materia prima est per se in loco vel locato, ut pars; et similiter punctus est in loco, sicut terminus in terminato. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod immediatio actionis angelicæ, quam circa corpus exercet, intelligenda est non per modum situs, sed causalitatis; quia scilicet illa operatio exit ab angelo non per aliam causam mediam. Et consimilem immediationem habet corpus motum ab angelo ad essentiam et virtutem angeli, sicut contenti ad continens, vel mobilis ad movens, vel uniti ad uniens, vel quocumque alio modo. Unde etiam sanctus Thomas, eadem quæstione, art. 2, ad 3um, dicit quod « operatio media est inter operans vel operatum. Unde (β) potest considerari, vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod terminatur ad operatum. Operationi autem angeli non debetur locus, secundum quod exit ab essentia ejus, quæ secundum se a loco absoluta est; sed secundum objectum ad quod terminatur, quod est aliquid operatum. Et ideo operationi contemplativæ angeli non debetur aliquis locus corporeus, cum objectum contemplationis spirituale sit ». — Hæc ille. — Cum igitur immediatio prædicta intelligenda sit dicto modo, non sequitur quod prius natura angelus sit præsens loco quam operetur circa locum.

Item, ut dicit Durandus (1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3), dato quod angelus esset præsens loco vel locato, non sequitur quod sit præsens ei localiter; sed est fallacia consequentis. Quia multiplex modus est præsentiæ præter localem : forma enim est præsens suæ materiæ, et econtra; et accidens suo subjecto, et econtra; et Deus creaturæ; nec tamen aliqua harum præsentiarum est proprie localis. Et hoc potissime patet, si Deus creasset unum angelum ante creaturam quamlibet corporalem; constat enim quod accidentia illius angeli essent et fuissent præsentia substantiæ illius, et tamen non secundum locum. — Sic etiam ponit Durandus quod, ad hoc quod angelus moveat corpus, non requiritur præsentia localis, sed sufficit quod sit ei immediate præsens, non situ, sed ordine naturæ, quo est proportio inter ipsum et corpus, sicut motoris ad mobile. Tamen, utrum verum dicat in hoc, pro nunc non curo.

Sciendum etiam quod Henricus, 2. *Quodlibeto*, q. 9, et 4. *Quodlibeto*, q. 17, fatetur se non intelligere quomodo angelus sit in loco, si nihil agat aut patiatur in loco. Et consimile ponit Godofridus, *Quodlibeto* 9, q. 4.

Ad secundum respondet sanctus Thomas in forma, ubi supra (1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3), art. 1, ad 4um. Unde arguit sic : « Si per operationem conveniat angelo esse in loco, non erit in loco nisi in quantum operatur circa aliquod corpus. Sed angeli aliquando non operantur circa corporalia. Igitur aliquando non alicubi essent. Nec ubique sunt; quia solius Dei est proprium. Igitur nusquam sunt; quod videtur absurdum. » Ecce argumentum. Cui respondet : « Dicendum, inquit, quod hoc non reputo inconveniens, quod angelus sine loco possit esse, et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet. Nec est inconveniens ut tunc nusquam vel in nullo loco esse dicatur, sicut etiam non est inconveniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed tamen hoc non est imaginabile; quia imaginatio continuum non transcendit. » — Hæc ille. — Et puto quod, secundum eum, non est inconveniens quod angelus quandoque nusquam sit in actu, licet semper sit alicubi in proxima potentia. Et ideo non est repugnantia inter eum et articulos parisienses, qui videntur oppositum sonare. In illis enim condemnatur opinio quorumdam artistarum, qui, innixi positionibus philosophorum, asserebant de angelis sicut philosophi de intelligentiis, quod nusquam erant actu, nec potentia, nec circumscriptive, nec diffinitive, sed habebant universalem influentiam in corporibus omnibus; a qua positione longe est sanctus Thomas. — Quomodo autem angelus sit in cœlo empyreo, et quomodo ibidem operetur, et quid, dicetur inferius, in responsione ad septimum argumentum.

Ad tertium dicitur, sicut ibidem dicebatur; quia illam responsionem ponit sanctus Thomas, ut dictum est in quarta conclusione (1 p., q. 52, art. 2). Et ad probationem hujus, dicitur quod verisimile est apud philosophos, quod in cœlo sit aliqua pars magis capax motus quam aliæ, ut cor in animali, vel pars dextera; et hoc potissime in orbe cujus non omnes partes sunt similes. Si autem loquamur de orbe totaliter uniformi in partibus, adhuc angelus motor ejus potest, ex divina ordinatione, sibi determinare unam partem quam primo moveat, et alias mediante illa; illa autem pars quam primo movet, habet rationem dextræ, vel orientis.

(α) *esse.* — Ad. Pr.
(β) *Unde.* — Om. Pr.

Ad confirmationem ibidem factam, dicitur quod angelus potest concipi per modum cujusdam motoris, ad similitudinem nautæ, qui movetur per accidens ad motum navis; non per modum figuli vel fabri rotantis rotam, et nunc moventis unam partem rotæ, nunc aliam. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 4, art. 1, dicit : Triplex motus angeli traditur a sanctis. Primus motus, est secundum illuminationes a Deo in mentem angeli descendentes; qui quidem metaphorice dicitur motus; et hunc tradit Dionysius (*de Div. Nom.*, cap. 4). Secundus, est motus per tempus, quem assignat Augustinus (*de Gen. ad litt.*, libr. 8, cap. 20, 22). Tertius, est motus secundum locum, quem assignat Ambrosius (*de Trinitate*), et Beda (*Sup. Luc.* 1). « Et quia, inquit sanctus Thomas, moveri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo convenit angelo in loco moveri, sicut esse in loco. Et utrumque est æquivoce respectu corporalium. Dicitur enim angelus esse in loco, in quantum applicatur loco per operationem; et quia non simul est in diversis locis, ideo successio talium operationum, per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur. » — Hæc ille. — Et postea, ad 4um, ibidem : « Prædicto modo, inquit, angelus movetur per se secundum locum, secundum quod etiam per se est in loco operando. Sed si accipiatur motus ejus per modum corporalis motus, sic non movetur in loco nisi per accidens, ad motum corporis assumpti vel in quo operatur. Nec tamen oportet quod Deus operans moveatur per accidens : quia nihil movetur per accidens, moto (α) eo in quo est, nisi diffinitive sit in eo, ita quod non sit in alio; sicut anima movetur per accidens, moto toto corpore, et non mota manu tantum. Unde motus localis, secundum quod est corporum, non convenit angelo nisi metaphorice; sed æquivoce loquendo de motu, convenit ei proprie. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non est inconveniens, angelum qui movet cœlum rotari per accidens et metaphorice, ad motum orbis in quo est diffinitive; inconveniens esset autem illum per se sic rotari. Et quod hoc non sit inconveniens, patet; quia hujus mentis videtur fuisse Hieronymus, exponens illud *Eccle.*, 1 (v. 6), *Lustrans universa per circuitum pergit spiritus*, etc., ubi videtur velle quod spiritus motor solis circuit sicut sol.

Verumtamen iste modus dicendi non placet Bernardo de Gannato. Unde, in impugnationibus 17 quæst. 4. *Quodlibeti* Henrici, sic dicit : « Angelus dupliciter potest movere corpus. Uno modo, de loco ad locum. Et hoc dupliciter : quia vel projiciendo, sicut lapis projicitur, vel etiam unam partem movendo (β) per aliam, sicut tenens baculum in uno capite baculi potest movere baculum; et hoc duplici modo potest angelus movere corpus, sine hoc quod localiter moveatur, quia et hoc potest homo; vel motu vectionis, porrigendo corpus de uno loco ad alium, sicut movet corpus assumptum; et sic angelus, in movendo, necessario movetur, quia necesse est illum esse ubi vehit corpus assumptum. Secundo modo, potest movere corpus circa locum, sicut movent orbes; et sic non oportet quod angelus in movendo moveatur, sicut nec figulus, in movendo rotam, circulariter movetur. Et hæc fuit intentio philosophorum, qui posuerunt quod intelligentiæ, sicut sunt immateriales, ita et immobiles, quia totaliter abstrahunt a motu. » — Hæc Bernardus. — Tenendo igitur hanc viam, scilicet quod angelus movens orbem, non moveretur, nec rotaretur per se, nec per accidens, dicendum esset quod ille angelus in nulla parte cœli proprie quiescit, nec in aliqua proprie movetur localiter, tanquam subjectum motus, vel quietis, aut ubi. Sed conceditur quod aliquo modo quiescit in toto cœlo; quia in illo et non in alio corpore operatur, sed circa illud continuat motum et eamdem operationem. Et similiter conceditur quod aliquo modo movetur in partibus, quia nunc unam movet immediate et primo, nunc autem aliam. Tales autem motiones aut operationes angeli circa diversa loca, vel diversas partes unius loci successive, possunt dici motus angeli, æquivoce tamen. — Ideo finaliter dico quod angelus movens orbem, nec movetur, nec quiescit localiter proprie, nec per se, sicut corpus, nec per accidens, sicut anima movetur moto corpore; sed tamen movetur localiter æquivoce, quia diversa loca, vel partes loci aut locati, sua virtute contingit successive; et hoc est motus angeli.

Ad quartum dicitur quod, si angelus esset formaliter in loco per modum locati et situati per se, non solum per accidens, tunc oporteret quod illud quo formaliter est in loco, esset formaliter in angelo. Sed, ut patet per prædicta, angelus non est illo modo in loco. Dico tamen quod actio transiens, cujusmodi est motus, dicit duo, scilicet actum illum qui est perfectio et (α) passio mobilis, et relationem originis a motore vel operante; et illa est in angelo, sive sit respectus realis, sive rationis tantum, maxime secundum arguentem, qui ponit quod omnis actio est in agente.

Ad quintum, negatur consequentia; quia multas habet instantias. Non enim sequitur : Anima est in loco per accidens, ratione corporis; sed corpus est in loco circumscriptive; igitur et anima. Similiter, non sequitur : Substantia est in loco per suam quantitatem; sed quantitas de se commensuratur loco; igitur et substantia. Similiter, non sequitur : Lapis videtur per colorem; sed color est per se visibilis; igitur et lapis. Sic, in proposito, non sequitur :

(α) *modo.* — *motu* Pr.
(β) *movendo.* — *movere* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.

Angelus est in loco per operationem; sed illa est in loco commensurative per accidens; igitur et angelus; potissime quia æquivoce operatio et angelus sunt in loco. Quia, ut dicit sanctus Thomas, ubi supra (1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3, art. 1): « Angelus est in loco, ut operans in operato; operatio vero angeli, qua dicitur esse in loco, est in loco, non ut locata, sed ut perfectio loci, et ut accidens in subjecto. »

Ad sextum negatur antecedens. Dico enim quod Damascenus facit pro ista opinione, et similiter Gregorius Nazianzenus. — Nec valet prima probatio: quia, licet aliud sit formaliter, angelum esse in loco, quam (α) operari in loco, cum hoc tamen (β) stat quod angelum esse in loco, præsupponit angelum in loco operari, sicut effectus supponit suam causam; relatio enim hæc (γ) primo consequitur operationem angeli circa locum. — Nec valet secunda: quia solum probat quod angelus non ideo dicitur esse in loco, quia intelligit locum illum; nec nos dicimus oppositum, nisi forte esset talis intellectio practica, quæ, juncta cum volitione, esset causa proxima motus exterioris corporis. Sed de hoc alias videbitur.

II. Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum Aureoli, dicitur quod contactus virtutis, quo angelus contingit locum, potest dicere omne illud quod se habet per modum operationis transeuntis in locum aut corpus extrinsecum, et exeuntis ab angelo, sive illud sit motus localis, sive ministratio angeli, sive præsidentia ejus super corpus locatum, sive continentia qua continet corpus, sive unitio ejus ad corpus, sive influxus in corpus, eo modo quo ponunt Henricus et Bernardus de Gannato, sive fortificatio virtutis corporis, sive quodcumque aliud, per modum actus secundi et operationis transeuntis in rem localem corpoream designatum. Nam, secundum quod dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 45, q. 1, art. 1, q[la] 1, ad 1[um], exponens illud Boetii, *de Hebdomadibus*, dicentis quod communis conceptio animi est apud sapientes incorporalia (δ) non esse in loco: « Incorporalia, inquit, non sunt in loco aliquo, modo noto nobis et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie esse in loco; sunt tamen in loco, modo substantiis spiritualibus congruenti, qui nobis plene manifestus esse non potest. » — Hæc ille.

Tunc, cum arguens dicit quod angeli in cœlo empyreo non habent operationem transeuntem; — Concedo, sumendo operationem transeuntem pro motu reali. Habent tamen ibi operationem transeuntem, prout dicit præsidentiam, vel unitionem ad cœlum empyreum.

Tunc, cum secundo inquit de illa præsidentia, — dico quod illa non est influxus alicujus qualitatis aut virtutis in cœlum empyreum; sed dicit quamdam nobilitationem, et exornationem, et actuationem corporis per spiritum. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 48, q. 2, art. 4, ad 3[um]: « In loco inferni non erit terra glorificata per claritatem; sed, loco hujus gloriæ, habebit illa pars terræ spiritus rationales hominum et dæmonum, qui, quamvis ratione culpæ sint infimi, tamen ex dignitate naturæ sunt qualibet corporali qualitate superiores. » — Hæc ille. — Ex quibus verbis, cum toto præcedente articulo, patet eum velle quod ille locus inferni exornatur propter spiritus hominum et dæmonum qui ibi sunt; immo, quod, loco gloriæ et ornamenti, habet illos spiritus.

Cum autem dicit tertio, quod applicatio virtutis dicit angelum posse, etc.; — dico quod virtus angeli est accidens spirituale; et illud applicatur corpori, in quantum movetur realiter et actu ab angelo, vel in quantum angelus præsidet corpori modo prædicto. — Quod si quæritur quid est illa nobilitatio vel ornatus, — dicitur quod est quædam relatio inter angelum et corpus, significata per modum operationis transeuntis, et ordo quidam congruentiæ unius ad alium, vel superioritatis, vel deputationis unius ad alium. — Si autem quæritur quid sit continentia, — dicitur quod, sicut (α) dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 9, art. 1, superiora in entibus se habent quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia vigoratur ex conjunctione ad suum actum; sicut videmus quod corpora superiora locant inferiora et conservant ea, secundum eum, ibidem. Unde corpus, ex conjunctione ejus ad substantiam separatam, percipit aliquid de illa virtute; non quod illa virtus sit in corpore per modum realis qualitatis, sed per modum intentionis, eo modo quo (β) color est in aere. Et ideo ex hoc corpus talem fluxum percipiens, est vigorosius et activius.

Cum autem ultimo quærit qualis est illa unitio angeli ad corpus; — dicitur quod illa unitio dicit habitudinem quamdam corporis ad angelum, sicut mobilis ad motorem, vel sicut potentialis ad actualem, vel ornati ad suum exornans, aut confortati ad suum confortans, vel hujusmodi. Talis enim unitio nobis plene nota non est, pro statu viæ, sicut et arguens confitetur de se; quia, aliorum opinionibus reprobatis, nullam rationalem viam quomodo angelus sit in loco, dicit se videre; nisi dicatur esse in loco per operationem prædictam; quod (γ) opinor fuisse mentem sancti Thomæ; quæ, si alicui non placet, quærat melius in verbis ejus.

III. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum

(α) *quam.* — *quasi* Pr.
(β) *tamen.* — Om. Pr.
(γ) *hæc.* — Om. Pr.
(δ) *incorporalia.* — *corporalia* Pr.

(α) *sicut.* — Om. Pr.
(β) *eo modo quo.* — *alio modo* Pr.
(γ) *quod.* — Om. Pr.

Gregorii, dico quod mens articuli est quod opinio ponens substantiam separatam non esse in loco nisi per operationem quæ est exterior motio localis, vel alteratio realis, est error. Et quod illa sit mens articuli, patet. Quia articulus 77 sic dicit, quasi declarando istum : Dicere quod si esset aliqua substantia separata, quæ non moveret aliquod corpus in hoc mundo, illa non clauderetur in universo, — Error. Ecce quod, sicut in articulo quem tangit arguens, dicit errorem esse, angelum solum esse in loco per operationem; ita, in isto, dicit errorem esse, dicere quod substantia separata non clauditur in hoc universo nisi per motum corporis. Unde videtur idem intelligere per *operationem* in articulo 204, quod per *motum* in articulo 77. Non autem intendit condemnare ponentes angelum esse in loco per operationem, sumendo large operationem pro omni motu, vel influxu, vel relatione significata per modum operationis transeuntis in corpus et exeuntis ab angelo, vel econtra. Quod confirmatur. Quia articulus 218 dicit quod, si intelligatur quod substantia angeli non est ei ratio essendi in loco, verum est dicere quod nusquam est secundum substantiam. Cum igitur substantia angeli non sit ei ratio essendi in loco, ut dicit articulus, constat quod nec virtus angeli erit, aut aliquod accidens mere spirituale quod sit in angelo per modum actus primi vel secundi. Restat igitur (α) quod ratio essendi eum in loco, erit aliquid se habens per modum actus secundi in corpus transeuntis, quidquid sit illud.

Nec valet dicere quod limitatio essentiæ angeli est causa quod sit in loco. Hoc siquidem non valet : quia limitatio substantiæ per quantitatem dimensivam, est causa essendi in loco; non autem limitatio essentiæ per differentiam ad speciem vel genus, quia illa, in quantum hujusmodi, abstrahit a loco. Illa enim limitatio determinat rem ad certum genus, non autem ad locum; quod patet evidentissime, si angelus esset creatus ante corporalem creaturam, sicut fuit possibile.

Item, dico quod, secundum Godofridum, *Quodlibeto* 8, q. 5, isti articuli indigent magna correctione; quia nonnulli sunt falsi, nonnulli sibi ad invicem contradicunt, nonnulli derogant veræ doctrinæ, potissime sancti Thomæ, qui, secundum eumdem Godofridum, est sal terræ. Et nota totum articulum, quomodo commendat ejus doctrinam. — Item, dico quod Henricus fatetur se non intelligere illos articulos, etc. Ægidius vero, et multi alii, dicunt quod illi articuli fuerunt facti, non convocatis omnibus doctoribus parisiensibus, sed ad requestam quorumdam capitularium (β). — Item, dico quod sententia excommunicationis lata contra tenentes damnata in illis articulis, revocata fuit per Dominum Stephanum episcopum parisiensem, quantum dicti articuli tangunt doctrinam sancti Thomæ; et hoc, anno Domini 1324. — Item, dico quod Ecclesia Romana fecit examinari doctrinam sancti Thomæ, ante ejus canonizationem; et quia repertum fuit quod illa nihil continebat contra fidem aut bonos mores, fuit solemniter approbata per multos Summos Pontifices, puta Joannem XXII, Urbanum V, et multos alios. Et ideo de illis articulis non est multum timendum.

Ad secundum dicitur quod tam substantia, quam virtus, quam operatio angeli, est in loco; sed diversimode. Quia operatio illa est in loco, ut accidens in subjecto. Unde Beatus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3, art. 1, ad 3um : « Operatio, inquit, angeli non est in loco ut locata, sed ut perfectio locati; quia operatio agentis, semper (α) est perfectio patientis (β), in quantum hujusmodi. » — Hæc ille. — Substantia autem angeli est in loco, alio modo, scilicet ut operans in operato, ut supra dictum est. Tamen nec substantia angeli, nec virtus, nec operatio est in loco per modum locati, ut ipse dicit, ibidem, nisi per accidens, et satis æquivoce.

Omnes autem probationes quæ adducuntur contra primum membrum divisionis, non aliud concludunt, nisi quod angelus est in loco diffinitive, non quidem ut locatum in loco, sed ut operans, diffinitum ad sic operandum hic, quod non alibi.

Illa vero quæ adducuntur contra secundum membrum divisionis prædictæ, ad probandum quod non ideo angelus est præsens loco, quia in loco operatur, sed econtra, soluta sunt respondendo ad argumenta Scoti. — Ad confirmationem ibi factam, dico quod, loquendo de agente libero cujus substantia certis dimensionibus clauditur, verum est quod tale non ideo quia vult et potest operari, immo nec quia operatur, est præsens loco; sed quia est præsens, et potest, et vult operari, ideo operatur. Secus est de agente cujus essentia est extra totum genus quantitatis, et nihil illius habens. Hoc enim non habet quamcumque præsentiam ad locum, nisi per contactum virtutis, ut superius sæpe dictum fuit, nisi forte illa præsentia dicatur ordo motoris ad proprium mobile, ut ponit Durandus.

IV. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, conceditur major, ad bonum sensum, scilicet quod sicut corpus per quantitatem dimensivam est in loco circumscriptive, ita angelus per operationem est in loco diffinitive, accipiendo ly *sicut* et ly *ita* valde æquivoce; quia esse in loco diffinitive solum, non est esse in loco ut locatum, nec sicut in locante. — Et cum dicitur in minori, quod corpus non est in loco per quantitatem subjecto distinctam et sepa-

(α) *igitur.* — Om. Pr.
(β) *capitularium.* — *capitosorum* Pr.

(α) *semper.* — Om. Pr.
(β) *patientis.* — *passibilitatis* Pr.

ratam a se ; igitur nec angelus erit in loco per operationem sibi non inhærentem, immo subjecto distinctam ; — dicitur quod consequentia non valet. Quia, ad hoc quod angelus operetur in corpus, non requitur quod operatio illa sit subjective in angelo, sed solum in passo et corpore subjecto. Et cum idem sit angelum operari in loco, et esse simul cum loco, sicut operans cum operato ; vel saltem unum istorum inferat aliud ; ideo hoc sufficit, ad hoc quod angelus sit diffinitive in loco ; quod est æquivoce esse in loco, et metaphorice. Esse autem in loco circumscriptive, est commensurari loco. Nihil autem potest commensurari corpori vel loco, nisi habeat dimensiones sibi formaliter inhærentes. Ideo per dimensiones sibi non inhærentes, nulla substantia est in loco circumscriptive ; qui solus modus est proprie modus essendi in loco ut in loco. — Dicitur tamen quod corpus non est in loco immediate per quantitatem, sed per contactum quantitatis, sicut angelus per contactum virtutis.

Ad secundum potest dici quod non esset magnum inconveniens, dicere idem corpus esse in duobus locis, in uno proprie et circumscriptive, per proprias dimensiones, et in alio improprie et metaphorice, quia operatur in aliquod corpus sibi proximum, et ideo est in illo corpore per suum effectum ; sicut dicimus quod sol penetrat viscera terræ. Tamen non est simile de corpore et de angelo operantibus ; quia alio modo conjunguntur suis passis et operatis ; sicut tangit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles,* cap. 56 : « Agunt, inquit, substantiæ spirituales et intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales et magis in actu exsistentes. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis. Unde differt hic tactus a tactu corporeo, in tribus : — Primo, quia, hoc tactu, hoc quod est indivisibile, potest tangere divisibile. Quod in tactu corporeo non potest accidere ; nam puncto non potest tangi nisi aliquid indivisibile. Substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibilis substantia intellectualis, quam punctum : punctum quidem, sicut quantitatis terminus, et ideo habet determinatum situm in continuo, ultra quem porrigi non potest ; substantia autem intellectualis, est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis exsistens. — Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima ; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur : sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur ; hoc autem fit secundum quod est in potentia ; potentia autem est secundum totum, et non secundum ultima totius ; unde totum tangitur. — Ex quo patet tertia differentia. Quia, in tactu quantitatis, qui sit secundum ultima vel extrema, oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur ; et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra illud quod tangitur, et incedentem per ipsum absque impedimento. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non sequitur : A corpus agit in B corpus ; igitur A est in B diffinitive, proprie loquendo. Et tamen, si angelus movet B corpus, ipse est in B diffinitive.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dicitur quod est aliqua magnitudo, quæ non habet actu aliquod punctum, puta linea circularis. Aliqua autem est, quæ habet actu duo puncta, puta linea recta. Sed quælibet magnitudo habet infinita puncta in potentia. Et tunc, cum arguitur contra istud secundum membrum, — dico quod in linea est aliqua entitas, quæ nec est punctum, nec includit punctum tamquam partem integralem sui, puta ipsa linea, et partes ejus, quarum nulla est punctum, nec includit illo modo punctum. Tamen in linea nihil est quin sit punctum, vel includens punctum, sicut terminatum includit suum terminativum, et omne continuum suum continuativum. Et ideo prima consequentia ibidem facta non valet, qua scilicet infertur quod est aliqua magnitudo sine puncto, vel carens puncto. Nec sequitur quod linea constet præcise ex punctis sicut ex partibus integralibus.

Ad confirmationem, dicitur quod, sicut Deus non posset destruere animam rationalem quamlibet remanente homine, cum anima sit de ratione hominis, ita nec puncta omnia remanente aliqua magnitudine ; quia punctum est de ratione lineæ, linea de ratione superficiei, et superficies de ratione corporis ; continua enim sunt, quorum ultima sunt unum, 5. *Physicorum* (t. c. 26). Ubi Commentator, comm. 26 : « In naturalibus, inquit, dicimus quod continua sunt, quorum ultima sunt unum naturaliter, ut in membris continuis ; et in artificialibus, quando ultima illorum sunt unum per artificium ; in mathematicis vero, quando ultimum unum imaginatur esse commune cum eis ut punctum quod est commune duabus lineis, et linea duabus superficiebus. » — Hæc ille. — Et ideo, 6. *Physicorum,* comm. 2, dicit Commentator : « Puncta impossibile est ut separentur a linea. Et hoc manifestum est, ex hoc quod puncta sunt ultima lineæ. » — Hæc ille. — Et 4. *Physicorum,* comm. 105, sic ait : « Punctus continuat lineam, cum intelligitur differentia communis ; et dividit illam, cum intelligitur principium unius et finis alterius lineæ. » — Hæc ille.

Ad secundum dico similiter, quod casus est impossibilis ; quia supponit magnitudinem esse sine

illo quod est de ratione continui et magnitudinis, scilicet sine punctis, ut dictum est.

Ad tertium, negatur antecedens. Et ad probationem, dico quod, licet non experiamur puncta, experimur tamen aliquid esse continuum in rebus; quod non potest esse sine punctis. Unde, sicut materia prima nullo sensu aut imaginatione experiri potest, tamen non ideo neganda est, quia experimur composita, et per rationem compellimur resolvere illa in duo, scilicet materiam et formam; ita in proposito. — Auctoritas etiam est Aristotelis, ad hoc, in locis prædictis; et similiter Commentatoris, ubi supra. Unde etiam Commentator, 5. *Physicorum*, comm. 29: « Hæc, inquit, est vera differentia inter puncta et unitates : quoniam inter unitatem et unitatem non est aliquid, et inter punctum et punctum est linea. Et dicitur quod differentia inter unitatem et punctum, licet utrumque sit aliquid indivisibile, est quod unitas non habet situm, et punctus habet; quia est in aliquo loco demonstrato lineæ, aut extremo, aut medio. » — Cum etiam dicit arguens, quod nulla ratio cogit ad ponendum puncta, — dico quod falsum est : quia, negato puncto, negatur linea, et superficies, et corpus; ac per hoc remotus (α) erit motus localis, et omnis continuitas. Secundum enim Philosophum, in *Prædicamentis*, partes corporis terminantur ad superficiem, et partes superficiei ad lineam, et partes lineæ ad punctum, tamquam ad communem terminum; immo, ista opinio totam geometriam et physicam et logicam destruit, ut patet manifeste consideranti. Tunc ad probationem ibidem factam, dico quod punctum ponendum est propter continuationem et finitionem lineæ. Nec valet improbatio secundæ partis, scilicet quod non propter finitatem lineæ. — Et ad argumentum pro illa parte, dico quod linea isto modo intelligitur terminari per punctum, quod (β) si non haberet punctum in actu, ipsa non esset certæ protensionis, nec habens ultimam partem in actu; immo, si non haberet punctum in actu, nec in potentia, ipsa non esset actu in rerum natura. Sicut forma non potest tolli a materia, nisi succedente alia forma in materia, aut annihilata ipsa materia; ita dico de linea et puncto. Non tamen imaginamur quod, si punctus actu terminans rectam lineam auferretur, quod linea deveniret protensa in infinitum, ita quod protenderetur per totum mundum aut spatium infinitum; sed sic, quod ipsa non haberet aliquid in se, quo diceretur formaliter finita et terminata, sed solum negative; sicut punctus non est finitus, ut dicit Aristoteles, 3. *Physicorum* (t. c. 24). Dico tamen quod implicat quod sit linea recta carens puncto terminante, quin sit in infinitum protensa. Punctum enim terminans lineam, auferri non potest, nisi per continuationem illius lineæ ad aliam lineam, vel ad seipsam; ex qua conjunctione perduntur duo puncta in actu exsistentia, et habetur unum continuans duas lineas, vel duo extrema ejusdem lineæ prius actu exsistentia. Et ideo, si nullus punctus est ibi actu terminans, linea est infinita; quia post omnem finitam longitudinem, est ibi ulterior longitudo.

Similiter responsio ibidem data per arguentem, modicum valet. Tamen, quantum ad propositum pertinet, dico ad improbationem illius, quod, licet punctus sit res distincta a linea, nec sit ejus pars integralis, tamen est quodammodo forma lineæ, in quantum omnis pars diffinitionis alicujus potest dici forma ejus, 2. *Physicorum* (t. c. 28); et ideo linea non plus potest esse sine puncto, quam sine sua diffinitione.

Rationes insuper ibi factæ, ad probandum quod punctum non continuat (α) lineam, non concludunt. — Non quidem *prima*. Quoniam aliter se habet punctum ad duas lineas, quam una linea ad aliam. Nam punctum se habet ad utramque partem lineæ, sicut terminus ad terminatum, et actus ad potentiam; non autem una pars lineæ ad aliam. Et ideo non oportet quod duæ partes lineæ possint unum facere seipsis, sicut punctus cum linea. — Similiter, *secunda* probatio non valet. Dico enim quod punctum continuans duas aquas prius discretas et separatas, non est subjective in aliqua substantia indivisibili, nec in aliquo accidente indivisibili; sed est in utraque linea, sicut terminus in terminato. Est autem subjective in eodem subjecto in quo est linea. Nam punctus non habet subjectum adæquatum; sed illud quod est primo subjectum lineæ, est secundario subjectum puncti. Et idem dico de linea et superficie. Talia enim non (β) habent subjecta adæquata, ita quod superficies habeat subjectum indivisibile secundum profundum, et linea subjectum indivisibile secundum latum et profundum, et punctum habeat subjectum omnino indivisibile. — *Tertia* denique ratio non procedit. Dico enim quod, dum linea dividitur, punctum prius continuans partes ejus desinit esse, ut ponit sanctus Thomas, super 3. *Metaphysicæ* (lect. 13), ubi sic dicit : « Contingit corpora prius divisa copulari, aut prius copulata dividi. Quando autem corpora prius divisa copulantur, fit una superficies duorum corporum; quia partes continui copulantur ad unum communem terminum, quæ est superficies una. Quando vero unum corpus dividitur in duo, efficiuntur duæ superficies. Quare non potest dici quod, dum ipsa duo corpora componuntur, quod duæ superficies eorum maneant; sed utraque corrumpitur, id est, desinit esse. Similiter, quando corpora dividuntur,

(α) *remotus.* — *locus* Pr.
(β) *quod.* — *et* Pr.

(α) *continuat.* — *continet* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

incipiunt esse de novo duæ superficies prius non exsistentes. Non enim potest dici, quando corpus dividitur, quod superficies, quæ est indivisibilis secundum profundum, dividatur in duas superficies secundum profunditatem; aut linea, quæ est indivisibilis secundum latitudinem, dividatur in duas secundum latitudinem; aut punctum, quod est omnino indivisibile, quocumque modo dividatur. Et sic patet quod ex uno non possunt fieri duo in via divisionis, nec ex duobus prædictorum potest fieri unum in via compositionis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, dum linea dividitur, punctus continuans non manet, nec dividitur in duo, sed desinit esse, et de novo incipiunt alia duo, quæ scilicet determinant duas lineas. — Cum autem quæritur de indivisibili quod informabatur prius illo puncto continuante, etc.; — dicitur quod quæstio (α) nulla est. Quia punctus non habet subjectum indivisibile; sed idem est subjectum lineæ et cujuslibet puncti sui. Sed illud subjectum, primario subjicitur lineæ, et secundario puncto. Vel, ut verius dicatur, subjectum quod est substantia materialis, primo subjicitur quantitati corporeæ, et secundario superficiei, et tertio lineæ, et quarto ipsi puncto. Nam nec punctum, nec linea, nec superficies habent subjecta sibi commensurata et adæquata; sed solum corpus, id est, dimensio perfecta. Nec oportet omne accidens habere subjectum sibi adæquatum, nisi loquamur de accidente quod est immediate actus substantiæ; cujusmodi non est superficies, linea, vel punctus; nam punctus immediate est actus lineæ, sicut terminus sui terminati, et ita dico de linea respectu superficiei, et de superficie respectu corporis.

Ad quartum principale, negatur consequentia. Unde responsio quam recitat arguens, bona est. Et est Aristotelis, 6. *Physicorum*, particula 86, ubi sic dicit : *Hoc autem declarato, dicendum est quod impossibile est indivisibile moveri, nisi per accidens; verbi gratia, cum corpus aut magnitudo movetur per illud in quo est, ut illud quod est in navi per cursum navis, aut sicut pars movetur per motum totius. Et dico indivisibile, illud quod non dividitur in quantitate. Secundum vero hunc modum, possibile est ut impartibile moveatur, scilicet secundum quem moventur sedentes in navi, cum navis currit; per se autem impossibile est.* — Hæc Aristoteles. — Ubi Commentator, comm. 86, sic ait : « Vult Aristoteles declarare quod indivisibile non movetur nisi per accidens. »

Tunc ad improbationem hujus responsionis, dicitur quod non est simile de moto per accidens. Quia indivisibile, dum movetur per accidens, non transit sibi æquale in aliqua parte magnitudinis : quia nihil est ibi actu, quod sit æquale puncto; et ex hoc sequitur quod nullo modo mensurat magnitudinem supra quam movetur, nec aliquam ejus partem, cum non sit in loco in actu, nec in potentia, nisi per accidens. Si autem per se moveretur, haberet locum in actu æqualem sibi. Unde Commentator, ibidem, comm. 89, sic ait, formando secundam demonstrationem Aristotelis ad dictum propositum : « Quod autem si indivisibile movetur per æquale, linea erit composita ex punctis, manifestum est; quoniam motum tunc pertransit spatium, quando mensurat illud per se. Si ergo indivisibile mensurat lineam quam pertransit, ergo mensurat illam per puncta contigua, quæ sunt partes illius. Et quod est tale, videtur componi ex punctis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod mobile tunc mensurat spatium, quando movetur per se, quia tunc scilicet correspondet sibi aliqua pars spatii, sicut locus ejus; non autem quando movetur per accidens, sic quod repugnat sibi, tam in actu quam in potentia, per se moveri, vel esse in loco sibi æquali. Hujusmodi autem est punctus, et linea, et hujusmodi. Unde Commentator, 4. *Physicorum*, comm. 9, tractans illud argumentum Aristotelis de loco puncti; Aristoteles enim arguit quod si corpus habet locum, similiter linea et superficies et punctum videntur habere locum, quia omnia transmutantur localiter; tunc dicit Commentator : « Deceptio est in hoc sermone famoso; quia accipit illud quod est per se, loco ejus quod est per accidens. Translatio enim superficierum, et universaliter ultimorum, et universaliter successio eorum, semper ubique est per accidens; quod non est ita in corporibus. Et ideo non sequitur, si corpus debet habere locum per suam translationem, quod etiam superficies habeat, nisi in primo aspectu, et secundum famam. » — Hæc ille. — Item, comm. 32 : « Id quod movetur per accidens, est duobus modis. Unus est, ut motus attribuatur parti, propter hoc quod attribuitur toti; et illud motum per accidens, potest moveri essentialiter, quando pars dividitur a toto, et fit totum per se. Secundus vero modus est, ut motus attribuatur accidenti rei motæ, ut cum attribuitur albedini et nigredini; et tale motum per accidens, impossibile est ut moveatur in aliqua hora per se, cum accidentia, et universaliter omnia quæ sunt in subjecto, separari non possint. Et ista est dispositio omnium formarum quæ sunt in subjecto : quoniam ista non dicuntur mutare locum et moveri, nisi quia illud in quo sunt mutat locum per se et transfertur; sicut pars transfertur per translationem totius, et albedo per translationem corporis. » — Hæc ille. — Idem ponit, lib. 6, comm. 86, dicens : « Motus partium per motum totius, non est per accidens pure, nec per se principaliter. Partes enim non moventur per se, quia moventur in moto; in quo conveniunt cum accidentibus et formis, quæ non

(α) *quæstio*. — Om. Pr.

sunt innata moveri per se; accidentia enim et formæ moventur per accidens, ad motum subjecti; et partes sunt tales. » Et postea subdit, ad propositum : « Manifestum est quod motus puncti per motum corporis est hujusmodi, motus autem (α) indivisibilis per se et primo est impossibilis. » — Hæc Commentator.

Ex quo patet secundam replicam non valere. Quia aliter movetur pars per accidens quam punctus; et ideo non oportet quod, si pars mota per accidens, mensurat spatium, quod similiter ita sit de puncto moto per accidens. Quia, ut dictum est, pars in toto movetur per accidens actu, sed movetur per se in potentia; punctum autem, nec actu, nec potentia, habet locum aut motum per se.

Ad quintum principale, negatur consequentia ibi facta. Dico enim quod mobile, per suum motum continuum, non acquirit per se puncta, nec lineas, nec superficies, nisi forte superficiem locantis; nec solum non per motum, sed nec per mutata esse; quia per motum localem non acquiritur per se nisi locus, aut pars loci, aut forte ipsum Ubi; linea vero aut punctus, non sunt hujusmodi.

Ad sextum dicitur quod Aristoteles ibidem loquitur contra ponentes polos esse quædam puncta indivisibilia de genere substantiæ. Unde Aristoteles ostendit puncta, lineas, et superficies, non esse substantias, sed accidentia, in 13. et 14. *Metaphysicæ*, secundum commentationem domini Alberti. Et hoc ostendit ipse modus loquendi Aristotelis. Non enim dicit quod punctum nullam habeat essentiam, sed substantiam. Et ideo arguens false glossat Philosophum.

Ad septimum dico quod Augustinus non negat hujusmodi indivisibilia esse extra animam; sed negat hujusmodi indivisibilia esse aliqua subsistentia extra animam, separata a corporibus; quod ejus stilus indicat. Vel intendebat hujusmodi indivisibilia non esse partes corporum; vel quod hujusmodi non sunt sensibilia, sed intelligibilia.

Et per prædicta patet responsio ad quædam argumenta Durandi, quibus intendit probare non esse aliquod indivisibile positivum. Unde, 2. *Sententiarum*, dist. 2 (q. 4), sic dicit : « Videtur enim prima facie, quod punctus et linea non sint idem præcise; nullus enim dicit hanc esse veram, Punctus est linea, vel, Linea est punctus. — Nec potest dici quod punctus sit aliquid intrinsece pertinens ad essentiam lineæ. Quia illud quod non est linea tota, sed aliquid ejus, oportet quod sit pars; et cum (β) non sit nisi duplex pars pertinens ad essentiam rei, scilicet quantitativa et essentialis, si punctus sit pars lineæ, aut erit pars quantitativa, et sic ex punctis componetur linea, quod negat Philosophus, 6. *Physicorum;* et iterum, punctus non erit quid indivisibile, sed potius quantum, quia quantum non componitur nisi ex (α) quantis. — Nec potest dici quod sit pars essentialis. Quia tales partes sunt solum materia et forma; linea autem non est ex talibus composita, cum sit accidens et forma simplex; quare, etc. Et iterum, si esset pars essentialis, esset forma lineæ, cum dicatur terminare et finire lineam. Hoc autem esse non potest; quia unius rei una est forma; unius autem lineæ dicuntur esse duo puncta; igitur, etc. — Ob hoc putant quidam punctum esse quoddam positivum et indivisibile, realiter terminans lineam, quamvis non sit de essentia lineæ. Istud autem non potest esse verum : quia, præter terminum extrinsecum, oportet ponere lineam esse finitam; quia lineæ quæ de se esset infinita, terminus extrinsecus non poneret finitatem. Item, excluso puncto, si sit terminus extrinsecus, adhuc linea remanet in se tanta quanta prius erat, et non major nec minor. Quid igitur facit ad finitatem lineæ punctus, si sit (β) terminus extrinsecus? Non apparet; immo, omnino latet quare oporteat ponere ad finitatem lineæ talem terminum. Fatuum enim esset imaginari quod nisi essent puncta terminantia lineam, linea ex utraque parte flueret in infinitum. Omne enim quod finitur, finitur seipso, vel aliquo sibi intrinseco. Unde Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 74), contra illos qui probant infinitum esse in entibus, pro eo quod omne finitum, ut dicebant, finitur ad aliud, et illud ad aliud, et sic semper, etc., dicit quod aliud est finiri, et aliud est tangi : quod enim tangitur, ab alio tangitur; quod autem finitur, non finitur alio, sed seipso. Nullo modo igitur credendum est quod punctus sit aliqua natura positiva indivisibilis terminans lineam. Sed linea terminatur seipsa, in quantum tantum extenditur, et non plus; ita quod terminatio lineæ includit privationem ulterioris continuationis. Et quia privatio continui et divisibilis (γ) videtur habere rationem indivisibilis, immo ideo (δ) imaginamur punctum esse quoddam indivisibile, cum tamen nihil sit indivisibile positivum sic intrinsecum lineæ, nec ei adjunctum. Iterum : Sicut punctus dicitur terminus lineæ, ita linea dicitur terminus superficiei, et superficies terminus corporis; et tunc in corpore rotundo esset imaginanda superficies indivisibilis quoad profunditatem, differens realiter a corpore, et involvens ipsum tanquam terminus extrinsecus; quod est absurdum. Tenendum est igitur quod linea non se habet ad punctum sicut divisibile ad indivisibile positivum, sed sicut ad privationem ulterioris continuationis; et sic dicitur actu terminari per puncta, in quantum privatur ulteriori extensione. » — Hæc Durandus.

(α) *autem*. — Om. Pr.
(β) *cum*. — *tamen* Pr.

(α) *nisi ex*. — *ex non* Pr.
(β) *sit*. — Om. Pr.
(γ) *et divisibilis*. — *est indivisibilis* Pr.
(δ) *ideo*. — Om. Pr.

Et patet, si bene considerentur prædicta, quod parum faciunt contra nos. Nos enim non ponimus quod linea et punctus sint idem realiter. Secundo, non dicimus quod punctus sit pars integralis ipsius lineæ. Tertio, dicimus quod est (α) pars formalis, accipiendo partem formalem pro omni parte diffinitionis, et pro omni principio diffinitivo alterius. Quarto, dicimus quod punctus non est terminus extrinsecus lineæ, extra essentiam ejus totaliter exsistens; immo est terminus intrinsecus, sine quo impossibile est lineam rectam esse actu formaliter terminatam intrinsece. Unde arguitur contra Durandum, quod implicet in dictis suis contradictionem : quia ex una parte dicit quod linea terminatur intrinsece seipsa, et non per aliud ab ipsa; et ad hoc adducit dictum Philosophi, 3. *Physicorum;* et ex alia parte dicit quod linea dicitur terminata per quamdam negationem vel privationem; unde ex hoc sequitur quod linea seipsa formaliter terminatur, et quod non se ipsa formaliter terminatur; item, quod terminus lineæ est linea, et quod terminus lineæ non est linea, sed negatio quædam. Item : Si finis vel terminus lineæ non est quid positivum, sed privatio ulterioris continuationis, sequitur quod omnis linea circularis, est formaliter infinita et interminata. Probatur consequentia : quia nulla pars talis lineæ habet talem privationem; igitur nulla habet terminum, neque finem.

Quod autem dicit arguens, quod punctum non potest esse pars essentialis, etc.; — dicitur quod æquivocat de parte essentiali et de forma. Non enim ponimus quod punctus sit forma lineæ sicut forma quæ est altera pars essentiæ rei, nec sicut accidens informans subjectum, sed sicut aliquid constitutivum essentiæ ejus, et completivum rationis ejus; nec isto modo repugnat formas simplices esse compositas. De hoc dictum fuit satis prius, quantum ad propositum pertinet. Ulterius, dicitur quod inepte Aristotelem allegat : quia non fuit mens Aristotelis, quod corpus finiatur seipso, et non aliquo positivo alio a se, puta superficie; sed mens ejus est quod corpus non dicitur finitum ex contactu superficiei (β) alterius corporis, sed per propriam superficiem. Quod patet per Commentatorem, 3. *Physicorum*, comm. 74, exponentem dicta Aristotelis quæ arguens adducit; ubi sic dicit : « Contactus est aliud a finitate. Contactus enim dicitur in respectu alterius; finitas autem rei dicitur in repectu suiipsius. Unde dicitur quod corpus finitum, est illud quod continetur ab uno termino aut terminis qui sunt superficies suæ, non superficies corporum extraneorum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod corpus dicitur finitum, quia continetur propria superficie, et non quia seipso formaliter finitur, aut propter qualemcumque negationem, sicut arguit.

(α) *est.* — *ejus* Pr.
(β) *superficiei.* — *superficie vel* Pr.

Item, cum dicit quod fatuum est imaginari quod remotio punctorum extenderet lineam in infinitum, vel per totum mundum, etc.; — dicitur, ut prius, ad argumenta Gregorii, quod sola remotio punctorum non faceret hoc, immo faceret oppositum; quia ablatio punctorum tolleret lineam rectam, ita quod non esset finita nec infinita. Sed dicitur quod, si linea recta esset actu, et non haberet punctum actu, causa talis privationis, et non illa privatio, faceret illam actu infinitam (α) : quia talis privatio non inesset lineæ, nisi quia una pars lineæ continuaretur alteri lineæ, et secunda linea tertiæ lineæ, et sic sine fine; quia, eo facto quo linea privatur tali continuatione, resultat punctus in linea recta; ideo quæcumque causa privaret lineam puncto, redderet eam infinitam; sicut quæcumque causa privaret materiam forma, redderet eam infinitam entitative. Unde, 3. *Physicorum*, comm. 67, dicit Commentator, quod sicut materia sine forma est infinita, ita et dimensio carens termino; et quod sicut forma distinguitur a materia, ita terminus dimensionis ab illa.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco contra eamdem secundam conclusionem inducuntur, dicendum videretur, prima facie, quod Ubi, secundum mentem sancti Thomæ, in sua ratione dicit duo : unum, scilicet materiale, et istud est locus, scilicet superficies corporis continentis; aliud dicit quid formale, et in obliquo, scilicet relationem, habitudinem, aut comparationem locati ad locum, eo quod continetur a loco. Et quod hæc sit mens sancti Thomæ, videtur, quia ipse, in 11. *Metaphysicæ* (lect. 9), dicit : « Sciendum quod prædicamenta diversificantur secundum diversos modos prædicandi. Unde, licet idem sint quæ diversimode de diversis prædicantur, ad diversa prædicamenta pertinent. Locus enim, secundum quod prædicatur de locante, ad genus quantitatis pertinet; secundum autem quod prædicatur denominative de locato, constituit prædicamentum Ubi. » — Hæc ille. — Ex quo patet primum, scilicet quod de ratione Ubi sit locus ipse quasi materiale, et quod denominatio locati a loco sit de ratione formali (β) Ubi. Illam autem denominationem intelligit esse quamdam habitudinem locati ad locum.

Sed plenius consideranti apparet quod illa non fuerit mens ejus, immo quod nec Ubi, nec Quando, nec Situs, nec Habitus sint quid absolutum præcise, nec absolutum simul cum respectu vel sub respectu; sed potius dicant quosdam puros respectus, seu habitudines, seu comparationes rerum absolutarum ad locum, vel tempus, vel ad res exte-

(α) *infinitam.* — *finitam* Pr.
(β) *formali.* — Om. Pr.

rius adjacentes vel applicatas. Quod mihi apparet pro nunc. Nam, in 3. *Physicorum*, tractatu *de Motu* (lect. 5), dicit quod triplex est modus prædicandi. Primus est quando de aliquo prædicatur id quod pertinet ad ejus essentiam; et secundum hoc accipitur prædicamentum substantiæ. Secundus est quando aliquid prædicatur de aliquo, et non de ejus substantia, tamen inhæret ei. Et si sequitur formam, constituit prædicamentum qualitatis; si sequitur materiam, constituit prædicamentum quantitatis; si dicit respectum ad alterum, constituit prædicamentum relationis. Tertius modus prædicandi est quando aliquid extrinsecum prædicatur de subjecto per modum cujusdam denominationis in concreto, non in abstracto. Et si illud extrinsecum solum denominet homines, sic est prædicamentum Habitus, in quo denominatur homo ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem causæ nec mensuræ. Si autem illud extrinsecum conveniat omnibus rebus naturalibus, non solum homini, tunc, aut illud extrinsecum habet rationem causæ, vel mensuræ. Si causæ, tunc denominatio a causa agente constituit prædicamentum passionis; si econtra a causato et patiente (α), constituit prædicamentum actionis. Si habet rationem mensuræ extrinsecæ, tunc, vel illa est locus, aut est tempus. Secundum igitur quod aliquid denominatur a loco, sumitur prædicamentum Ubi, et prædicamentum Situs, quod addit ad Ubi ordinem partium in loco. Secundum autem quod aliquid denominatur a tempore, est prædicamentum Quando. Et ista est probabilior via, et magis conformis auctori *sex principiorum* et domino Alberto, qui dicunt quod Ubi non est locus, nec Quando est tempus; sed Ubi est quid derelictum a loco in re locata, et Quando est quædam intentio (β) derelicta ab ipso tempore in re temporali. Et hoc videtur sentire sanctus Thomas in sua Metaphysica. Unde, 5. *Metaphysicæ* (lect. 17), sic dicit : « Alia, inquit, genera, præter substantiam, quantitatem, qualitatem, actionem et passionem, magis sequuntur relationem, quam possint causare relationem. Nam Quando consistit in aliqua relatione rei ad tempus, Ubi vero in relatione rei ad locum, Positio vero importat ordinem partium in loco, Habitus vero relationem habentis ad habitum. » — Hæc ille. Ex quo patet quod Ubi est respectus, vel relatio, vel comparatio aut habitudo rei locatæ ad suum locum; Quando vero est habitudo rei temporalis ad tempus, etc.; Positio vero, vel Situs, est ordo partium in loco; Habitus vero dicit habitudinem ad quædam extrinsecus hujusmodi adjacentia, sicut sunt arma, ornamenta, tegumenta. Tunc,

Ad primum argumentum principale, negatur antecedens, scilicet quod locus sit Ubi, et multo plus quod sit Situs vel Positio. — Et *ad primam probationem* illius antecedentis, dicitur quod illud est locus, per quod primo, et non per aliquid prius, res habet determinatum Ubi in universo, et determinatum locum. Hujusmodi autem est superficies continentis, et non Ubi, nec Situs. Ista enim sequuntur ad superficiem continentis; nec sine illa esse possunt, nisi ponerentur dimensiones separatæ; et, adhuc illis positis, nec Ubi nec Situs esset locus, sed una pars illius spatii separati. Unde patet quod falsum assumit arguens, in ista prima probatione; quia, circumscripta superficie continentis, non remanet proprie Ubi nec Positio. Sed conceditur quod, variata superficie continentis, dum tamen superficies adveniens habeat similem ordinem ad primum continens, dicitur idem locus. Unde sanctus Thomas, 4. *Physicorum* (lect. 6) : « Isto modo, inquit, debemus accipere quomodo extremitas, puta superficies corporum mobilium naturalium, sit locus per respectum ad totum corpus sphæricum cœli, quod habet fixionem et immobilitatem propter immobilitatem centri et polorum. Sic igitur, licet hæc pars aeris quæ continere debet, vel hæc pars aquæ (α) effluat vel moveatur, in quantum est hæc aqua; illud tamen, secundum quod habet rationem loci, semper manet, scilicet situs et ordo ad totum corpus sphæricum cœli; sicut etiam ignis dicitur semper idem manere quantum ad formam, licet secundum materiam varietur, consumptis et additis quibusdam lignis. Et per hoc cessat objectio quæ posset fieri contra hoc quod ponimus, locum esse terminum continentis; quia, cum continens sit mobile, et terminus continentis erit (β) mobilis, et sic aliquod quietum exsistens habebit diversa loca. Sed hoc non sequitur; quia terminus continentis non erat locus, in quantum hæc superficies hujus corporis mobilis, sed secundum ordinem vel situm quem habet in toto immobili. Ex quo patet quod tota ratio loci, in omnibus locantibus vel continentibus, est ex primo continente et locante, scilicet cœlo. » — Hæc ille.

Ad secundam probationem dicitur quod, circumscripta omni superficie continentis, terra posita juxta interstitium lunæ non moveretur ad centrum, si ibi nulla superficies terram circumdaret. Sicut enim dicit sanctus Thomas, ibidem (lect. 8) : « Proximitas naturæ quæ est inter corpus continens et corpus contentum, est causa quare corpus naturaliter movetur ad suum locum; quia oportet quod gradus naturalium locorum respondeat gradui naturarum. Ordo enim situs, in partibus universi, attenditur secundum ordinem naturæ. Nam corpus cœleste, quod est

(α) *a causato et patiente.* — *a causa efficiente* Pr.
(β) *intentio.* — *institutio* Pr.

(α) *licet hæc pars aeris quæ continere debet vel hæc pars aquæ.* — *hæc pars aeris vel aquæ quæ continere debet ut hæc pars aeris vel aquæ* Pr.
(β) *quia, cum continens sit mobile, et terminus continentis erit.* — *et* Pr.

supremum, est nobilissimum; post quod inter alia corpora est ignis, secundum nobilitatem naturæ; et sic deinceps usque ad terram. Unde manifestum est quod corpus inferius, quod se habet consequenter secundum situm ad corpus superius, est proximum sibi in ordine naturæ. Et hujusmodi duo corpora se consequentia naturali ordine situs et naturarum, continuantur ad invicem, et fiunt unum, ad quod aptitudinem habent propter propinquitatem naturæ. Sed hæc ratio non potest assignari, si ponatur locum esse spatium; quia in dimensionibus spatii separatis, nullus ordo naturæ potest considerari. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod causa quare grave tendit ad medium, est quia appetit contineri a tali corpore vel tali, scilicet aere vel aqua, quod circumdat medium, et est corpori gravi proximum secundum naturam, et ejus conservativum; unde, si ibi nullum esset continens, non tenderet ad medium mundi naturaliter.

Ad tertiam probationem dicitur quod bene arguit, quod superficies, in quantum hujusmodi, non habet differentias quæ competunt loco. Sed cum hoc stat quod superficies, in quantum induit rationem loci, scilicet in quantum est superficies continentis, et habens talem ordinem ad primum continens, et sic situata infra universum corporale, situ quidem qui est ordo partium in toto, vel unius vel particularis corporis respectu alterius, et ad primum corpus omnia continens, quod est quoddam (α) totum ad alia corpora, non autem situ qui est ordo partium in loco, qui constituit speciale prædicamentum, ipsa, inquam, superficies sic situata, habet rationem loci, et ei primo competunt differentiæ illæ quæ sunt, ante, retro, superius, inferius, etc. Posterius autem et secundario conveniunt ipsi Ubi, sicut differentiæ causarum derivantur ad effectus. Ad prædicamentum vero Situs vel Positionis, dictæ differentiæ nullo modo per se pertinent.

Ad quartam probationem dicitur quod locari non est situari, immo est prius naturaliter quam situari, sicut locus prius toti convenit quam partibus. Et hoc patet ex prædictis. Unde prior est locus quam Ubi, et prior est Ubi quam Situs.

Ad quintam dicitur quod corpus gloriosum, in cœlo potissime, licet non dividat cœlum, nec faciat in eo foramen, aut quamcumque novam circumscriptionem, aut figuram vel superficiem circa se, in actu et sensibiliter, æquatur tamen ejus superficies alicui superficiei quæ est in cœlo in potentia; et illa dicitur locus ejus in potentia; nec est inconveniens, si non sit ita in loco actu sicut corpora inferiora. Tamen, quidquid sit de hoc, quia forte cœlum configuratur (β) corpori glorificato, tamen, dato quod corpus gloriosum non ibi circumdaretur aliqua superficie sibi æquali, circumdatur tamen superficie totali convexa totius cœli.

Ad sextam dicitur quod cœlum alio modo est in loco (α) quam cætera corpora. Unde sanctus Thomas, ubi supra (lect. 7), dicit sic : « Locus, licet non sit de necessitate corporis, est tamen de necessitate corporis moti secundum locum. Sic igitur alicui corpori moto secundum locum, necesse est assignare locum, secundum quod in illo motu consideratur successio diversorum corporum in eodem loco. In his igitur quæ moventur motu recto, manifestum est quod duo corpora succedunt sibi in eodem loco secundum totum : quia totum unum corpus dimittit totum unum locum, et in ipsum totum simul intrat aliud corpus; unde necesse est quod corpus quod movetur motu recto, sit in loco secundum se totum. In motu autem circulari, licet totum fiat in diversis locis ratione, non tamen mutat totum locum subjecto; semper enim remanet idem locus subjecto, sed diversificatur ratione tantum, ut in 6. *Physicorum* dicitur; sed partes mutant locum, non solum ratione, sed subjecto. Attenditur igitur in motu circulari successio in eodem loco, non totalium corporum, sed partium ejusdem corporis. Non igitur corpori quod movetur localiter circulariter, debetur ex necessitate locus secundum totum, sed secundum partes. — Sed contra hoc videtur esse, quod partes continui corporis non sunt in loco, neque moventur; sed totum movetur, et totum est in loco. Manifestum est autem quod ultima sphæra est corpus continuum. Partes igitur ejus nec sunt in loco, nec moventur secundum locum; et sic non videtur verum quod ultimæ sphæræ debeatur locus ratione partium. — Sed ad hoc dicendum quod partes totius continui, licet non sint in loco in actu, sunt tamen in loco in potentia, secundum quod continuum est divisibile; pars enim, si sit divisa, erit in loco in actu; unde per hunc modum partes continui moventur in loco. Et hoc maxime apparet in continuis humidis, quæ sunt facilis divisionis; sicut aqua, cujus partes inveniuntur moveri infra totam aquam. Sic igitur, quia aliquid dicitur de toto ratione partium, in quantum partes ultimæ sphæræ sunt in loco in potentia, ultima sphæra est in loco per accidens, ratione partium; et sic esse in loco, sufficit ad motum circularem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod omne quod est in loco, proprie loquendo, continetur ab aliqua superficie. Nam, si sit per se in loco in actu, oportet quod sit in actu infra aliquam superficiem; si autem sit in loco per se in potentia, requiritur quod in potentia ambiatur aliqua superficie. Quod autem est in loco solum ratione partium, non oportet quod ambiatur aliqua superficie; sed sufficit quod pars ejus ambiatur illo modo actu vel potentia, præcipue in motu circulari.

(α) *quoddam.* — *quod* Pr.
(β) *configuratur.* — *consignatur* Pr.

(α) *loco.* — *cœlo* Pr.

Ad secundum principale dicitur quod conservare non convenit loco, quantum ad illud quod est ibi mathematicum et de genere quantitatis, scilicet superficiem; sed quantum ad id quod est ibi physicum, in quantum scilicet est superficies corporis physici, quodammodo unigenei cum locato, modo superius exposito, et quantum ad qualitates influxas corpori locanti a primo continente. Et ideo dico quod qualitas non est de ratione loci simpliciter, sed de ratione loci physici et naturalis; et ita dicitur conservare, quia illud cujus dicitur superficies, conservat; sicut superficies aeris dicitur conservare terram, vel superficies aquæ, quia scilicet talia conveniunt aeri vel aquæ, in quibus est talis superficies quam dicimus locum terræ vel aquæ; ita quod verius diceretur quod locans naturale conservat locatum, quam quod locus naturalis conservet locatum. Locus autem innaturalis non conservat locatum per se, nec per accidens, immo destruit. Et mirum est de isto arguente, qui vult quod locus conservet locatum, et tamen ponit locum esse quamdam habitudinem vel comparationem, quam constat nullam posse habere per se nec per accidens activitatem conservativam, cum non sit quid absolutum.

Ad tertium principale dicitur quod locus, licet sit accidens reale et absolutum, non tamen oportet quod habeat propriissimam unitatem realem secundum numerum; sed ad unitatem ejus sufficit unitas locati, et ordinis cujusdam ad continendum unum locatum; sicut in exemplo argumenti, de locato (α) cujus una pars est in aqua, alia in terra, alia in aere. Requiritur etiam unitas ordinis ad primum continens, ut supra dictum est. Tamen istud argumentum æque militat contra arguentem et contra quamcumque positionem, sive locus sit superficies, sive habitudo, sive comparatio quædam inter continens et contentum; quia, si continentia sunt diversa, oportebit esse diversas comparationes, et non unam tantum.

Ad quartum dicitur quod superficies non est absolute locus, sed cum habitudine ad primum continens, et nisi ipsa sit continens; non enim quælibet superficies est locus, sed superficies continens locatum. — Tunc *ad primam* hujus improbationem, dicitur quod locus, quantum ad suum materiale, est de genere quantitatis, sed non quoad suum formale. — *Ad secundam* dicitur quod locus mensurat quoad suum materiale, scilicet superficiem quæ adæquatur locato vel superficiei ejus; non autem mensurat quoad suum formale. — *Ad tertiam* dicitur quod locari non dicit aliud quam circumscriptionem et continentiam locati a loco; quod non est proprie nec vere passio, sed relatio, vel comparatio significata per modum passionis. Et similiter, locare idem est quod continere vel circumscribere locatum; quod non est semper et proprie actio, sed quædam comparatio, vel habitudo, aut relatio per modum actionis significata. Circumscribi enim locatum a loco, et econtra, non est aliud quam unum illorum configurari (α) alteri : sicut patet cum aqua locatur a dolio, quia aqua configuratur dolio; et similiter cum dolium ponitur in aqua. Unde quandoque locus dat figuram locato, quandoque vero econtra. Et in hoc unum mensurat aliud. Et ideo non est inconveniens si locus dicit habitudinem in obliquo, non solum unam, immo plures, scilicet habitudinem mensuræ, in quantum æquatur locato, habitudinem continentis ad contentum, in quantum circumdat, habitudinem activi ad passivum, in quantum conservat; cum aliquæ harum habitudinum conveniunt ei in (β) primo modo dicendi per se, quasi differentiæ constitutivæ, quædam in secundo modo per se, sicut passiones loci.

Ad quintum principale dicitur quod, secundum sanctum Thomam, ubi supra (3. *Physicorum*, lect. 5), Situs qui est prædicamentum, importat ordinem partium in loco; sed situs qui est differentia quantitatis, importat ordinem partium in toto. Unde nec ille, nec iste dicit proprie speciem quantitatis, sed quamdam differentiam, forte extrinsecam, circumloquentem differentiam essentialem specierum quantitatis. Sed, quidquid sit de hoc, dico quod argumentum solum probat quod situs non sit linea, nec superficies, nec corpus; quod concedimus. Quod autem sit species quantitatis, negatur. Et similiter negatur quod sit locus, licet situs qui est ordo partium in toto, sit de ratione loci, ut supradictum est, Situs vero qui est prædicamentum, importans ordinem partium in loco et in toto simul, sit quid sequens ad locum. Unde, sicut dicit sanctus Thomas, in quodam tractatu *de Relatione*, qui incipit: *De prædicamento relationis*, etc. : « Genus relativorum continet relativa fundata super res quinque generum absolutas suo modo. Alia vero quatuor genera, super relationes sunt fundata; et ideo quodammodo minus sunt entia quam relativa, quia magis remota sunt ab esse absoluto. Cum igitur temporalia sint in tempore, et locatum sit in eo quod localiter continet sensibili circumscriptione, utrobique esse in respectu quidem est relatio, per quam hoc continet, illud vero continetur. Super hanc autem relationem, per adjacentiam temporis ad temporalia, relinquitur Quando in re temporali. Unde videtur quod Quando super hanc relationem fundetur. Et hoc testatur sua diffinitio, quæ est quod Quando est id quod (γ) ex adjacentia temporis derelinquitur. Hæc enim adjacentia temporis non est nisi aliquid temporale, quod in tempore est. Super

(α) *locato*. — *baculo* Pr.

(α) *configurari*. — *consignari* Pr.
(β) *in*. — Om. Pr.
(γ) *id quod*. — Om. Pr.

illam autem relationem continentiæ, per adjacentiam loci ad corporalia, causatur similiter Ubi et Positio, hoc (α) est, penes continere et contineri. Penes enim adjacentiam loci ad corpus totale, secundum quod illud continet et illud continetur, causatur in corpore contento Ubi. Unde Ubi radicatur super continentiam passivam, testante sua diffinitione, quæ est quod Ubi est circumscriptio corporis ex loci circumscriptione procedens. Penes autem adjacentiam loci ad corporis partes, et ordinationem partium ad invicem, et respectu locali, causatur Positio, secundum diffinitionem, quæ est quod Positio est quædam situs partium et generationis ordinatio. Ex quo patet quod Positio radicatur super continentiam passivam partium. Penes autem corporis adjacentiam ad illud quod continet ipsum, vel e converso, secundum quam contentum dicitur habere, et continens haberi, derelinquitur Habitus in habente et contento. Unde, secundum Commentatorem, 5. *Metaphysicæ* (comm. 28), Ubi et Habitus sic differunt, quod respectus ille quo continens dicitur habere contentum, facit Ubi, prout dicitur scyphus habere aquam, et civitas homines, et omnino locus locatum; conversus autem respectus, scilicet prout contentum dicitur habere continens, facit prædicamentum Habitus, ut animal habet cutem, homo vestem. Unde Habitus fundatur super relationem continentiæ activæ, sicut Ubi super relationem continentiæ passivæ. Istud testatur diffinitio Habitus, sed obscure, quæ talis est, quod Habitus est adjacentia corporis et eorum quæ circa corpus sunt, ad ipsum corpus, procedens ex eo quod a corpore habentur. Melius forte diceretur quod Habitus est adjacentia eorum quæ circa corpus sunt, ex eo quod a corpore habentur. Ex his patet quomodo hæc quatuor genera super relationes fundantur, cum ipsa quædam relationes sint; et qualiter et quomodo oriuntur ex adjacentia temporis et loci ad corpus quod est in tempore et loco. » — Hæc ille. — Ex quibus melius intelliguntur prædicta.

Ad sextum (β) dicitur quod immobilitas loci, optime vel saltem sufficienter ostenditur modo prædicto. — Et ad *primam* (γ) *improbationem*, dicitur quod, dum aer fluit circa turrem quiescentem, ordo superficierum quæ successive turrem ambiunt, alius est secundum numerum; nam, variato subjecto, variatur accidens. Sed hoc non præjudicat unitati loci. Sicut enim Sequana dicitur continue manere idem fluvius, propter eumdem ordinem secundum speciem ad unicum fontem, alveum, et hujusmodi, non quod aqua quæ est hodie (δ) sit illa quæ fuit heri, nec quod (α) ordo qui est hodie hujus aquæ ad fontem, sit ille ordo idem in numero, quem prior aqua habuit ad illum fontem, sed consimilis in specie, et ad eumdem terminum in numero; ita in proposito, ad unitatem loci sufficit quod idem ordo distantiæ secundum speciem sit in omnibus superficiebus aeris vel aquæ, succedentibus in ambiendo eamdem turrem, ad primum continens, et ad quamlibet ejus partem. Unitas enim specifica ordinis distantiæ ad primum continens, quod manet idem numero immobile, causat unitatem loci. — Credo tamen quod, licet ordo superficierum aeris successive locantium turrem ad primum continens, sit alius et alius, propter alietatem subjecti et fundamenti; tamen ordo primi continentis ad hujusmodi diversas superficies, manet idem numero, non solum specie. Nec obstat (β) quod ille ordo continue habet alium et alium terminum, scilicet aliam et aliam superficiem; quia, ut dictum fuit in præcedenti quæstione, ad unitatem relationis sufficit unitas subjecti et suæ causæ, licet termini sint diversi; sicut Socrates albus, eadem similitudine refertur ad omnes res albas, et non diversis.

Ad secundam dicitur quod, sive poli sint puncta, sive non, tamen primum continens est quid reale, manens idem numero, et habens eumdem ordinem ad loca, et ad quod habet ordinem omnis locus. Verumtamen non habeo pro inconvenienti, quod in polis sint in potentia aliqua puncta realia quiescentia in cœlo, licet per accidens mota, et non solum imaginata, immo vera; nam omnis orbis circulariter motus, habet centrum et polos immobiles.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod in illo dæmoniaco poterant esse multi dæmones, secundum diversas corporis ejus partes in quas operabantur, vel in quibus eum vexabant; nam angelus potest esse indifferenter in loco parvo vel magno, ut supra dictum est.

Ad secundum dicitur quod materia et forma non sunt in loco, nisi per accidens, propter compositum, quod est per se in loco. Secus est de angelis, qui, ut operans in operato, per se sunt in loco per contactum virtutis propriæ, qui non potest naturaliter multiplicari circa idem operatum, sicut naturaliter idem totum potest habere multas partes. Et ideo non est simile. Sicut enim dictum fuit, angelus est in loco ut in loco, per accidens, sed angelus est in loco ut in operato, per se; ideo non sequitur, si

(α) *hoc.* — *hæc* Pr.
(β) **Ad sextum.** — *Ad primum eorum quæ contra eamdem conclusionem tertio loco inducta sunt* Pr.
(γ) *primam.* — *hujus* Pr.
(δ) *non.* — Ad. Pr.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *obstat.* — *constat* Pr.

plura possunt esse in loco per accidens, quod plura possint esse in eodem operato per se.

Ad tertium respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 52, art. 3, ad 3um, dicens : « Dæmon et anima non comparantur ad corpus secundum eamdem habitudinem causæ, cum anima sit forma, non autem dæmon. Ideo ratio non sequitur. » — Hæc ille.

Ad quartum, negatur minor. — Et ad probationem primam, dictum est prius. — Ad secundam, dicitur quod illa evacuatio non valet. Quia, sicut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 52, art. 3 : « Angelus est in loco per modum continentis perfecti. » Et ideo, si duo angeli concurrant ad operandum circa idem corpus, quilibet tamquam insufficiens motor, neuter proprie est in illo corpore vel loco, si eadem pars movetur ab utroque, sed solum secundum quid. Secus, si circa aliam partem operatur unus et alius; quod est verisimile, cum sint diversarum specierum, et diversis specie operationibus operentur.

Ad quintum dicitur quod non implicat contradictionem, duas quantitates æquales, esse simul infra eamdem superficiem, sicut implicat contradictionem, esse duas causas proximas et perfectas unius effectus in eodem genere causæ. Et ideo non est simile de duobus angelis, et de duobus corporibus, quoad simul essendum in eodem loco. Forte tamen, sicut utrumque est naturaliter impossibile, ita utrumque est per Dei potentiam simile, et æque possibile unum sicut alterum; nam conclusio sancti Thomæ intelligitur de potentia naturali angeli, et non de omnipotentia Dei.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra quartam conclusionem, dicitur quod sanctus Thomas loquitur de potentia naturali ipsius angeli, non autem de potentia Dei, cui est possibile omne (α) non implicans contradictionem. Aliter potest dici, quod implicat contradictionem, unum et idem corpus esse in diversis locis localiter, et secundum proprias dimensiones, licet idem corpus possit esse localiter et circumscriptive in uno loco, et sacramentaliter in alio loco, et non per proprias dimensiones; et hoc propter conversionem alicujus in ipsum, ut patet in exemplo posito de corpore Christi. Similiter implicat in proposito contradictionem, quod ab eadem potentia finita simul egrediantur plures operationes ut plures sunt, nisi sint aliquo modo unum; ac per hoc non est possibile quod simul operetur in plura ut plura sunt, licet operari possit in multa ut unum sunt, puta in totam unam civitatem; in quo casu, omnia illa in quæ operatur angelus, se habent ut unus locus ejus, vel potius ut unum operatum.

Et sciendum quod Godofridus, 9. *Quodlibeto*, q. 4, pro isto argumento et præcedenti contra tertiam conclusionem dicit tria. Primum est, quod impossibile est idem corpus esse in pluribus locis per se et localiter, id est, per proprias dimensiones; licet possit esse in uno loco per proprias dimensiones, et alibi per dimensiones alterius corporis in ipsum conversi; sicut patet de corpore Christi in sacramento. Secundum est, quod impossibile est duo corpora esse in eodem loco localiter, ita quod utrumque utatur quantitate sua occupando locum; sed sic possunt duo corpora, virtute divina, esse in eodem loco, quia alterum ponitur non uti sua dimensione occupando locum. In tali enim casu quo Deus facit duo corpora esse in eodem loco, tollit situm, vel partium in toto, vel partium in loco, per quem resistunt sibi corpora; vel facit miraculose talia non uti situ. Tertium est, quod, si angelus est in loco per se ut subjectum Ubi, non potest esse in pluribus locis simul. Si autem per accidens et per operationem est in loco : si potest simul operari in pluribus locis, potest simul esse in pluribus locis; et si non, non. Tamen quia est essentiæ finitæ, et per consequens (α) virtutis limitatæ, agit per applicationem virtutis ad determinatum locum. Ideo etiam ille qui ponit quod sit in loco per operationem, ponit quod non sit simul in pluribus locis; sed si aliqua substantia, manentibus suis dimensionibus, possit converti (β) in ipsum, poterit esse in pluribus locis per accidens. Utrum autem hoc sit possibile? Videtur quod non, quia ea quæ non communicant in aliquo reali, non possunt converti ad invicem; licet non sit asserendum, quia non est derogandum divinæ potentiæ. — Hæc Godofridus.

Ad secundum patet ex prædictis.

Ad tertium negetur antecedens. Nam angelus non ideo negatur posse esse simul in multis locis propter rationem ibidem assignatam, sed propter aliam.

Ad argumentum principale, in pede quæstionis factum, patet responsio per prædicta; quia incorporalia non sunt in loco, modo illo quo corporalia sunt in loco, sed aliter, ut prius dictum fuit.

(α) *omne*. — *esse* Pr.

(α) *et per consequens*. — Om. Pr.

(β) *converti*. — *communi uti* Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM ANGELUS TEMPORE MENSURETUR

Iterum, circa eamdem distinctionem, quæritur : Utrum angelus tempore mensuretur.

Et arguitur quod sic. Illud cujus esse non excedit tempus nec exceditur a tempore, mensuratur tempore. Sed angelus est hujusmodi. Quod patet. Nam, secundum Augustinum, cœlum empyreum, natura angelica, materia prima, et tempus sunt concreata et coæva.

In oppositum arguitur sic. Angelicum esse mensuratur ævo ; igitur non mensuratur tempore. Antecedens patet : quia angelus est substantia separata ; modo, secundum Auctorem *de Causis,* esse substantiæ separatæ mensuratur ævo vel æternitate. Consequentia tenet; quia ævum et tempus sunt distinctæ mensuræ.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur opinio sancti Doctoris per conclusiones. In secundo movebuntur adversariorum objectiones. In tertio respondebitur ad objectiones.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI DOCTORIS PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod omnes motus continui corporum inferiorum mensurantur uno et eodem tempore quod est passio motus primi (α).

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 10, art. 6, ubi sic dicit : « Quidam dicunt quod est unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum ; cum tempus sit numerus, secundum Philosophum (4. *Physicorum,* t. c. 106). Sed hoc non sufficit : quia tempus non est numerus abstractus, extra numeratum, sed ut in numerato exsistens; alioquin non esset continuum, quia decem ulnæ panni non habent continuitatem ex numero, sed ex numerato; numerus autem in numerato exsistens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis, ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis : et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur earum (β) principium ; sunt autem multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem (α) ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis, ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motus, cujus mensura est tempus. Sed neutra assignatio videtur sufficiens; quia ea quæ sunt solum unum principio vel subjecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 3, 4). Sic igitur tempus comparatur ad illum motum, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum, et ab eo recipit unitatem ; ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum, unde secundum eorum multiplicationem non multiplicatur. » — Hæc ille.

Item, 2. *Quodlibeto,* art. 5, sic ait : « Sicut dicit Augustinus, 12. *de Civitate Dei* (cap. 15) : tempora non fuissent nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret, cujus mutationis, cum aliud atque aliud, quæ simul esse non possunt, cedit atque succedit, sequitur tempus. Ex quo accipitur quod etiam dicit Aristoteles, 4. *Physicorum* (t. c. 100), quod oportet loqui de tempore secundum rationem motus; nam tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Omnes ergo motus qui possunt una mensura mensurari, habent unum tempus. Si qui vero motus sunt qui non possunt una mensura mensurari, necesse est quod eorum sit diversum tempus. Cum autem mensura sit homogenea mensurato, ut dicitur in 10. *Metaphysicæ* (t. c. 3), manifestum est quod omnia quæ sunt unius generis, possunt habere mensuram communem ; non autem quæ sunt diversorum generum. Omnes autem motus continui conveniunt in uno genere, in quantum sunt commensurabiles; et ideo possunt habere unam mensuram communem : mensurantur enim simplicissimo sui generis, scilicet motu velocissimo primi cœli. Unde omnium motuum continuorum potest esse unum tempus commune. Quod quidem tempus, licet videatur esse, secundum genus, de numero discretorum, quia est numerus; tamen, quia est numerus harum rerum continuatarum, scilicet (β) motuum, fit et ipsum continuum ; sicut decem ulnæ panni sunt aliquid continuum. » — Hæc ille.

Item, in tractatu *de Instantibus* (cap. 1), sic dicit : « Tempus est numerus motus, ut dicitur in 4. *Physicorum* (t. c. 106). Licet etiam nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem de aliquo motu facto circa corpus, adhuc ex sola cogitationum successione potest anima concipere prius et posterius in ipsa successione; et ita necessario in successione apprehendit anima duo, et tria, et plura, et iste

(α) primi. — prima Pr.
(β) earum. — horum Pr.

(α) *durationem.* — Om. Pr.
(β) *scilicet.* — Om. Pr.

numerus apprehensus in successione, est tempus. Sed hoc dubitationem habet. Cum enim tempus sequatur motum primi mobilis, ut ejus propria mensura, actio autem animæ primo mobili non subjaceat, cum non perficiatur organo corporali, sola enim corpora primo corpori et ejus motui subjacent, videtur (α) secundum actionem animæ tempus percipi non posse, nisi aliqua transmutatio circa corpus contingat. — Ad hujus igitur evidentiam, considerandum est quod est unus motus primus, qui est causa omnis motus secundi. Et ideo quæcumque transmutationes sunt circa corpora ista inferiora, fiunt ab illa prima transmutatione. In actionibus autem animæ, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animæ, est tamen ex (β) parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animæ est tempus et continuum, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 33). Et ideo anima in cogitationibus suis percipit successionem continuam, et apprehendit prius et posterius in ea. Et in hoc consistit ratio temporis; tempus enim est numerus prioris et posterioris in motu. Et ab unitate primi motus habet unitatem. Comparatur enim tempus ad illum motum, non solum ut mensura ad mensuratum, sed ut accidens ad subjectum. Impossibile est autem in uno subjecto esse plura accidentia ejusdem speciei, sicut in una parte superficiei non possunt esse duæ albedines. Motus autem primus est unus et uniformis. Unde tempus necessario est unum. Ad alias autem transmutationes comparatur tempus solum ut mensura. Unum autem potest esse mensura plurium, ut una virga est mensura multorum pannorum. Et inde est quod tempus non multiplicatur ad multiplicationem inferiorum transmutantium, sed manet unum ipsis multiplicatis. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari ratio pro conclusione. Nulla forma accidentalis naturaliter multiplicatur per diversa individua unius speciei, nisi per multiplicationem numeralem sui subjecti primi et per se. Sed tempus est quædam forma accidentalis, determinans sibi subjectum primum et per se non multiplicabile secundum numerum, scilicet motum primum, vel primi corporis mobilis. Igitur et ipsum tempus non (γ) est naturaliter multiplicabile, sed necessario est unum, et non plura. Quod autem omnes motus continui mensurentur illo motu, vel tempore consequente illum motum, arguitur sic. Omnia mensurabilia mensurantur primo et simplicissimo sui generis. Sed omnes motus continui sunt mensurabiles, et sunt quodammodo unius generis, et inter illos simplicissimus est motus cœli. Igitur omnes motus mensurantur per illum, et per mensuram ejus, quæ scilicet est tempus.

(α) *enim.* — Ad. Pr.
(β) *ex.* — *a* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.

Secunda conclusio est quod in toto (α) tempore continuo est idem nunc secundum essentiam, sed plura nunc vel multa instantia diversa secundum rationem.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, in prædicto tractatu *de Instantibus* (cap. 2 et 3), ubi sic dicit : « Sicut punctus se habet ad lineam, ita se habet nunc ad tempus. Geometræ autem imaginantur punctum, per motum sui, causare lineam. Quorum ratio est, quia linea non habet nisi unam dimensionem ; unde indivisibilis est secundum latum et profundum ; et ideo non est in linea unde excedat punctum in latum. Si igitur imaginemur punctum quiescere, non poterimus imaginari ipsum causare lineam. Si vero imaginemur ipsum moveri, licet in ipso nulla sit dimensio, nec aliqua divisibilitas per consequens, per naturam tamen sui motus relinquitur aliquid divisibile. Et quia punctus non habet causare lineam, nisi secundum quod linea caret latitudine et profunditate, non autem secundum quod habet latitudinem, ideo ex natura motus sui, quod relinquitur erit dimensionale tantum una dimensione ; et tale necessario est linea. Ille tamen punctus nihil foret de essentia lineæ per motum ejus constitutæ ; quia nihil unum et idem realiter, omnibus modis indivisibile, potest simul esse in diversis partibus ejusdem continui permanentis ; necessario tamen, si esset de essentia lineæ constitutæ per motum suum, foret de essentia cujuslibet partis suæ, quia qua ratione pertineret ad unam partem ejus, eadem ratione pertineret ad omnes, cum æqualiter ad omnes se habeat. Nec potest esse terminus ejus, vel continuatio aliqua, cum iste punctus sit unum quid realiter ; unde non possent esse plures puncti realiter. In linea tamen sunt plures puncti realiter ad invicem diversi, ut duo ejus termini, et similiter in ejus continuatione. Linea enim est quantitas positionem habens, et manens, nec cum puncto moto transiens. Punctus igitur mathematice imaginatus, qui motu suo causat lineam, necessario nihil lineæ est, sed unum secundum rem, divisum et diversum secundum rationem. Et hæc diversitas, quæ consistit in motu suo, realiter est linea ; non autem identitas sua secundum rem. In hac igitur linea sic constituta per diversitatem puncti, erunt puncta quædam in actu, ut duo ejus termini, qui cadunt in ejus diffinitione, et infinita alia in potentia, secundum quod ipsa (β) est divisibilis in infinitum potentialiter.

« Per quem modum de instanti temporis est agendum, nisi quod instans est de substantia temporis. Sciendum igitur quod mobile est causa motus non efficiens, sed materialis (γ) ; motus enim est in mobili ut in subjecto, ut dicitur, 3. *Physicorum*

(α) **quod in toto. — quanto** Pr.
(β) *ipsa.* — *ipse* Pr.
(γ) *materialis.* — *naturalis* Pr.

(t. c. 18 et seq.). Mensura autem mobilis est instans; quia instans sequitur id quod fertur, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 104). Quod quidam referunt ad instans ævi, dicentes ipsum esse idem re cum instanti temporis, differens tamen ratione, dicentes quod primum mobile, cujus mensura est instans, quia sua essentia est tota simul et non in aliqua successione, sicut et essentia instantis est tota simul, est unum et idem realiter in toto motu suo, sed divisum et diversum ratione. Et hæc diversitas sua est motus suus, cujus ipsum mobile secundum esse suum nihil est, sed est penitus extra genus ejus, cum sit substantia, motus vero accidens. Eodem modo instans, quod est mensura mobilis, sequens ipsum, est unum secundum rem, cum nihil depereat substantiæ ipsius mobilis, cujus ipsum instans est mensura inseparabilis; sed est divisum et diversum secundum rationem. Et hæc ejus diversitas est tempus (α) essentialiter, cujus ipsum instans, quod est mensura primi mobilis, nihil est, secundum eos. Et ideo aliud est in essentia instans quod est unum et idem in toto tempore, a quolibet instanti quod est in tempore velut continuatio vel terminus. Illud enim instans est mensura primi mobilis, secundum quod est permanens. Nullum autem istorum instantium est mensura alicujus, quia ipsum tempus, in quo reperiuntur prædicta instantia, est mensura omnium inferiorum, non solum secundum suos motus, sed etiam secundum sua esse, cum sint corruptibilia. Unde dicunt quod multos decipit equivocatio instantis. Non enim est aliquod instans quod mensuret aliquam rem inferius, quod idem sit in toto tempore motus ejus; cum nullum tempus sit accidens motus rei inferioris, sed motus primi mobilis tantum. Unde cum res inferior movetur, motus ejus est accidens; sed tempus, non accidens hujus motus, sed mensura tantum. Mensura enim semper est accidens primi mensurati tantum in illo genere; aliorum autem erit mensura tantum, non autem accidens. Et ideo non est in motu alicujus rei corruptibilis, ut in subjecto, sed in motu primi mobilis tantum.

« Potest tamen ratio de illo tempore aliquid proportionare cuilibet motui particulari, et assignare in eo principium et finem, per comparationem ad principium et terminum motus alicujus particularis; sicut facit in die, cum accipit ortum solis et occasum, tanquam principium et finem temporis. His autem addendum est quod Philosophus in 4. *Physicorum* (t. c. 104) docet. Ibi enim docet ipsum instans sequi rem motam, sicut tempus sequitur motum, per hoc quod nos devenimus in notitiam prioris et posterioris per ipsum mobile : quia cum illud invenimus in aliqua parte magnitudinis super quam movetur, statim dicimus motum per quem ad illam venit, præteriisse, et motum per quem inde ad aliam partem magnitudinis transiet, futurum esse; et sic per mobile alteratum apprehendimus numerum motus. Similiter est in tempore; quia illud quod distinguit partes temporis ab invicem, est nunc quod est principium unius temporis et finis alterius. Igitur, a permutata proportione, sicut se habet tempus ad motum, ita se habebit nunc temporis ad mobile. Sed videtur Philosophus velle nunc temporis sequi ipsum mobile, ita quod idem nunc sit mensura mobilis, et continuans partes temporis ad invicem. Idem etiam nunc dicit mensurare primo tempus ipsum, quia unumquodque mensuratur per id quod est notius in suo genere; unde nunc illud de genere temporis est. De eodem etiam nunc subjungit quod nihil temporis est nisi ipsum. Ex quibus manifeste sequitur quod instans quod sequitur mobile, est de substantia temporis; cujus oppositum dictum est prius.

« Ad hujus igitur difficultatis solutionem, considerandum est quod instans ævi non est accidens primi mobilis, sed mensura tantum, secundum id quod inalterabile est; sed secundum suam essentiam, est accidens primi æviterni. Et illud tantum sequitur, sicut accidens suum subjectum; aliud autem non. Unde manifestum est quod non est idem nunc æviterni, et nunc quod sequitur mobile; hoc enim nunc est mensura mobilis, secundum quod est idem in toto motu, et est accidens ejus. Unde Philosophus, inquirens naturam instantis, docet, in 4. *Physicorum* (t. c. 104), quod nihil temporis est nisi instans. Et ad hoc accipit rationem ex habitudine motus ad mobile, dicens quod sicut loci mutatio et ipsum mobile sunt simul, sic numerus mobilis simul est cum numero motus localis. Sed tempus est numerus loci mutationis. Igitur numerus ipsius mobilis simul est cum tempore. Hoc autem nihil aliud est quam nunc. Igitur nunc et tempus sunt simul. Addit autem quod nunc comparatur ad id quod fertur, non sicut numerus, sed sicut unitas, cum nunc sit indivisibile. Ex quibus verbis manifestum est aliam esse naturam instantis quod mensurat mobile secundum id quod est, et instantis quod mensurat mobile secundum id quod est idem in toto motu, ab hoc instanti quod est continuativum temporis. Perspicuum est enim, a parte motus et mobilis, quod mobile idem est in toto motu realiter, sed alterum et alterum ratione; sed hæc sua alteratio consistit in quibusdam indivisibilibus motus, quæ dicuntur momenta vel mutata esse, sine interpolatione; et hujusmodi continuant motum, quando quies in aliquo illorum non accidit. Mobile autem (α) nihil horum est, cum quodlibet illorum accidat sibi; simul tamen sunt hæc mutata (β) esse cum mobili,

(α) *tempus.* — *præsens* Pr.

(α) *vel.* — Ad. Pr.
(β) *mutata.* — *mota* Pr.

quia ejus sunt ut subjecti. Sicut autem a parte mobilis, ita etiam a parte instantis quod sequitur mobile, est accipere diversa et diversa esse. Et hæc ejus diversitas consistit in istis indivisibilibus temporis, et dicuntur mensurata esse. Et ista mensurata esse sine interpolatione, sunt instantia quæ continuant tempus. Et hæc nihil aliud sunt nisi diversa et diversa ratio istius instantis quod idem est in toto tempore realiter, sequens mobile, in quantum est idem re in toto motu. Huic autem adjungitur instans ævi, quod mensurat mobile secundum se; sicut aliud nunc est mensura ejus, in quantum essentia ejus est conjuncta motui. Unde, sicut bene arguitur quod nihil est motus nisi sit mobile, et tamen mobile non est aliquid de essentia ipsius motus, nisi forte sicut subjectum dicitur pertinere ad accidens suum, cum cadat in ejus diffinitione, sed hoc est, quia accidentia diffiniuntur per suppletiones subjectorum, quæ penitus sunt extra essentias eorum; ita bene arguitur quod nihil temporis est, nisi sit instans, nec tamen propter hoc sequitur illud instans aliquid temporis esse.

« Et ideo cum Philosophus subtilissime vellet ostendere nihil temporis esse nisi nunc, non directe conclusit hoc, quod tamen intendebat; sed conclusit directe nunc et tempus simul esse, sicut mobile et motus simul sunt. Et constat quod motum vel mutatum esse ipsius mobilis est continuatio ipsius motus, et non ipsum mobile; sed, sicut (α) mobile non separatur a moto esse nec a motu, sed semper sunt simul, ita etiam de ipso nunc, quod diversa esse sunt conjuncta essentiæ ejus; non dico diversa esse ejus, quia diversitas non attingit essentiam ævi vel æviterni, licet ei adjungatur, sed attingit nunc temporis. Unde hæc diversa esse conjuncta ei, erunt aliquid temporis, et non ipsum nunc, præter (β) quod tamen nihil est temporis. Ipsum vero instans quod in se alteratur, diversa et diversa ratione quoad sua esse, est aliquid temporis, sed non ipsum tempus. Unde Philosophus, ibidem (t. c. 104), cum prius vocasset ipsum nunc, numerum mobilis, super hoc enim stabat argumentum suum, subjungit nunc non comparari ad mobile sicut numerum, sed sicut unitatem numeri : quam constat non esse numerum; sed ejus replicatio, quæ est sibi quasi alterum et alterum esse, est numerus; ipsa autem replicatio unitatis non est ipsa (γ) unitas, sed accidens ejus, licet et ipsa sit accidens. Instans (δ) igitur, quod est quasi unitas ipsius primi mobilis, secundum Philosophum, non est instans ævi; quia instans ævi est aliud ab instantibus continuantibus tempus. Ab ipso tamen illa derivantur et oriuntur. Sed ipsum est idem in essentia sua, in qua nulla cadit alteratio (α), sicut in essentia primi mobilis; nec alterabitur etiam consequenter ad alterationem primi (β) mobilis quod alteratur secundum ubi. Et hoc est instans, quod nos vocamus ævum, quod est principium temporis. Unde Boetius, in lib. *de Consolatione,* dicit : *Qui tempus ab ævo ire jubes,* quia ab ipso instanti procedit tempus, sicut motus a mobili, non tanquam ab aliquo sui generis, sed exemplariter (γ); sicut dicimus inferiora procedere a superioribus. Ideo (δ) inter ista duo nunc subtiliter discernendum est; quia nunc primum est mensura tantum; secundum est etiam accidens, et ad genus temporis pertinens, et ideo dicitur mensurare tempus. Unde Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 104), per comparationem mobilis ad motum, docet quomodo hoc instans est mensura temporis : quia videlicet unumquodque mensuratur per id quod est notius sui generis; instans autem notius est inter ea quæ pertinent ad tempus, sicut et ipsum mobile notius est motu, et per mobile cognoscitur motus ipse. Ubi considerandum est quod duobus modis potest aliquid esse mensura alterius. Uno modo, quando ipsa mensura semel vel pluries accepta æquiparatur ipsi mensurato; sicut ternarius mensurat novenarium, quia ter tria faciunt novem. Alio modo, quando unum est ratio cognoscendi aliud; unde cognitio de illo non habetur, nisi secundum quod aliud ducit in intellectum et in cognitionem illius; et ideo non erit absolute mensura alterius, sed mediante scientia; et ideo Philosophus dicit in 10. *Metaphysicæ* (t. c. 5) quod scientia est mensura scibilis. Hoc autem erit per modum illius per quod intellectus ducitur in cognitionem talis rei. Et isto modo mobile potest dici mensura ipsius motus, quia per ejus notitiam pervenitur in notitiam ipsius motus, ut ibidem docet : quia mobile est permanens, motus vero transiens; ideo mobile est notius ipso moveri. Similiter, tale instans est notius tempore simpliciter, quia est permanens, et idem re, tempus vero transiens; licet quandoque tempus sit nobis notius, quia est aliquo modo subjectum sensibus (ε), quia est sensibile commune, cum sit numerus motus.

« Cum autem dicitur quod nihil est præsens de ipso tempore, nisi ipsum nunc, tunc non significatur aliquod instans, quod sit continuans partes temporis ad invicem, quod cum tempore labitur, nec permanet, ut iterum signari possit, sicut potest punctus in linea, unus et idem exsistens, bis sumi, in quantum ubique est principium et finis diversarum partium lineæ. Nihilominus idem nunc est principium

(α) *sicut.* — Om. Pr.
(β) *præter.* — Om. Pr.
(γ) *ipsa.* — Om. Pr.
(δ) *Instans.* — *instantis* Pr.

(α) *alteratio.* — *additio* Pr.
(β) a verbo *primi* usque ad *primi*, om. Pr.
(γ) *exemplariter.* — *essentialiter* Pr.
(δ) *Ideo.* — *non* Pr.
(ε) *sensibus.* — *sensitivum* Pr.

unius et finis alterius partis in tempore, sicut punctus in linea; sed hoc dicitur de nunc quod sequitur illud quod fertur. Illud enim manet idem in essentia in toto tempore sicut punctus in linea, variatum tamen per rationem. Et in ista ejus diversitate inveniuntur multa instantia semper labentia cum tempore. Constat autem nullum talium labentium esse causam temporis; cum nullum eorum maneat cum toto tempore, sed transeat cum qualibet parte temporis. Ista enim sunt diversæ rationes ipsius instantis quod est idem in toto tempore; et ideo vocantur instantia. Quod autem instans permanens patiatur aliquam alterationem sibi adjungi, quia dictum est ipsum nunc habere diversum et diversum esse, hoc accidit, quia unum et idem natum est habere diversas mensuras. Sicut patet de corpore cœlesti, quod, secundum suum esse quod intransmutabile est, mensuratur ævo, quod est instans permanens. Sed quia idem corpus habet transmutationem adjunctam, movetur enim secundum locum, tempus autem est mensura motus, ut dictum est; ideo hoc instans, licet sit immutabile, est tamen mutationi adjunctum, ratione sui subjecti, quod movetur secundum locum, ut dictum est; et sic accidentaliter habet alterationem adjunctam. Similiter, in substantiis separatis reperitur quidam motus affectionum et intellectionum, non autem in suis esse. Unde ubicumque reperitur natura istius nunc, semper est reperire aliquem motum adjunctum. Ex quo manifestum est quod ævum non est ut in subjecto in primo mobili, sed est mensura ejus tantum; ut in subjecto autem, est in primo æviterno. Sicut enim tempus, respectu primi mobilis, est accidens et mensura, respectu autem aliorum inferiorum motuum, est mensura tantum; ita ævum, respectu (α) primi in genere eorum quæ ævo mensurantur, est accidens et mensura, respectu autem aliorum, est mensura tantum (β). Et quia primum in quolibet genere est unum, in uno autem subjecto non est possibile esse plura accidentia ejusdem naturæ, ab illius unitate erit tantum (γ) unum ævum omnium quæ ævo mensurantur; sicut tempus est unum omnium, quia motus primi mobilis est unus. » — Hæc ille, in dicto tractatu, qui tamen apparet mihi vitiatus in exemplari unde sumpsi hæc.

Ex quibus verbis apparet fuisse de mente ejus, quod aliud est nunc ævi, quo mensuratur mobile quantum ad ejus esse substantiale; quod quidem nunc est permanens, invariabile secundum esse et essentiam. Et istud est in primo mobili, ut in mensura, non autem ut in subjecto; et non est tempus, nec (δ) aliquid temporis, sed ejus causa. Secundo, quod aliud est nunc, quod est unitas mobilis, non secundum suum esse, sed secundum quod est idem in toto motu. Istud enim est idem in toto tempore secundum essentiam, sed variatum secundum esse. Et non est aliquid temporis per modum partis, nec termini, nec continuantis; sed est causa temporis, illo modo quo geometræ imaginantur punctum fluxu suo intelligi causare lineam. Et tertio aliud est nunc, quod est continuativum vel terminativum temporis, quia istud non est idem in toto tempore, nec mensurat mobile, nec motum, sed mutata esse. Prædictis ponit similia in Scripto super 4. *Physicorum*.

Ex prædictis potest formari talis ratio pro conclusione : Secundum diversitatem mensurabilium, ut mensurabilia sunt, oportet esse diversitatem mensurarum; potissime loquendo de mensuris suis mensurabilibus adæquatis. Sed esse permanens, et esse rei sub motu, et mutatum esse, sunt tres actus mensurabiles diversimode, et non ad idem genus mensurabilis reducibiles : quia esse permanens est invariabile, secundum se, ut est actus essentiæ, cujusmodi (α) est esse substantiale primi mobilis, quod (β), ut est quædam substantia ingenerabilis et incorruptibilis, est alterius rationis in esse mensurabili, quam esse ejusdem sub uno motu continuo, et ut sub motu; et similiter, prædicta duo esse sunt alterius rationis in esse mensurabili, quam sit mutatum esse fluens et labens et nullo modo stans nec bis actu signabile. Igitur alia mensura propria et adæquata mensurabitur primum quam secundum, et primum et secundum quam tertium. Mensura autem primi esse est nunc ævi; secundi vero, nunc subjective exsistens in primo mobili, idem in toto tempore; tertii vero, nunc fluens et nullo modo stans.

Tertia conclusio est quod præter tempus continuum, quod est passio primi motus, est aliud tempus discretum, nullo modo continuum.

Istam ponit sanctus Thomas, 2. *Quodlibeto*, art. 5 : « Discretorum, inquit, et continuorum non potest esse una communis mensura, cum sint diversorum generum, in quantum mensurabilia sunt. Et ideo necesse est quod, si sint aliqui motus non continui, quod tempus eorum sit aliud a tempore quo mensurantur motus continui. Manifestum est autem quod motus spiritualium creaturarum, de quibus loquitur Augustinus, dicens spiritualem creaturam moveri per tempus, et non per locum, non sunt motus continui, sed vicissitudines quædam discretæ. Dicit enim quod per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nescie-

(α) *ævi*. — Ad. Pr.
(β) a verbo *est accidens* usque ad *tantum*, om. Pr.
(γ) *ab illius unitate erit tantum*. — *ad illius unitatem est* Pr.
(δ) *per*. — Ad. Pr.

(α) *cujusmodi*. — *cujus* Pr.
(β) *quod*. — Om. Pr.

bat, vel volendo quod nolebat (α). Unde manifestum est quod, cum tempus non habeat continuum nisi ex motu, quod tale tempus non est continuum, et quod est aliud a tempore rerum corporalium. » — Hæc ille.

Item, 9. *Quodlibeto,* art. 9, sic ait : « In omni motu oportet intelligere successionem et tempus per aliquem modum, eo quod termini cujuslibet motus sunt oppositi invicem et incontingentes (β), ut patet 1. *Physicorum* (t. c. 64). Unde oportet quod omne mobile intelligatur prius esse in uno termino motus, et posterius in altero; et sic sequitur successio. Sed transire de uno termino motus in alium, in motibus corporalibus, contingit dupliciter. Uno modo, sicut de instanti in instans. Hoc autem esse non potest, nisi quando sunt tales termini motus, inter quos est accipere aliquo modo medium, sicut inter duo instantia est tempus medium, sicut patet in loci mutatione, alteratione, et augmento, et diminutione. Et hi motus dicuntur continui propter continuitatem ejus super quod transit motus, cujus est continue plus et minus accipere. Alio modo transitur de uno termino motus in alium, sicut de tempore in instans (γ). Et hoc accidit in motibus quorum termini sunt privatio et forma, inter quæ constat medium non esse. Unde non potest sic transiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum sit, sicut transitur de instanti in instans, ita quod in neutro instantium est, sed in tempore medio. Et hujusmodi motus sunt generatio, corruptio, et illuminatio, et hujusmodi; in quibus oportet dicere quod unus terminus erat in toto tempore præcedente, et alius in instanti ad quod terminatur motus. Hujusmodi enim mutationes sunt termini motus cujusdam : sicut illuminatio diei est terminus (δ) motus localis solis; unde in toto tempore præcedente, quo sol movebatur ad punctum directæ oppositionis, erant tenebræ, et in ipso instanti quo sol pervenit ad punctum prædictum, est lumen; et similiter est de generatione et corruptione, quæ sunt termini alterationis. Et quia inter tempus et instans non cadit tempus medium, nec est aliquod instans medium accipere immediate præcedens ultimum instans temporis, inde est quod in hujusmodi mutationibus, absque omni medio transitur de uno extremo in aliud, nec est ultimum instans accipere, in quo fuerit in termino a quo, sed ultimum tempus, quod terminatur ad instans in quo est in termino ad quem; et ideo hujusmodi mutationes instantaneæ (ε) dicuntur. Hoc autem dici non potest de motu angeli, eo quod nullum ordinem habet ad motum continuum, ut possit dici terminus (α) ejus. Unde oportet quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut transitur de instanti ad instans, eo quod tempus non potest intelligi sine motu. Unde, cum esse angeli in termino a quo a nullo motu dependeat, non potest dici quod ibi sit in tempore, sed in quodam nunc; et similiter in termino ad quem, in alio nunc. Sed hujusmodi non sunt nunc hujus temporis quod est numerus motus cœli, eo quod motus angeli nullo modo dependet a motu cœli (β), ut ejus numero (γ) transmutetur vel mensuretur. Nec oportet ea continuare per medium tempus. Continuitas enim temporis sequitur continuitatem motus, et continuitas motus sequitur continuitatem magnitudinis, super quam transit motus, ut dicitur, 6. *Physicorum* (t. c. 37). Sed in operationibus angeli, qualitercumque dicatur moveri per diversa loca, non est invenire continuitatem, sed consequenter se habent ad invicem. Unde et nunc quæ mensurant motum angeli, sunt consequenter se habentia, et non est inter ea aliquid continuans. Et ista pluralitas nunc consequenter se habentium est quoddam tempus, in quo dicimus angelum moveri. Et hoc consonat dictis Philosophi, in 6. *Physicorum* (t. c. 8), dicentis quod ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex ipsis nunc. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit, 1 p., q. 53, art. 3, quoad aliqua, licet in aliis variet. Ibidem enim sic ait : « Ubi sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit nisi numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus angeli sit in tempore : continuo quidem, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si sit non continuus. Utroque enim modo convenit esse motum angeli; continuitas autem temporis est ex continuitate motus, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 99). Sed istud tempus, sive sit continuum, sive sit discretum, non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent unitatem ex motu cœli. Motus enim angeli non dependet ex motu cœli. » — Hæc ille. — Ibidem etiam, ad 1um, sic ait : « Si tempus motus angeli non sit continuum, sed quædam successio ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum; cum non sit ejusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non secundum proportionem moventis et mobilis, sed secundum proportionem magnitudinum in quibus est motus. » — Hæc ille.

Attende quod in 1 p. dicit quod angelus potest

(α) *volendo quod nolebat.* — *nolando quod volebat* Pr.
(β) *incontingentes.* — *contingentes* Pr.
(γ) *in instans.* — *instanti* Pr.
(δ) a verbo *motus* usque ad *terminus,* om. Pr.
(ε) *instantaneæ.* — *instantiæ* Pr.

(α) *terminus.* — *motus* Pr.
(β) a verbo *eo quod* usque ad *cœli,* om. Pr.
(γ) *numero.* — *numerus* Pr.

moveri motu continuo, et motu non continuo; cujus contrarium videtur dicere in *Quodlibeto* allegato. Sed dic quod operatio vel motus angeli est duplex, unus interior, et alius exterior. Et quidem in motu interiori angeli, secundum actus immanentes intellectus et voluntatis, nulla est continuitas; sed in motu exteriori locali ipsius angeli potest esse continuitas; et sic non est ibi contradictio. Si autem sit contradictio, teneatur illud quod dicit in 1 p.; quia ibi magis materiam digesserat.

Item, in 1 p., quæst. allegata, scilicet 53, art. 3, videtur esse contradictio. Quia in corpore articuli dicit tempus continuum, quo mensuratur motus continuus angeli, esse aliud a tempore motus cœli. Et tamen post, in solutione primi, dicit talia duo tempora habere ad invicem proportionem. Sed non est ibi contradictio; quia aliud est aliqua esse idem, et aliud est illa esse proportionabilia.

Ex prædictis igitur patet quod præter tempus quod est passio motus cœli, est aliud tempus continuum, et aliud discretum. Hoc etiam ponit, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 4, art. 3. De hoc tempore discreto, latius loquitur in tractatu *de Instantibus* (cap. 1), ubi sic ait : « In substantiis separatis, quæ non intelligunt cum aliquo continuo vel phantasmate (α), non est tempus in cujus diffinitione cadit motus, qui est subjectum temporis, a quo habet tempus quod sit continuum. In diffinitione enim temporis ponitur numerus, tanquam ejus formale et genus. Sed motus ponitur oblique, sicut ejus subjectum, et loco differentiæ. Semper enim, cum accidentia in abstracto diffiniuntur, ponitur subjectum in loco differentiæ; sicut simitas est curvitas nasi; secundo namque loco debet poni differentia in diffinitione. Inde est quod tempus non est absolute numerus, sicut duo vel tria; sed est numerus applicatus rebus, sicut duæ ulnæ panni, et hujusmodi. In substantiis autem separatis, non est subjectum temporis sic dicti. Unde mensura actionis in eis non habebit continuitatem a materia, nec ab aliquo exteriori. Sed quia non potest ab eis nisi unum simul apprehendi, oportet quod in plurium apprehensione cadat successio prioris et posterioris. Sed totum hoc est discretum, et non continuum. Et tempus erit in eorum actionibus, secundum similitudinem ejus quod formale est in eo, non autem secundum suum materiale, a quo habet esse continuum. Et ideo tempus quo mensuratur ipsa successio in actionibus angelorum, est ex indivisibilibus; sicut numerus componitur ex unitatibus, quæ sunt indivisibilia quædam. Illa autem indivisibilia non pertinent ad genus quantitatis, sicut unitates istæ pertinent. Et hoc de facili deprehenditur, si natura temporis nostri consideretur. Sciendum est igitur quod, cum ratio mensuræ primo reperiatur in quantitate discreta, et per ejus naturam in quantitate continua, nihil (α) poterit habere rationem mensuræ, in quantitate continua, nisi ex adjunctione quantitatis discretæ. Et ideo tempus, quod est mensura motus, a quo habet continuitatem tanquam a suo subjecto, formaliter est numerus, et per hoc est mensura, quamquam habeat esse per motum, sicut accidens a suo subjecto. Si igitur tempus nostrum consideretur formaliter, est quantitas discreta; sed ratione sui subjecti, est quantitas continua. Unde non est numerus absolutus, sed applicatus rebus. Quantitas autem discreta a quantitate continua originem habet, ut dicitur, 3. *Physicorum* (t. c. 68); propter divisionem enim continui est additio in numero. Non enim forent duæ unitates facientes numerum aliquarum duarum rerum, nisi illæ res essent divisæ ab invicem, in se tamen retinentes unitatem. Divisio autem rerum singularium ejusdem speciei, est per materiam, non per formam, cum species sequatur formam; species autem una est. In angelis autem materia non est; et ideo substantiæ separatæ a philosophis vocantur. Ex quo patet quod mensura actionum angeli, cum sit in eis ut in subjecto, non pertinet ad quantitatem discretam. Divisio enim et numerositas, quæ est in eis, est solummodo formalis, et nullo modo materialis, cum in eis tot sint species, quot individua. Et ideo multitudo quæ est in eis, est de transcendentibus. Certum est enim quod unum et multa dividunt ens commune. Et manifestum est quod illud unum et multa non sunt in aliquo genere determinato, utputa in quantitate, cum talis unitas et multitudo possint reperiri ubi non est quantitas, ut in angelis. Tempus igitur quod mensurat eorum actiones, continuum non est; nec numerus qui est quantitas discreta, cum iterum a continua oriatur; sed est numerus qui est multitudo, quæ est de transcendentibus, et ex talibus indivisibilibus componi habet.

« Et ideo non est necesse, inter duas actiones suas quæ perficiuntur in diversis indivisibilibus illius temporis, cadere aliquod medium. Possunt enim duæ actiones immediate sibi succedere, sicut et duæ unitates. Solum enim inter duo indivisibilia temporis nostri, quod ex talibus componi non potest, cum sit continuum, cadit medium. Sed si ex eis constitueretur, nihil caderet medium, quia partes immediate semper se haberent. Et ideo instantia in tempore nostro non sunt partes, cum sibi immediate succedere non possint. — Ex dictis manifestum est non esse aliquem transitum, cum angelus morose aliquid unum intelligit, sicut est quando intelligit duo successive. Apud nos autem successio quædam est, quando intelligimus unum continuative, sicut quando intelligimus plura successive. Et hujus ratio

(α) *intelligunt cum aliquo continuo vel phantasmate.* — *intelliguntur cum aliquo continuo vel finitate* Pr.

(α) *nihil.* — *non* Pr.

dicta est. Quia tempus quod est mensura actionum nostrarum non est in eis ut in subjecto, sed est mensura earum tantum; in motu vero primo, est ut (α) in subjecto, et ab illo habet transitum per naturam quæ subjectum ejus est, cum essentia motus sit in quodam transitu. Et ideo quando intelligimus aliud indivisibile, utputa A, illud totum simul intelligimus, cum non habeat quod prius et quod post intelligatur. Est enim indivisibile, si morose intelligatur, et quiescat anima, illud intelligendo, et ad aliud non transeundo. Mensura autem actionis nostræ non habebit transitum ab ea, cum ipsa sit tota simul. Natura enim mensuræ extrinsecæ est nihil accipere a mensurato. Tempus autem mensura extrinseca est omnium, præterquam illud tantum in quo est sicut in subjecto; et illud est motus primus. Est igitur transitus, quando nos aliquod indivisibile intelligimus, non a parte actionis nostræ causatus in tempore, cum in eo nihil causetur, nisi a subjecto proprio, sed a parte ipsius temporis applicati actionibus nostris tanquam mensurans mensurato, et non sicut accidens subjecto. Cum autem angelus aliquod unum morose intelligit, nullus transitus est, sed est una particula indivisibilis ipsius temporis, quo mensuratur actio ejus, quantacumque mora fuerit in illud intelligendo. Non est enim accipere aliquod unum habens continuum uniformem transitum, cujus tempus illud sit mensura et accidens, ut apud nos. Et ideo particulæ illius temporis non habent transitum, nec a parte intelligibilium sibi succedentium, cum unum aliquid indivisibile intelligitur, nec a parte alicujus subjecti, cujus essentia sit in continuo motu, vel transitu. Hoc autem imaginationem transcendit, quia imaginatio nostra non transcendit tempus nec continuum. Una igitur particula illius temporis indivisibilis manere potest cum multo tempore nostro, cujus tamen partes illi particulæ commanere non possunt. Nec propter hoc erit in illa particula successio vel continuatio aliqua, cum tempus illud non sit accidens alicujus in successione continuante exsistentis, ut dictum est. Manifestum est igitur, quod universaliter omne (β) tempus in quadam morosa (γ) successione essentialiter consistit. Accidit autem ei, quod successio sit continua vel discreta, ratione eorum quibus applicatur. Discretio enim illa quæ est temporis in angelis, non est ejus ut numerus quo numeratur; hoc enim absolutum est a tempore; sed habet eam ab actionibus ipsis, quæ sibi succedunt sine medio. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari ratio pro conclusione, sic. Motus vel operationes nullam habentes continuitatem per se, nec per accidens, nec consequentes continuum, nec ab aliquo motu continuo dependentes, non sunt mensurabiles tempore continuo, nec instanti temporis continui; et quia habent aliquam mensuram successivam, mensurantur tempore non continuo, seu discreto. Sed operationes (α) immanentes angelorum sunt hujusmodi. Igitur, etc. Major et minor patent ex prædictis.

(α) *ut*. — Om. Pr.
(β) *omne*. — *esse* Pr.
(γ) *morosa*. — *numerosa* Pr.

Quarta conclusio est quod nullum tempus habet esse completum extra animam vel intellectum.

Istam ponit sanctus Thomas, 4. *Physicorum* (lect. 23) : « Positis, inquit, rebus numeratis, necesse est poni numerum. Unde, sicut res numeratæ dependent a numerante, ita et numerus earum. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus qui sit causa rerum, sicut est intellectus divinus; non autem dependet ab intellectu animæ. Unde nec numerus rerum dependet ab intellectu animæ; sed solum ipsa numeratio, quæ est actus animæ, ab intellectu dependet. Sicut ergo possunt esse sensibilia, non exsistente sensu, et intelligibilia, non exsistente intellectu; ita possunt esse numerabilia et numerus, non exsistente numerante. Sed forte vera est conditionalis, quam ponit Aristoteles, scilicet quod si impossibile est esse aliquem numerantem, impossibile est esse aliquid numerabile. Sicut hæc est vera, Si impossibile est esse aliquam sensibilitatem, impossibile est esse aliquod sensibile. Si enim est sensibile, potest sentiri, et si potest sentiri, potest esse aliquod sentiens; licet non sequatur quod, si est sensibile, sit sentiens. Et similiter, si est aliquid numerabile, sequitur quod potest esse aliquod numerans. Unde si impossibile esset esse aliquod numerans, impossibile esset esse aliquid numerabile. Non tamen sequitur quod, si non est numerans, quod non sit numerabile, ut objectio Philosophi procedebat. Si ergo motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, absolute dici posset quod, sicut anima non exsistente, est numerus lapidum, ita anima non exsistente, est numerus motus, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus. Nam non invenitur aliquid actu in rebus de motu, nisi quid indivisibile motus, quod est motus divisio; sed totalitas motus accipitur per animæ considerationem, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile; ipsa autem totalitas temporis accipitur per operationem animæ numerantis prius et posterius in motu. Et ideo signanter dicit Philosophus, quod tempus, non exsistente anima, est utcumque, id est, imperfecte; sicut si dicatur quod motum convenit esse, sine anima, imperfecte. Et per hoc solvuntur rationes factæ ad ostendendum quod tempus non fit quia componitur

(α) *operationes*. — *opiniones* Pr.

ex partibus non exsistentibus; patet enim, ex prædictis, quod non habet esse perfectum extra animam, sicut nec motus. » — Hæc ille.

Consimile dicit, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 5, art. 1, ubi sic dicit : « Eorum quæ significantur nominibus, triplex invenitur diversitas. Quædam enim sunt quæ, secundum totum suum esse completum, sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quædam autem sunt quæ nullum esse habent extra animam, sicut somnia, imaginatio, et chimæra. Quædam autem sunt quæ habent fundamentum in re, extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animæ, ut patet in universali : humanitas enim est aliquid in re; non tamen habet ibi rationem universalis, cum non sit, extra animam, aliqua humanitas multis communis, sed secundum quod accipitur ab intellectu, adjungitur ei, per operationem intellectus, intentio, secundum quam dicitur species. Et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, secundum prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per opus intellectus numerantis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod tempus non est aliud quam numerus motus continui vel discreti; et quod, sicut motus, quantum ad omnia quæ sunt de ratione ejus, non est actu extra animam, ita nec tempus, cum tam motus quam tempus, quoad omnia quæ includunt in suis rationibus, sunt actu (α) per opus animæ vel alicujus intellectus simul intelligentis ea quæ extra intellectum non sunt simul actu. Unde ex prædictis potest formari talis ratio, pro conclusione. Nullum ens cui repugnat, ex sua ratione, habere partes suas simul, quamvis contingat eas simul intelligi, habet completum esse actu, sine intellectione, vel alia cognitione, quoad suam totalitatem. Sed tempus et motus sunt hujusmodi. Igitur nec tempus, nec motus habet completum esse, vel completam totalitatem, actu, extra naturam suam, præter opus intellectus, aut alterius virtutis cognitivæ.

Quinta conclusio est quod esse ipsius angeli, et ejus substantia, secundum se, mensuratur ævo, et non tempore; aliqua vero operatio angeli mensuratur tempore continuo; et aliqua tempore discreto; et aliqua æternitate quodammodo participata.

Ista conclusio habet quatuor partes. Prima est, quod angelus, quantum ad suum esse et suam substantiam, non tempore sed ævo mensuratur. Istam ponit sanctus Thomas, 10. *Quodlibeto*, art. 4, ubi sic ait : « De aliqua substantia possumus loqui dupliciter : uno modo, secundum quod est in rerum natura; alio modo, secundum quod est in consideratione nostra. Primo modo accipitur substantia rei cum omnibus suis dispositionibus et operationibus; quia sine his substantia non invenitur in rerum natura. Sed secundo modo potest accipi substantia absque suis dispositionibus; quia consideratio substantiæ non dependet ex consideratione suarum dispositionum. Attribuendo igitur mensuram durationis rei secundum primum modum, soli Deo competit duratio quæ sit tota simul; non autem alicui creato : eo quod solus Deus est immutabilis, secundum essentiam, et quantum ad omnia quæ circa essentiam considerari possunt; quælibet autem creatura est variabilis, secundum substantiam, vel operationem, aut aliquam dispositionem; et secundum hoc, Augustinus, cap. 8, *ad Orosium*, ponit omnes creaturas esse in tempore, etiam angelos. Sed attribuendo mensuram durationis angelo, secundo modo, scilicet prout consideratur substantia ejus absolute, sic ponitur ejus mensura ævum, et non tempus. De quo quidem ævo est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod in ævo est successio, sed non sicut in tempore. In tempore namque est prius et posterius cum innovatione; in ævo autem, sine innovatione. Sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim alicujus durationis esse duas partes simul, quarum una aliam non includat; sicut mensis includit diem : unde, sicut est aliquid in die, ita et in mense, sed duo menses et duo dies simul esse non possunt. Quandocumque enim in aliqua duratione ponuntur duæ partes, quarum una est prior, alia posterior, oportet quod, una transeunte, alia de novo adveniat. Et sic oportet quod in omni duratione, in qua est prius et posterius, sit innovatio. Mensura autem durationis innovationem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur innovationem recipere possit. Esse autem angeli est absque innovatione; quia, ex quo esse cœpit, immutabiliter perseverat (α), cum nec in eo sit motus, nec alicui motui sit subjectum, sicut esse rerum corruptibilium est subjectum cœlesti motui. Sic ergo, si attribuatur mensura angelo, quantum ad suam substantiam tantum, illa non habet prius et posterius; sic enim esse eorum mensuratur ævo. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 10, art. 5, sic dicit : « Cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum (β) hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione con-

(α) *actu.* — *actus* Pr.

(α) *immutabiliter perseverat.* — *innumerabiliter perseveravit* Pr.

(β) *secundum.* — *sed* Pr.

sistit. Et hujusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero minus recedunt a permanentia essendi, quia eorum esse nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis, tamen habet transmutationem adjunctam in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile, habent tamen transmutabilitatem secundum locum. Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabile, quantum ad naturam eorum pertinet, cum transmutabilitate tamen secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet, et cum transmutabilitate (α) intelligentiarum et affectuum (β) et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quod mensuratur æternitate, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum vero non habet prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius et posterius, nec ea compatitur sibi. » — Hæc ille.

Sic igitur patet prima pars conclusionis, scilicet quod esse angeli mensuratur ævo. Pro qua potest sic argui. Illud quod intrinsece non habet prius et posterius, tamen illa compati potest, mensuratur ævo. Sed esse substantiale angeli est hujusmodi. Igitur, etc. Major et minor habentur ex prædictis.

Secunda pars conclusionis, scilicet quod aliqua operatio angeli mensuretur tempore continuo, superius probata est de motu ejus, quo movetur continue in loco successive. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 53, art. 1, sic dicit : « Quia angelus est in loco secundum contactum virtutis, necesse est quod motus angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, et non simul; quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut dictum est superius. Hujusmodi autem contactus non necessarium est esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus quædam continuitas inveniri; quia nihil prohibet angelo assignare locum divisibilem per contactum (γ) suæ virtutis, sicut corporibus assignatur locus divisibilis per contactum magnitudinis suæ. Unde, sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita angelus potest successive dimittere locum divisibilem, in quo prius erat, et sic motus ejus erit continuus. Potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco se simul applicare; et sic ejus motus erit non continuus. » — Hæc ille. — Et in sequenti articulo, ut in præcedenti conclusione allegatum est, ostendit quomodo motus angeli, si sit continuus, mensuratur tempore continuo, si autem sit discretus, mensuratur tempore discreto. Ex quo patet, tam secundam quam tertiam partem conclusionis esse de mente sua. Unde pro ista secunda parte arguitur sic. Omnis operatio continua et omnis motus continuus mensurantur tempore continuo, et duratione continua. Sed aliqua operatio angeli est continua, et aliquis ejus motus est continuus. Igitur, etc.

Tertia et quarta pars conclusionis ponuntur ab eodem in 10. *Quodlibeto*, art. 4, ubi post verba, superius in probatione primæ partis allegata, subdit : « Si attribuatur mensura angelo, quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius et posterius; sic enim esse eorum mensuratur ævo. Et similiter, si attribuitur ei mensura durationis quantum ad operationem essentialem beatitudinis, sic enim sunt in participatione æternitatis. Si vero attribuitur ei mensura durationis, ratione aliquarum operationum vel affectionum, sic eorum mensura habet prius et posterius; ita enim mensuratur tempore, secundum quod dicit Augustinus, 8 *super Genesim ad litteram* (cap. 20), dicens quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. » — Hæc ille.

Illa etiam quarta pars conclusionis ponitur ab eodem, 1 p., q. 10, art. 3, ubi sic ait : « Æternitas vere et proprie in solo Deo est; quia æternitas immutabilitatem consequitur; solus autem Deus est omnino immutabilis. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem participant, secundum hoc aliqua æternitatem participant. Quædam vero quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinant; et secundum hoc dicitur, *Eccle.*, 1 (v. 4), quod terra *in æternum stat;* et sic æternitas angelis attribui potest, secundum illud Psalmistæ (75, v. 5) : *Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis*. Quædam autem æterna dicuntur, in Scripturis, propter diuturnitatem durationis, licet sint corruptibilia; sicut in psalmo (75, v. 5) dicuntur montes æterni; et *Deuter.* 33 (v. 15) *de pomis collium æternorum*. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem (α), vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut angeli et beati qui Verbo fruuntur; quia, quantum ad illam visionem Verbi, non sunt in sanctis *volubiles cogitationes*, ut dicit Augustinus, 15. *de Trinitate* (cap. 16). Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud Joan., 17 (v. 3). *Hæc est autem vita æterna*, etc. » — Hæc ille. — Ex quo patet, quomodo operatio angelica, in qua ejus beatitudo consistit, participat quodammodo mensuram æternitatis.

Totam istam conclusionem quasi ponit in tractatu

(α) a verbo *secundum electionem* usque ad *transmutabilitate*, om. Pr.
(β) *affectuum*. — *affectorum* Pr.
(γ) *contactum*. — *tactum* Pr.

(α) *intransmutabilitatem*. — *transmutabilitatem* Pr.

de Instantibus, ubi, postquam conclusit ævum esse quoddam nunc stans, subdit (cap. 4) : « Considerandum autem est quod nulla actio substantiæ separatæ mensuratur isto nunc, cum nulla actio sua sit substantia sua (α); solius enim Dei actio est sua substantia, et ideo substantia et actio ejus est æterna. Cum autem angelus agit aliquid extra, sicut quando agit circa ista corpora inferiora, illa transmutando, sicut factum est in angelo Tobiæ, tunc actio sua mensuratur tempore nostro. Si autem actio sua non fuerit ad extra, cujusmodi est intelligere, tunc, si intelligit in Verbo, actio sua mensuratur æternitate participative; sic enim actio sua naturam suam transcendit, quia per naturam nunquam videret aliquid in Verbo. Si vero intelligat per species aliquas, tunc actio sua, cum sit successiva, mensurabitur tempore, quod non est idem tempori nostro, nec etiam cum eo quod formale est in eo, ut supra ostensum est. Et hujus temporis una particula cum multo tempore nostro esse potest, nullo medio in ipso intercidente, quamvis in tempore nostro multa media cadant, propter ejus continuitatem. Cum vero succedunt sibi intellectiones, est ibi tempus perfectum ex multis particulis indivisibilibus in seipsis. Et hæ particulæ non sunt instantia, quia nulla istarum est eadem in toto tali tempore, sicut est instans temporis in tempore; nec etiam aliqua illarum est continuatio ipsius temporis, sed quælibet illarum est pars, sicut unitas est in numero. Ex his igitur manifestum est quod tempus nostrum non causatur ab illo tempore, sed ab ævo quod est idem in toto tempore. Ævo autem nulla actio mensuratur, sicut dictum est, sed esse æviternorum, et ipsa æviterna. Ævum autem non se habet ad tempus, sicut aliquid ejusdem speciei, sed tanquam causa analoga; per prius enim reperitur ratio mensuræ in ævo quam in tempore. Unde a parte ævi, quod toti tempori nostro coexsistit et cuilibet ejus instanti, inferri potest primum angelum toti tempori nostro coexsistere, sed non quod mensuretur eo. Tempus enim concomitanter se habet ad angelum, ratione scilicet ævi, cui tempus nostrum est adjunctum. Unde, si aliquo modo diceretur angelus commetiri tempori quod (β) est mensura motus, necessario hoc fieret per concomitantiam. Et hoc convenienter dici posset, si tempus non haberet finem, sicut opinio Aristotelis tenet. Tunc enim tempus indeficienter sequeretur ævum. Sed quia tempus non semper durabit, cessabit enim motus (γ), non est concomitantia temporis et ævi, nisi ut nunc. Tempus (δ) vero quod mensurat actiones angelorum, concomitatur simpliciter ævum. Semper enim angeli intelligunt per proprias rerum species, quas apud se habent. Quia ergo (α) hoc tempus absolute concomitatur ævum; tempori autem nostro in nullo proportionatur, nisi forte per accidens; potest enim una particula illius temporis, licet sit indivisibilis, toti tempori nostro commanere, et ultra adhuc, secundum moram quam traheret angelus super idem intelligibile; ideo per naturam illius temporis non potest inferri quod intelligere angeli mensuretur tempore nostro, nec etiam quod tempus nostrum commensuretur unicæ ejus intellectioni, ut ostensum est, nisi ex suppositione, ut si ponatur unam particulam illius temporis, in qua intelligit unum intelligibile, esse (β) coexsistentem alicui particulæ temporis apud nos. Tunc enim, ex hypothesi, sequitur tempus nostrum commetiri ipsi intelligere angeli, non tanquam propria ejus mensura, sed tanquam quoddam (γ) propriam ejus mensuram concomitans. Et adhuc magis remote tempus, quam ævum; quia tempus nostrum omnino non comparatur illi tempori, sive illi intelligere, nisi per ævum, a quo utrumque tempus fluit. » — Hæc ille.

(α) *sua*. — Om. Pr.
(β) *quod*. — *quia* Pr.
(γ) *primo*. — Ad. Pr.
(δ) *Tempus*. — *præsens* Pr.

Ex quibus patet tota conclusio, pro qualibet suarum quatuor partium. — Verum, in ultimo allegatis videtur quædam contradictio ad illa quæ superius, probando tertiam conclusionem, allegata sunt de 1 p. Nam in 1 p. dicit beatus Thomas quod tempus continuum mensurans motum localem continuum angeli, non est idem cum tempore nostro. In libello vero *de Instantibus*, dicit quod est idem. Sed videtur quod potius tenendum est quod dicit in *Summa*; quia illa est quasi finalis determinatio, et retractatio prius dictorum; potissime, quia motus angeli in nullo dependet a motu cœli, et sic videtur quod tempus sui motus non est idem cum tempore quod est passio motus cœli. — Item, alia contradictio ibidem apparet : quia scilicet in 1 p., dicit quod tempus discretum, mensurans intellectiones angeli, componitur ex instantibus; in prædicto autem tractatu, dicit oppositum. Sed non est proprie contradictio. Quia, cum dicit, in prædicto tractatu, quod illæ particulæ indivisibiles temporis discreti non sunt instantia, intelligit quod non sunt talia instantia, qualia sunt instantia temporis nostri, scilicet fluentia, et raptim transeuntia, terminantia, vel inchoantia, vel continuantia aliquod continuum.

Sexta conclusio est quod, sicut omnium temporalium corporalium est idem tempus numero, ita omnium æviternorum est idem ævum numero; et illud est subjective in beatiori angelo.

Primam partem hujus conclusionis ponit beatus Thomas, 1 p., q. 10, art. 6, ubi sic ait : « Ratio

(α) *ergo*. — Om. Pr.
(β) *esse*. — Om. Pr.
(γ) *quoddam*. — *quamdam* Pr.

unitatis temporis est unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 2). Sic igitur tempus ad illum motum comparatur, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum ; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum ; unde, secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata possunt multa separari. Hoc igitur habito, sciendum quod de spiritualibus creaturis duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam æqualitate, ut dicit Origenes ; vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiæ spirituales processerunt a Deo in quodam ordine et gradu. Et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit, 10. capitulo *Cœlestis Hierarchiæ,* quod inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ, et infimæ, etiam in uno ordine angelorum. Secundum primam opinionem necessarium est dicere quod sunt plura æva, secundum quod sunt plura æviterna prima et æqualia. Secundum vero secundam opinionem oportet dicere quod sit unum ævum tantum ; quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 2), oportet quod omnium æviternorum esse mensuretur per simplicius esse primi æviterni, quod tanto est simplicius quanto prius. Et quia secunda opinio est verior, concedimus, ad præsens, esse unum ævum tantum (α). » — Hæc ille.

Item, 5. *Quodlibeto,* art. 7, sic dicit : « Ex ignorantia linguæ græcæ provenit, quod communiter apud multos ævum ab æternitate distinguitur, ac si distingueretur ἄνθρωπος ab homine : quod enim in græco dicitur αἰών, in latino dicitur æternitas ; et sic Dionysius, 10 capit. *de Divinis Nomin.*, pro eodem utitur ævo et æternitate. Sed quia hominibus est utendum ut plures, si utrumque distinguamus ab invicem, ævum nihil aliud erit, nisi quædam æternitatis participatio, ut essentialis æternitas ipsi Deo attribuatur, ævum autem, quasi æternitas participata, substantiis spiritualibus, quæ sunt supra tempus. Quia vero id quod per essentiam dicitur, est mensura ejus quod per participationem dicitur, potest dici quod prima mensura omnium æviternorum est ipsa Dei æternitas ; sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiæ, ut dicit Commentator, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 7). Si quis tamen velit accipere mensuram homogeneam, id est, ejusdem generis, dicunt quidam quod non est una mensura communis, sed quodlibet æviternum habet suum ævum. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Sic enim verum esset, quod dicunt, si omnia æviterna essent æqualia ; sic enim unum eorum non esset mensura alterius. Hoc autem verum non est : quia in angelis est accipere primum, medium, et infimum, non solum secundum diversas hierarchias et ordines, sed etiam secundum diversos angelos in eodem ordine, ut patet per Dionysium, 10. capit. *Cœlestis Hierarchiæ.* Et quia semper illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut dicitur, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 2), ideo necesse est ut duratio simplicissimi æviterni sit mensura omnium æviternorum. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit in tractatu *de Instantibus,* ubi sic dicit (cap. 5) : « Nunc superest ostendere, cujus sit ævum tanquam subjecti. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod, sicut dicitur in 10. *Metaphysicæ* (t. c. 2), unumquodque mensuratur per simplicissimum sui generis. Est enim semper accipere simplicissimum secundum multitudinem, sed non secundum magnitudinem. Et hoc, vel simpliciter, sicut unitas est mensura omnis numeri, vel in ipso genere habens rationem generis, sicut binarius est numerus simplicissimus, minimam habens compositionem ; sed non est mensura simpliciter, sed tantummodo numerorum parium. Simplicissimum autem in motibus, secundum multitudinem, est motus primus, quo mensurantur cæteri motus. Secundum vero magnitudinem, non est accipere simplicissimum ; quia magnitudo est divisibilis in infinitum. Ex statuto tamen significatur minimum, secundum magnitudinem, ad quod alia mensurantur, ut pes, vel aliquid simile. Semper autem illud minimum secundum multitudinem, quod est mensura, est in aliquo mensuratorum suorum, ut in subjecto ; ad alia vero comparatur ut mensura tantum. Et ideo tempus est in primo motu, ut in subjecto. Semper autem in rebus ordinatis inter se, supremum infimi attingit infimum supremi. Ideo tempus in supremo, scilicet ubi est ut in subjecto, conjungitur ævo quasi in infimo, sic quod (α) ævum non pertinet ad cœlum, nisi ut mensura tantum. Oportet ergo ævum esse, ut in subjecto, in re tali, cui conjungitur æternitas in ratione mensuræ. Nulla (β) autem creatura, secundum suum esse, est æterna ; potest tamen, secundum actionem suam, participare æternitatem (γ) : sicut angelus, qui intuetur res in speculo æternitatis ; hæc enim est perfectio essentiæ, videlicet visio gloriæ. Ævum igitur, ut in subjecto, erit in illo qui magis participat in tali visione ; illius enim essentia est magis perfecta, et natura sublimata. Et ideo, supposito quod Lucifer fuerit maximus angelorum, si stetisset, tunc fuisset in eo ævum, ut in subjecto ; sed quia natura ejus non est perfecta perfectione æternæ gloriæ, non erit in eo aliquid quod sit aliis mensura,

(α) *ævum tantum.* — *æviternum* Pr.

(α) *sic quod.* — *sive quia* Pr.
(β) *Nulla.* — *In illa* Pr.
(γ) *æternitatem.* — Om. Pr.

sed in eo qui magis inter omnes est illius gloriæ particeps. Manifestum est enim quod in corpore perfectissimo, quod a corruptione est maxime remotum, utputa in corpore cœlesti, est unde alia mensurantur; ejus enim perfectio sequitur naturam suam, quia non est aliquis nixus (α), vel motus ad oppositum suæ perfectionis in eo. In angelis autem non est tota perfectio a natura, quia potest in eis esse motus ad oppositum; ut patet in his qui peccaverunt, in quibus aliqui perfectiorem naturam habuerunt multis qui steterunt; sed horum nulla perfectio est per gloriam. Et ideo ille qui perfectiorem naturam habet in gloria, in se habet unde alii mensurantur. » — Hæc ille. — Simile ponit, 2. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 2 (ad 5um). — Ex quibus potest ratio, pro conclusione, formari. Quandocumque sunt multa ejusdem generis eadem mensura homogenea mensurabilia, semper prima talium mensura est formaliter vel subjective in primo et simplicissimo ejusdem generis. Sed omnia æviterna sunt in eodem genere mensurabilis, et mensurabilia eadem mensura homogenea, sicut temporalia eodem tempore; et inter ea est aliquid simplicissimum. Igitur in illo erit ævum, sicut in subjecto, vel sicut forma in suo formabili. Major et minor patent ex prædictis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, restat arguere contra conclusiones. Unde contra primam arguit Aureolus (dist. 2, q. 1, art. 4), probando quod tempus continuum habet pro subjecto omnem motum, non solum motum cœli. Et arguit

Primo sic. Individua ejusdem rationis habent passiones proprias ejusdem rationis. Hoc probatur : quia propria passio consequitur speciem, non individuum, secundum rationem propriam; igitur quæ sunt infra unam speciem, aspiciunt eamdem passionem. Sed omnes motus circulares, sunt ejusdem speciei, saltem in hoc quod est esse successivum et esse actum admixtum potentiæ. Sed in motu primi mobilis, quia est ens successivum et actus admixtus potentiæ, fundatur prius et posterius. Igitur consimiliter, prius et posterius fundabuntur in omni alio motu circulari, in quantum quilibet est ejusdem rationis, in hoc quod est esse successivum et esse actum admixtum potentiæ. Sed prius et posterius, absolute considerata in motu, sunt tempus ipsum. Igitur, etc. — Dicetur forte negando minorem; nam motus primi mobilis non est ejusdem rationis cum aliis motibus. Est enim motus continuus, æternus, regularis, velocissimus; quod non convenit alicui aliorum motuum; et ideo non oportet quod habeant eamdem passionem. — Sed hoc non valet : nam tempus non est passio illius motus primi, in quantum annectitur ei regularitas, æternitas, uniformitas, sed in quantum habet prius et posterius absolute accepta; cum igitur ista ita bene insint aliis motibus sicut primo, sequitur quod eadem passio inerit eis.

Secundo. Illud non aspicit præcise motum primi mobilis, quo non exsistente, scilicet motu primi mobilis, et exsistentibus aliis motibus particularibus, sufficienter habetur unde oriatur tempus. Hæc propositio nota est : Quia nihil aspicit aliquid ut proprium subjectum ejus et primum, quo non exsistente, adhuc illud habet unde sufficienter oriatur. Sed non exsistente motu primi mobilis, adhuc potest anima apprehendere tempus in aliquo alio motu particulari, puta in motu rotæ figuli.

Tertio. Quia bellum Josue agebatur in tempore, et tamen tunc non erat motus primi mobilis.

Quarto. Quia anima apprehendens se in esse transmutato, apprehendit tempus. Igitur tempus fundatur super omnem motum. Qui enim capit motum, capit partes successivas; capiendo partes succedentes, in eis fundatur necessario prius et posterius; sed prius et posterius in motu, sunt ipsum tempus.

Quinto (Ibid., art. 1). Quia tempus non est aliud formaliter quam successio motus. Sed in quolibet motu est formaliter talis successio. Igitur in quolibet motu est formaliter tempus. Major probatur : Quia, secundum Aristotelem, in *Prædicamentis*, non est nisi duplex quantitas in genere, scilicet permanens et successiva; et primam dividit in lineam, superficiem, et corpus; secunda est ipsum tempus. Ergo, sicut se habet quantitas permansiva ad suum quantum, sic se habet quantitas successiva ad suum quantum. Ubique enim comparatur forma ad suum effectum formalem. Sed quantitas permansiva, non est nisi dimensio et partibilitas quanti permansivi; sicut corporeitas non est aliud quam dimensio formalis et partibilitas corporis; et sic de linea et superficie. Igitur sic se habebit tempus ad esse successivum, quod erit formaliter successio cujuslibet quanti successivi, ut sic omne quod succedit, formaliter succedat per ipsum tempus.

Sexto. Nam in omni motu est prius et posterius. Sed tempus non est aliud quam prius et posterius, continuitate addita. Igitur tempus est subjective in omni motu. Minor probatur : Quia tempus non est aliud quam præteritum, vel futurum, vel præsens; sed hæc non sunt formaliter nisi prius et posterius; unde præteritio non est aliud quam prioritas respectu præsentialitatis et futuritionis. Ubi consideran-

(α) *nixus*. — *visus* Pr.

dum est quod, cum dicitur, tempus est præteritum, præsens, et futurum, hic ly *præteritum, præsens* et *futurum* possunt accipi formaliter pro ipsa præteritione et futuritione; vel pro ipso substrato, scilicet quod præteriit, quod futurum est, quod est subjectum præteritionis; vel copulative pro substrato et illa præteritione. Tempus autem non est præteritum et futurum secundo modo, nec tertio modo, sed tantum primo.

Septimo. Capio succedens, sive prius et post, et resolvo ipsum succedens in ipsam successionem, quæ non est aliud quam prioritas et posterioritas, et in (α) ipsum quod succedit, quod est subjectum ipsius successionis. Similiter resolvo prius et post in id quod est prius et post, et in ipsam prioritatem; sicut resolvo album in illud quod est album, et in albedinem. Tunc probatur quod tempus non est aliud quam illa successio ejus quod succedit, sive prioritas et posterioritas eorum quæ sunt prius et post. Et hoc sic : Aut tempus est ipsa successio motus; aut est una successio alia qua motus succedit, et alia qua tempus succedit. Non autem potest dari secundus modus. Ergo necessario oportet dare quod tempus sit successio, qua motus dicitur formaliter succedere; et sic erit in omni motu successivo formaliter. Minor probatur : Quoniam, sicut est impossibile in quanto permansivo esse duas quantitates permansivas, sic in quanto successivo impossibile est esse duas quantitates successivas, vel duas successiones. Igitur impossibile est quod in motu sit una successio quæ (β) est tempus, et alia qua motus dicitur formaliter succedere intrinsece; sed successio qua motus quilibet succedit formaliter, erit ipsum tempus. — Confirmatur. Quia, si motus haberet propriam successionem intrinsecam, aliam a successione quæ est formaliter tempus, tunc oporteret quod essent duæ quantitates formaliter successivæ. Quo concesso, sequitur quod Philosophus fuit valde insufficiens in non ponendo nisi unam quantitatem successivam; motus enim, secundum eum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 18), est solummodo quantum per accidens.

Octavo. Quia nullus (γ) negat quin tempus sit quantitas successiva. Tunc sic : Aut tempus est illa successio in abstracto; aut est aliquid concretum ex partibus succedentibus et successione, ita quod habeat partes intrinsece succedentes, sicut motus. Non potest dari secundus modus; quia tunc tempus esset quantitas per accidens. Ergo oportet necessario dicere quod tempus sit illa successio in abstracto; et ex hoc, cum omne quod est tale in concreto, sit tale formaliter per id quod est tale in abstracto, sicut omne quod est album, est albedine album, sequitur quod omne successivum, sit formaliter successivum ipso tempore; et sic, cum omnis motus sit successivus, in quolibet motu erit tempus formaliter; et (α) sicut albedo in albo, ita successio in successivo.

Nono. Quia dicit Augustinus, 11. *Confessionum*, capit. 23, quod tempus nihil aliud est quam successivorum (β) distensio. Dicit autem distensionem nihil aliud esse quam successionem; non enim dicit extensionem, quia illa non est nisi in permanentibus. — Similiter, Avicenna, in suo 2. *Physicorum*, dicit quod tempus non est nisi continuitas motus; non autem permansiva; ergo successiva; et sic tempus non est aliud quam successio. — Item, Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 132), probat quod motus non est tempus : tum quia tempus est ubique, non autem motus; tum quia tempus non multiplicatur, et motus multiplicatur; tum quia velox et tardum sunt passiones motus, non autem temporis. Deinde probat aliam conclusionem, scilicet quod tempus est aliquid motus, quia non percipimus tempus nisi per motum. Et post, concludit quod tempus est prius et posterius in motu, et quod illa non sunt motus. Ex quibus omnibus patet quod, cum in omni motu continuo sit formaliter successio, et continuitas, et prius, et posterius, quod tempus est formaliter in quolibet motu.

Decimo sic. Omnis motus continuus habet partibilitatem et successionem. Sed successio non est in motu, nisi ex tempore; non autem ex magnitudine, licet partibilitatem habeat a magnitudine. Ergo quilibet motus est subjectum temporis. Major patet, scilicet quod in omni motu differat partibilitas a successione : nam sunt duo motus æqualis successionis, qui non sunt æqualis partibilitatis; ut patet cum Socrates in una die vadit leucam, et in eadem die Plato non vadit nisi mediam, ibi est æqualis successio, scilicet unius diei viginti quatuor horarum, non tamen eadem partibilitas, quia unus motus est minor alio. Sed minor probatur : nam, secundum Philosophum, 6. *Physicorum*, divisibilitas motus est secundum divisibilitatem magnitudinis, successio vero formaliter est a tempore.

II. Argumentum Gregorii. — Arguit etiam contra eamdem (γ) Gregorius de Arimino (dist. 2, q. 1, concl. 3), probando quod omne corpus quod movetur regulariter et uniformiter, est tempus; et per consequens, conclusio prima falsa. Arguit igitur sic : Omne illud per quod possumus metiri moras motuum et quietum, ac durationes rerum (δ), id est, cognoscere quamdiu res quiescit, vel movetur, vel durat, est tempus. Sed omne corpus continue et regulariter motum, est hujusmodi. Igitur, etc.

(α) *et posterioritas, et in.* — *et* Pr.
(β) *quæ.* — *qua* Pr.
(γ) *Quia nullus* — *Quatenus* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *successivorum.* — *successione* Pr.
(γ) *etiam contra eamdem.* — Om. Pr.
(δ) *rerum.* — *eorum* Pr.

Major patet ex his quæ communiter homines loquuntur de tempore. Dicimus enim illum motum esse diuturniorem, qui majori tempore duravit; et illud minus diu moveri, quod minori tempore movetur; et illud æque diu, quod est æquali tempore motum. Et similiter de duratione rerum; nam eam dicimus plus durare, quæ longiori tempore duravit. Ita quod hæc omnia nos mensuramus tempore, et non per aliquid aliud, sicut patet; et per consequens, omne illud cui ista conveniunt, est tempus. Sed minor probatur. Si enim sit aliquod corpus quod continue et regulariter moveatur, quilibet hoc sciens, potest per illud mensurare motus aliorum, et cognoscere de aliis quantum moveantur, et quod diutius movetur, et quod minus. Nam per istum modum certificamur de mora motuum aliorum corporum, per horologia et cœlestia corpora; et ita possemus per alia, si sciremus ea continue et regulariter moveri. Et ad cognoscendum prædicta, non est opportuna aliqua res distincta a mobili, et a cæteris rebus permanentibus. Nam, si tempus poneretur esse talis res, in nullo esset utilis ad mensurandum motus et quietes aliorum, seu durationes, eo quod omnino latens, prorsus ignota esset, vel saltem minus nota quam oporteat ad cognoscendum et habendum hujusmodi notitias; per ignota enim nullus valet aliquid mensurare. Similiter, motus cœli vel horologii minus notus est (α) quam ipsa mobilia, scilicet (β) cœlum vel horologium, ad habendum hujusmodi notitias. Et ideo per ipsa mobilia melius mensuramus motus et quietes et durationes rerum, quam per hujusmodi motus. Et sic mobile habet rationem temporis, non autem motus, nec aliqua res successiva distincta a motu, et a suis terminis, et a mobili.

Confirmatur. Quia hujus mentis videtur esse Augustinus, 12. *de Civitate Dei*, c. 15, scilicet quod, communiter loquendo, omne corpus continue, uniformiter et regulariter motum, potest dici tempus; sed, proprie loquendo, sola cœlestia corpora sunt tempora. In cujus signum, cum Dominus illa instituit, dixit : *Sint* (γ) *in signa, et in tempora, et in dies, et in annos.*

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 2, q. 1, art. 5), improbando quod ibidem dicitur, scilicet quod aliud sit nunc quod mensurat mobile, et alia sint nunc quæ mensurant mutata esse, vel quæ continuant et terminant tempus; et quod nunc mensurans mobile, remaneat idem in toto tempore, etc.

Primo. Quia ista expositio non vadit ad mentem Aristotelis; quia Aristoteles non loquitur de nunc extrinseco, sed de nunc quod habet mensurare mutata esse. Quod patet ex illo quod attribuit ipsi nunc quod dicit esse idem, scilicet quod in actu terminat tempus, et in potentia continuat. Et consimiliter, dicit quod nunc est idem in toto tempore, sicut est idem punctus suo fluxu causans ipsam lineam; modo certum est quod non est unus punctus in linea, qui maneat idem, et alius qui varietur, ut expositio ista dicit de nunc mensurante mobile, et de mensurante mutata esse.

Secundo. Quia fictio videtur quod sit aliquod nunc mensurans mobile. In quo enim poneretur subjective nunc, quod tu dicis manere?

Tertio. Quia Aristoteles dicit quod illud idem nunc quod manet idem secundum substantiam, variatur secundum esse. Quomodo autem variatur secundum esse, per hoc quod variatur unum aliud nunc, nisi fingas quod illud aliud nunc est in primo nunc subjective, et per hoc illud dicitur variari secundum esse, sicut subjectum variatur variato accidente?

Quarto. Quia extra animam non est unum mutatum esse secundum substantiam in toto motu, sed semper aliud et aliud. Igitur extra animam non est idem nunc quod maneat, sed necessario raptim transit.

Quinto. Quia contradictio est dicere quod nunc sit idem secundum substantiam, et differens penes prius et post. Nam prius et post, sunt ipsum nunc; si igitur variatur prius et post, necesse est dicere quod varietur ipsum nunc secundum substantiam; igitur manet idem nunc secundum substantiam, et variatur secundum substantiam; quod est contradictio.

Sexto. Nam tunc sequitur quod plura mutata esse, simul sunt. Nam cuilibet mutato esse in motu, correspondet suum nunc in tempore; sed, secundum te, manet idem nunc secundum substantiam in toto tempore extra animam; ergo et omnia mutata esse in motu, sunt in eodem nunc. Ex quo sequitur quod plura nunc correspondentia pluribus mutatis esse, erunt simul, quia in uno nunc secundum substantiam. Et ex eodem sequitur quod omnes partes motus erunt simul, quia toti motui correspondet unicum nunc secundum substantiam.

Septimo. Nam, si extra animam est idem instans secundum substantiam in toto tempore, sequitur quod accidens migrabit de subjecto in subjectum. Migrabit enim de uno mutato esse in aliud mutatum esse; sed mutatum esse est subjectum ipsius nunc, sicut motus est subjectum temporis.

Octavo. Quia, sicut se habet mutatum esse ad motum, sic nunc ad tempus. Sed, secundum te, idem nunc secundum substantiam, manet in toto tempore. Igitur idem mutatum esse manebit in toto motu.

Nono. Quia indivisibile non potest causare motum

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *scilicet.* — *sic* Pr.
(γ) *illis.* — Ad. Pr.

in fluendo, ut probat Aristoteles, 6. *Physicorum* (t. c. 32); non enim indivisibile potest moveri. Igitur consimiliter, videtur quod nunc suo fluxu non causet tempus, quin ei repugnet fluere.

Decimo. Quia de ratione instantis est quod raptim transeat, et non maneat. Non igitur idem nunc potest in toto tempore manere.

Undecimo. Quia tunc totum tempus esset in eodem nunc. Tempus enim, secundum Aristotelem, 4. *Physicorum* (t. c. 105), causatur ex ipso nunc fluente. Consequens est falsum.

Ex istis concludit Aureolus quod nullum nunc extra animam exsistens, maneat idem in toto motu.

II. Argumenta Scoti. — Ad idem arguit Scotus (dist. 2, q. 2).

Primo sic. Quia nunc secundum substantiam, vel est ipsa substantia mobilis; et tunc non est nisi contendere de verbis. Si autem est aliud ab ipsa, puta aliquod indivisibile de genere quantitatis, quæro cujus continui sit terminus, vel cujus discreti pars; quia omne indivisibile quod est per se de genere quantitatis, vel est terminus continui, vel pars discreti. Si ponitur pars discreti, igitur ponitur tempus discretum; quod Philosophus non concessit. Si ponatur terminus continui, ergo oportet quod sit aliud et aliud, secundum quod terminat aliam et aliam partem continui; quia impossibile est idem indivisibile secundum substantiam, esse terminum alicujus quantitatis, et principium ejusdem.

Et si dicatur quod terminat per diversa esse; — Contra. Quia ista esse, cum accidant illi nunc eidem secundum substantiam, quia, per te, illud manet idem sub diversis esse, et per consequens ista accidunt sibi, et omne indivisibile de genere quantitatis per se terminat quantitatem vel est pars discreti, sequitur quod illud non sit indivisibile per se de genere quantitatis. — *Item*. Ista esse, quæro cujus generis sint? Si sint indivisibilia de genere quantitatis, igitur sufficiunt ad terminandum proprium continuum absque illo nunc secundum substantiam; quod est inconveniens, quia nullum indivisibile per se terminat, nisi ratione qua est terminus hujus (α) divisibilis. Si autem sunt alterius generis, puta qualitatis, igitur qualitas erit per se ratio terminandi continuum in genere quantitatis. — *Item*. Quomodo non mutaretur ipsum nunc secundum substantiam, si mutatur secundum diversa esse! Et tunc oporteret ejus et suorum esse quærere mensuram, et sic in infinitum.

Secundo arguit. Quia : aut illud nunc idem secundum substantiam, est in quolibet mobili; aut præcise in uno. Non in quolibet, quia tunc idem accidens numero esset in diversis subjectis. Nec in uno mobili præcise, sicut patet ex se.

III. Argumenta Gregorii. — Contra eamdem conclusionem arguit Gregorius de Arimino (dist. 2, q. 1, concl. 3), probando quod nec instans secundum substantiam, nec instans secundum esse, est aliquid indivisibile non durans. Et

Primo arguit sic. Si instans sit talis res indivisibilis non durans : aut est subjective in ipso mobili; aut in aliquo accidente ipsius mobilis.

Si in mobili, cum mobile perdat ipsum, igitur mutatur ab ipso. Aut igitur divisibiliter, aut indivisibiliter mutatur ab ipso. Non divisibiliter : tum quia instans ponitur indivisibile, secundum te; tum quia sequeretur quod aliqua pars instantis duraret per tempus; quod tu negas. Si dicas quod indivisibiliter, igitur simul mutatur ab instanti, et mutatum est ab eo : aut igitur simul mutatum est ab eo, et mutatum ad ipsum; aut prius mutatur ad ipsum, et postea mutatum est ab eo. Si detur primum, igitur instans simul est genitum et corruptum, et est et non est. Si prius est mutatum ad ipsum, igitur durat per tempus. Nec potest quis dicere quod mobile non mutatur ad instans, nec mutatur ab eo : quia non est intelligibile quod mobile prius sit in potentia ad habendum aliquam entitatem, et post habeat illam actu; aut econtra, prius eam habeat, et postea non habeat; et tamen non mutetur ad illam, nec mutetur ab illa; cum non sit aliud mutari secundum aliquam entitatem, quam secundum ipsam aliter se habere nunc et prius. Præterea : Omne transiens ex esse alicujus ad non esse illius, mutatur secundum illud, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 7). Confirmatur : Quia eadem facilitate posset dici quod in acquisitione rei permanentis, vel deperditione, subjectum non transmutatur; quod nullus diceret, qui vocabulis in sua significatione uti vellet.

Si vero dicatur quod est subjective in aliquo accidente (α) ipsius mobilis : aut ergo in accidente permanente; aut in non permanente. Si detur primum, arguitur sicut jam argutum est. Si in accidente non permanente : aut divisibili secundum extensionem aut divisionem partium simultanearum; aut indivisibili secundum totalem divisionem. Sed neutrum dici potest. Quia, si esset in accidente divisibili, ipsum instans (β), esset divisibile secundum latum, longum et profundum; quod magis a te esset reputandum inconveniens, quam quod tempus sit divisibile illo modo, vel saltem non minus; istud autem tu reputas impossibile, scilicet tempus esse divisibile secundum longum, etc.; igitur et hoc. Præterea : Cum, secundum te, instans continuat (γ) par-

(α) *ratione qua est terminus hujus.* — *quia ejus terminus alterius vel alicujus* Pr.

(α) *accidente.* — *agente* Pr.

(β) *ipsum instans.* — *post ipsum* Pr.

(γ) *continuat.* — *continet* Pr.

tem temporis præteritam cum futura, et tempus non habeat partes simultaneas, stabit quæstio : secundum quam suam partem instans continuet (α) partes temporis; et non erit potior ratio pro una, quam pro alia. — Si vero dicatur quod est in accidente indivisibili, puta in mutato esse indivisibili, secundum extensionem, hoc est falsum. Quia tunc quærendum esset de subjecto ipsius mutati esse. Aut est aliquod indivisibile ipsius mobilis; et patet quod non, quia non est ratio propter quam unum indivisibile mobilis, verbi gratia cœli, sit subjectum mutati esse, potiusquam aliud; et per consequens, vel est in quolibet indivisibili cœli, ac per hoc est extensum, cum nullum corporale accidens possit esse totum in diversis partibus subjecti; vel in nullo. Aut subjectum mutati esse est ipsum cœlum; et per consequens, est divisibile sicut et cœlum, ac per hoc et instans cui subjicitur; et reditur ad illud quod putas inconveniens, scilicet quod instans habeat partes simultaneas, secundum situm distantes.

Secundo sic. Si instans est hujusmodi res, sequitur quod in quolibet tempore plura instantia, secundum rem et essentiam distincta, sibi succedant; nec idem ipsum instans secundum se, quod fuit prius, sit post. Patet consequentia. Sed consequens est expresse contra determinationem Philosophi, 4. *Physicorum* (t. c. 104), ubi solvens quæstionem de unitate vel pluralitate instantium in tempore, motam in principio illius tractatus, ait : *Ipsum nunc, est quidem sicut idem, aut sicut non idem. Secundum enim quod in alio et alio, alterum est; hoc autem* (β) *erat esse ipsi nunc; in quantum autem quodcumque ens est, ipsum nunc idem est.* Ecce quod nunc est aliud et aliud, secundum quod est in alio et alio loco; sed in quantum est quoddam ens secundum se, sic est idem, et non aliud post aliud.

Confirmatur : Quoniam ubi movit prædictam quæstionem (t. c. 90), probavit quod esset idem instans; quia alioquin corrumperetur, et tunc, vel quando est, vel in instanti sequenti, etc., ut ibi patet. Et istam rationem nullibi solvit; nec alia causa fuit, nisi quia ejus conclusionem tanquam veram approbavit, et eam demonstrative concludere cognovit.

Tertio arguit (dist. 1, q. 4, concl. 2) generaliter, quod nec in tempore sit aliquod indivisibile, quod dicatur nunc, nec in motu, quod dicatur mutatum esse. Si enim, inquit, sit aliqua talis res, accipiatur aliquod mobile, quod continue movetur. Tunc arguitur sic : Aut talis res, quam ponis instans indivisibile vel mutatum esse, est in hoc mobili, puta cœlo, plus quam per instans; aut non plus quam per instans. Sed neutrum potest dari. Igitur. — Non enim potest dici quod aliquid tale sit in mobili plus quam per instans; quia tunc aliquod singulare mutatum esse, vel instans, esset in mobili per tempus. Ex quo ultra sequitur, quod, cum illo tempore mobile sic continue moveatur, et in quolibet instanti illius temporis habeat aliud mutatum esse, secundum tuam imaginationem, simul in eodem mobili erunt plura mutata esse, vel instantia, in ipso successive causata. Hoc autem est impossibile, secundum tuam opinionem : quia, qua ratione unum mutatum esse manet in mobili cum sequentibus, eadem ratione et quodlibet medians inter illa mutata esse; et per consequens, etiam motus omnis comprehensus ab illis mutatis esse, alioquin, cum in quolibet motu sint plura mutata esse, si aliqua pars motus desiisset, non quodlibet mutatum esse remansisset; et sic ultra sequitur quod una pars motus erit in mobili simul cum sequentibus; quod repugnat motui, et cuilibet successivo, secundum te. — Nec potest dari secundum, scilicet quod nullum tale indivisibile sit in mobili plus quam per instans. Quia hoc non est naturaliter possibile de aliqua re, ut patet per Philosophum, 8. *Physicorum* (t. c. 63), in illo cap. *Quæ autem loci mutatio,* ubi ait quod *inconveniens videbitur, si factum mox necesse est corrumpi, et nullo tempore permanere;* ubi vult manifeste, quod omne factum permanet in esse per tempus, et non tantum per instans. Et hoc, ibidem, com. 63, probat Commentator, dicens : « Omne genitum habet esse in actu; et omne exsistens in actu, est in tempore demonstrato; alias natura ageret otiose. » Unde volunt expresse, ibidem, quod impossibile est corruptionem alicujus rei sequi ejus generationem sine tempore medio; et per hoc, tanquam per principium, probant impossibile esse duos motus contrarios succedere sibi invicem sine quiete media. Sed, si mutatum esse, aut instans, sit tantum per instans, generatio ejus et corruptio (α) non mediabitur tempore, ut patet. Nec valet, si dicatur quod loquuntur de rebus permanentibus, non de rebus successivis; quia ratio eorum æqualiter probat de omnibus, si aliquid probat. Similiter enim posset aliquis dicere quod loquuntur de substantiis, non autem de accidentibus. Et sic, vel eorum ratio valet in omnibus, vel in nullo valet.

Quarto similiter generaliter arguit. Aut mutatum esse est aliqua res intrinseca motus; aut aliquid extrinsecum, necessario tamen concomitans ipsum in subjecto; aut aliquid extrinsecum, contingenter se habens ad motum, sic quod aliquid posset moveri, non habens aliquod mutatum esse. — Non potest dici primum. Quia, aut motus infra essentiam suam includit præcise talia mutata esse, et nullam aliam omnino entitatem, quæ non sit unum vel plura mutata esse; et tunc sequitur quod motus componitur ex solis mutatis esse; quod reprobatur, 6. *Physicorum* (t. c. 76, 88). Aut includit aliquam enti-

(α) *continuet.* — *continet* Pr.
(β) *autem.* — *enim* Pr.

(α) *corruptio.* — *corpus* Pr.

tatem præter mutata esse, quæ nec est mutatum esse, nec integratur ex talibus; et si sic, oportet quod ipsa, vel nullum mutatum esse includat, vel habeat aliquam partem, quæ nec sit nec includat mutatum esse. Qualibet autem tali data, sequitur quod mobile habens ipsam moveatur et sit mutatum sine tali mutato esse, ac per hoc vanum est ponere talia. Consequentia patet : quia per quantumcumque spatium mobile moveatur, per illam partem motus, in qua non clauditur aliquod mutatum esse, certum est quod ipsum prius est motum ad medium spatii, quam ad ultimum ejus ; et sic est mutatum sine tali re ficta. — Nec potest dari secundum. Quia, cum in quolibet instanti temporis mensurantis motum continuum, sit verum A esse mutatum ad aliquid spatii, oportebit dicere quod est quædam multitudo mutatorum esse sibi succedentium in mobili, adæquans in duratione totum motum quo movetur mobile in illo tempore; et sic eadem mensura adæquata mensurabitur illa multitudo mutatorum esse cum illo motu. Et patet hæc consequentia : quoniam, si non adæquaret ipsum motum, jam aliquid esset ipsius motus, quando nullum esset mutatum esse; et sic aliquid esset mutatum sine mutato esse; quod est propositum. Consequens autem est falsum ; quia, cum quodlibet mutatum esse mensuretur per instans, si aliqua multitudo præcise includens mutata esse mensuraretur primo aliquo tempore, illud tempus esset compositum ex solis instantibus, ut patet ex 6. *Physicorum* (t. c. 88). — Tertium etiam dari non potest, propter ea quæ contra secundum dicta sunt. Et nihilominus, si daretur, habetur propositum ; quia ex quo talia mutata esse contingenter sequuntur motum, possibile erit aliquid moveri et mutatum esse sine (α) illis entitatibus indivisibilibus.

Et istæ sunt principales objectiones contra illam secundam conclusionem.

§ 3. Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit Scotus (dist. 2, q. 4), improbando tempus discretum, quod illa conclusio ponit.

Primo. Quia, ut dicit, sequitur quod quilibet angelus habeat suum tempus discretum : quia unus (β) potest continuare cogitationem suam cum die nostro, et alius angelus potest continuare cogitationem suam cum dimidio, et tertius cum hora; et ita unus angelus habebit quatuor instantia, dum alius angelus habebit unum solum instans. Immo, sequitur quod in quolibet angelo erunt duo tempora discreta ; quia quilibet poterit continuare cogitationem suam, non continuando volitionem suam.

Secundo. Nulla una quantitas componitur ex pluribus omnino diversarum rationum ; quia tunc senarius posset componi ex binario et ternario; quod negat Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 19). Dicit enim quod *sex sunt tantum semel sex, et non bis tria*. Et idem dicit Avicenna, 3. suæ *Metaphysicæ*. Sed, dum fuerit dies nostra, posset angelus intelligere quæcumque intelligibilia naturaliter distincte, puta lapidem, lignum, ferrum, aquam, et quodcumque aliud, post quodcumque aliud. Ergo tempus suum componitur ex instantibus diversarum rationum, correspondentibus illis (α) intellectionibus diversarum specierum in eodem angelo, vel intellectibus diversorum angelorum, qui sunt diversarum specierum. Posset etiam non (β) cogitare ista, vel non intelligere, sed alia plura, vel tot aliarum specierum. Posset etiam, per consequens, tempus suum correspondens isti, dici esse compositum ex omnibus illis partibus, vel aliis, in nulla determinata proportione se habentibus ad illud. Igitur, etc.

Tertio. Quia ista positio ponit unum nunc illius temporis coexsistere multis nunc nostri temporis; quod videtur esse fuga, et poni propter hoc, ne concedatur tempus nostrum esse discretum; quia, si instantia illius temporis præcise coexsisterent instantibus nostri temporis, tunc sequitur quod, sicut illud tempus est discretum, ita et tempus nostrum esset discretum. Et hoc fugiendo, videtur poni istud sine ratione, quod oporteat unum instans illius temporis coexsistere multis partibus temporis nostri. Quod autem hoc non sit necessarium, probatur : Quia quæcumque intelligibilia possum ego intelligere in uno tempore, plura vel pauciora potest angelus intelligere eodem tempore distincte; quia in intellectu creato qui non potest intelligere omnia simul, videtur esse perfectionis posse multa intelligere sine aliqua mora; nam hoc magis inest ingeniosioribus. Sed intellectus humanus potest habere intellectionem aliquam in uno instanti, et post statim habere aliam, et sic multas in aliquo tempore dato. Ergo non est necessarium, intellectum angeli, si intelligat A cum aliquo instanti nostro, sistere in intellectum ipsius A per aliquod tempus, et per instantia (γ) illius temporis, in quorum aliquo potest intellectus meus habere aliquam intellectionem. Si enim dicatur quod intellectus meus post instans non potest immediate intelligere aliud, sed oportet quod maneat per tempus in illa cognitione, alioquin non esset dare primum instans sequentis intellectionis, si poneretur intellectionem illam (δ) indifferenter mensurari tempore et instanti, non concluderet argumentum; tunc enim, sicut non est medium inter instans et tempus, ita nec inter illam intelle-

(α) *sine.* — Om. Pr.
(β) *unus.* — Om. Pr.

(α) *illis.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *instantia.* — *instans* Pr.
(δ) *illam.* — *aliquam* Pr.

ctionem meam quæ est in tempore, et illam quæ est in instanti immediate habito vel præcedenti; et tunc secundæ intellectionis non esset dare primum. Si autem intellectio angeli mensuretur ævo, tunc etiam potest aliqua esse cum uno instanti, et alia cum tempore habito; et illa secunda habet mensuram indivisibilem, sicut prima habet; sed tamen nihil temporis nostri coexsistit illi secundæ. Et hoc modo est de intellectionibus angeli : quia, si aliquis intelligit cum tempore nostro, non oportet illam intellectionem manere per tempus habitum; sed si statim habet aliam intellectionem, illa coexsisteret tempori habito post instans (α) cum quo fuit prior intellectio; et tunc nihil temporis nostri erit primum coexsistens illi secundæ intellectioni.

Quarto. Quia illa positio deberet dicere consequenter, quod intellectiones nostræ mensurentur tempore discreto; quia intellectiones nostræ videntur esse totæ simul, secundum Philosophum, 10. *Ethicorum*, cum sint perfectæ, et transeuntes, et quodam ordine se habentes. — Et si dicatur quod habent connexionem, quia intelligimus discurrendo, angelus autem non sic; — Contra. Hoc non facit per se continuationem intellectionis cum intellectione. Non enim magis successive acquiritur cognitio vel intellectio conclusionis, ex hoc quod pars acquiritur post partem, et cognitio conclusionis per cognitionem principii, quam si illa cognitio conclusionis præcise haberetur post cognitionem principii et sine ea. Similiter, possumus habere intellectiones distinctas succedentes absque discursu, etsi illæ sint totæ simul; igitur illæ erunt non continuatæ, et in tempore discreto; quod est contra Philosophum, in *de Memoria et Reminiscentia* (cap. 1), ubi dicit quod nos intelligimus cum continuo et tempore.

Quinto. Quia nulla pluralitas ponenda est sine necessitate. Sed nulla necessitas est ponendi tempus discretum, ad mensurandum motum angeli. Nam quidquid salvatur per illud tempus discretum, salvatur etiam per tempus continuum in communi. Sicut enim oportet te dicere quod, si pertranseat instans, non potest immediate habere alium transitum instantaneum; ita potest poni, si transeat instantanee in instans temporis communis, ita quod, licet immediate possit habere post illud instans motum continuum in tempore habito, non tamen potest habere transitum instantaneum immediatum. Non est igitur inconveniens ponere angelum, in quantum participat conditionem corporalem, id est, quæ potest aliquo modo esse ejusdem rationis in illo et in corpore, quod etiam participet mensuram corporis aliquo modo. In quantum autem movetur localiter, participat Ubi, quod est passio corporalis, vel aliquo modo est (α) ejusdem rationis in ipso et in corpore. Igitur potest mensurari mensura primi corporis moti.

II. Argumenta Aureoli. — Ad idem arguit Aureolus (dist. 2, q. 2, art. 1). Non puto, inquit, quod sit necessarium ponere tempus discretum, non continuum, propter discontinuationem operationum angeli. Nam bene possibile est dare tempus continuum, quod mensuret interrupta; sicut motus interruptus fabæ mensuratur tempore continuo; ita quod inter nunc quo desinit unus, et nunc quo incipit alius, sit tempus medium continuum. Et sic, in proposito, dicendum esset quod omnes operationes angeli mensurantur tempore continuo, sic quod, licet quælibet operatio angeli non habeat esse nisi per instans, tamen inter instans quo desinit una operatio et alia incipit, est dare tempus medium continuum.

Secundo loco, contra eamdem conclusionem, quoad quoddam dictum in ea, arguit Aureolus (ibid., q. 1, art. 3), probando quod non sit possibile duo tempora continua, simul esse; cujus oppositum dicitur in probatione conclusionis. Et arguit

Primo sic. Tempus constituitur per fluxum ipsorum nunc, secundum prius et post. Sed impossibile est esse nisi unum nunc. Igitur impossibile est esse nisi unum fluxum. Quare nec duo tempora possunt simul esse. Hanc rationem, inquit, declaro in simili. Secundum enim imaginationem mathematicorum, punctus fluens causat lineam, sicut nunc fluens causat tempus. Si autem impossibile esset esse nisi unicum punctum, impossibile esset dare nisi unicum fluxum; et per consequens, nec nisi unam lineam. — Minor rationis probatur : Quia, si non sit idem nunc, sed plura, tunc aliud nunc esset in domo, et aliud extra, et unum nunc erit citra mare, et aliud ultra mare; et sic, non esset verum quod, in illo nunc demonstrato per me, Rex Tartarorum sedet, et ego lego.

Dicetur forte quod, licet sint plura nunc, tamen omnia habent unum nunc commune, scilicet nunc motus cœli, quod mensurat mutatum esse ipsius cœli. — Contra. Accipio illud nunc, in quo sol est sub tali mutato esse, verum est dicere quod ego loquor in illo nunc, et in eodem nunc Rex Tartarorum sedet. Igitur non est apud Tartaros aliud nunc, et apud nos. Vel oportet quod sit aliud nunc ipsius cœli; quia illud nunc cœli, est nunc in quo ego loquor et ille sedet. Unde, dato quod essent plures cœli, adhuc esset verum dicere quod, in eodem nunc quo ego loquor in isto mundo hujus cœli, loquitur alius alterius cœli et mundi. Aut igitur idem nunc est omnium cœlorum, et habeo proposi-

(α) *post instans.* — *instanti* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.

tum, quia idem nunc est utrobique; aut est aliud et aliud nunc; et tunc in illo nunc in quo ego loquor, non loquitur alter sub alio cœlo, sed in nunc sui cœli.

Hæc est ratio Commentatoris, 4. *Physicorum*, comm. 90, dicentis quod prius et posterius sunt idem in omnibus motibus, non multiplicatum per multitudinem eorum; sicut est dispositio in instanti; ita quod ex unitate instantis arguit unitatem temporis.

Secundo sic. Ratio temporis consistit in ratione prioris et posterioris. Sed impossibile est, quantumcumque motus multiplicentur, quod multiplicetur ratio prioris et posterioris; immo, si essent multæ partes plurium motuum, omnes essent in eodem priori et posteriori, ita quod in eodem priori, in quo sunt partes unius motus, sunt partes alterius. Igitur, etc. Major nota est. Sed minor probatur. Nam imaginandum est quod *prius* et *post* sic se habeant in quantitate successiva, sicut *hic* et *ibi, extra hoc* vel *extra illud,* se habent in quantitate dimensiva permanente; quoniam, sicut differentiæ quantitatis dimensivæ sunt *hic* et *ibi,* ita differentiæ quantitatis successivæ sunt *prius* et *post.* Sed ad multitudinem quantorum dimensivorum, non sequitur quod multiplicetur *hic* et *ibi,* et sic de cæteris differentiis aliorum quantorum. Ergo ad multiplicationem quantorum successivorum, puta motuum, non sequitur multiplicatio prioris et posterioris. Minor hujus rationis probatur : quoniam pone infinita corpora simul in eodem loco, non erit dare respectu omnium istorum nisi unum *ubi*, et *sursum* unum, et unum *extra;* igitur similiter pone multos motus simul, necessario erunt in eodem priori et posteriori.

Confirmatur. Quia aut *prius* et *post* multiplicantur per hoc quod unus motus (α) est hic, alius ibi. Et hoc nihil est dictu; *prius* enim et *post* non multiplicantur secundum situm, sed per *ante* et *retro.* Sed *prius* et *post* omnium motuum, quæ sunt simul, sunt in eodem *ante* et *post.* Ergo repugnantia intellectuum videtur esse, quod *prius* et *posterius* multiplicentur in motibus.

Tertio sic. Nisi *prius* et *posterius* in omni motu sint eadem, impossibile est motus aliquos esse simul. Sed consequens est impossibile. Probatur consequentia. Da enim quod sint simul, igitur sunt in eodem priori; quia pone quod in alio priori, jam non sunt simul; quia illa sunt simul, quæ sunt in eodem priori. Igitur, si aliqui motus sunt simul, necessario erunt in eodem priori; ac per hoc *prius* et *post* non sunt plura simul; et consequenter, nec plura tempora simul.

Confirmatur. Quia motus multiplicatur per *ante* et *post.* Ergo non econtra *ante* et *post* multiplicantur ad multiplicationem motuum. Antecedens patet : Quia quantitas dimensiva multiplicatur per suum *extra*, puta *hic* vel *ibi.* Pone enim quod duo permanentia sint in eodem *hic,* jam erunt in eodem *extra;* et per consequens, eadem quantitas. Igitur, si quantitas dimensiva multiplicatur per *hic* et *extra,* quantitas successiva multiplicabitur per *ante* et *post.* Ergo motus, qui sunt quantitates successivæ, non multiplicantur nisi per *ante* et *post*, et non econtra. — Hæc Aureolus.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Contra quartam conclusionem arguit Gregorius de Arimino (dist. 2, q. 1), probando quod tempus sit vera res, extra animam, habens esse completum.

Primo sic. Tempus est creatura Dei. Igitur tempus est vera res extra animam, vel saltem non dependens ex actione animæ nostræ. Consequentia patet. Sed antecedens probatur auctoritate Augustini, *super Genesim ad litteram*, in *imperfecto* (cap. 3), ubi ait : *Illud certe accipiendum est in fide, etiam si modum nostræ cognitionis excedat, omnem creaturam habere initium; tempusque* (α) *ipsum creaturam esse, ac per hoc habere initium*, etc. — Item, 11. *Confessionum,* in pluribus locis, dicit Deum esse omnium temporum creatorem.

Secundo. Quia articulus Parisiensis 199 dicit sic : Dicere quod ævum et tempus nihil sunt in re, sed tantum apprehensione animæ, — Error.

Tertio sic. Omne illud per quod metimur moras et diuturnitates motuum, est tempus. Sed aliqua res est hujusmodi. Igitur, etc. Major patet ex communi locutione et conceptione hominum de tempore. Ideo enim dicimus aliquem motum esse alio diuturniorem, quia fit in tempore majori; et alium minus diuturnum, quia in tempore minori; et alium æque, quia in æquali tempore agitur. Minor probatur : nam ipso cœlo continue moto, metimur alios motus.

Confirmatur. Quia Augustinus, 12. *de Civitate Dei*, c. 15, dicit, loquens de corporibus cœlestibus : Dum Dominus illa instituit, dicit, *Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Et ideo talia usitate et proprie tempora appellantur. Ex quo sequitur quod tempus verissime est extra animam.

Quarto (dist. 1, q. 4). Si negaretur tempus habere esse completum extra animam, hoc esset pro tanto, quia tempus esset aliquid compositum ex partibus non simul exsistentibus sed successive. Sed istud est falsum. Igitur propter illud negari non debet tempus habere esse completum extra animam. Minor probatur. Quia, si tempus est hujusmodi res, sequitur quod aliqua res una demonstrata, simul et eodem tempore, primo fieret de novo et esset; et, dum

(α) *motus.* — Om. Pr.

(α) *tempusque.* — *temporis quia* Pr.

esset, fieret; et, dum fieret, esset. Consequens est impossibile. Ergo et antecedens. Impossibilitas consequentis patet. Quia nullum quod de novo fit in tempore, dum fit, est; immo, omne quod sic fit, dum fit, non est. Et hæc propositio est evidens, ut dicit Commentator, 5. *Physicorum*, comm. 13, et Philosophus, 1. *Perihermenias*. Si ergo, dum aliquid est, ipsum fit, sequitur quod aliquid est, dum non est; quod est contradictio. Sed tenet consequentia. Si enim tempus, vel motus, sit talis res successiva, noviter facta in mobili, certum est quod non fit (α) nisi dum mobile movetur, ut tu concedis.

Forte dicetur quod proprium est successivorum, quod sint, dum fiunt; suum enim esse est suum fieri, et mox cum facta sunt, esse desinunt; quapropter, licet illud consequens sit impossibile de rebus permanentibus, non tamen de successivis rebus. — Sed ista responsio nulla est. Primo enim contradicit intentioni Philosophi, et destruit rationem ejus, quam facit, 5. *Physicorum* (t. c. 13), ad probandum quod generatio non generatur. Probat enim, inter cætera, per hoc : quia oporteret quod generatio generaretur, dum esset, et sic simul esset et fieret, ut deducit ibi Commentator, comm. 13. — Secundo. Quia ratio facta, æqualiter probat de successivis sicut de permanentibus. Omne enim quod fit in tempore, procedit de non esse in esse; dum autem procedit de non esse ad esse, non est. Ex quo ultra concluditur, quod fictio est ponere talem rem successivam, quæ solum sit dum fit, et non sit postquam fiebat.

Quinto ex eodem fundamento. Quia, si motus, vel tempus, sit talis res, sequitur quod aliqua res, et similiter quælibet pars ejus, eodem tempore primo generaretur et corrumperetur. Sed consequens est impossibile. Igitur et antecedens. Sed probatur consequentia. Nam accipiatur dies viginti quatuor horarum, et similiter motus factus in illa die. Ille motus est genitus, et similiter dies, vel tempus, vocando genitum, omne illud quod exivit de non esse ad esse, sive cujus entitas est in actu, quæ primo erat in potentia; quo modo Commentator, 5. *Physicorum*, comm. 16, dicit quod « generatio est exitus ejus quod est in potentia, in actum ». Hoc autem modo tu non potes negare motum, vel tempus, esse genitum. Hic ergo motus genitus est in die illa, quia non exivit ad esse ante illud tempus, nec post, nec in aliqua parte diei, sed in tota die primo et adæquate. Et similiter, cum ille motus perdat esse, oportet quod corrumpatur primo in aliquo tempore. Sed constat quod non corrumpitur primo et adæquate in aliqua parte diei, nec ante illam diem, nec post. Relinquitur ergo quod ille motus primo capit esse in illa die, et primo perdit esse; et sic in eadem mensuratur, generatur, et corrumpitur. Et sicut arguitur de motu, ita de die mensurante illum motum. Sed falsitas consequentis patet multipliciter. Nam, 8. *Physicorum,* particula 62, et sequenti, Aristoteles et Commentator sumunt pro manifesto principio, quod impossibile est generationem et corruptionem ejusdem rei simul esse; immo nec est possibile generationem sequi corruptionem sine tempore medio. Item, isti philosophi fundant unam rationem super hoc, quod nihil corrumpitur dum generatur, tanquam super manifestissimo fundamento, ad probandum quod motus non generetur. Tertio : quia impossibile est idem, quacumque virtute, simul in eodem instanti primo creari et annihilari; et hoc nullus negat; ergo, ex eadem causa, impossibile est idem generari et corrumpi totum categorematice in eadem mensura primo et adæquate.

Sexto. Si tempus esset hujusmodi res, sequitur quod aliqua res esset composita ex partibus, quarum nulla esset; et consequens est impossibile. Probatur consequentia : quia, secundum te, quælibet pars temporis est præterita, vel futura; nulla autem præterita, vel futura, est. — Diceres forte, quod consequens non est impossibile : quia ad esse rerum successivarum non requiritur quod omnes partes ejus sint, nec quod aliqua pars sit tota simul; sed sufficit et requiritur quod post quasdam partes sint aliæ, et quod actu sit quoddam indivisibile continuans ejus partes ad invicem.

Sed ista responsio non valet. Quod patet (dist. 2, q. 1). Sumo enim aliquod tempus, quod dicitur esse, et sit A, et sit ejus pars præterita B, et futura sit C, et instans continuans ista sit D. Cum igitur A non sit aliqua res præter B, C, D simul, ut suppono (aut si sit alia, sit illa F; nec variatur propositum, quoniam tunc A supponit pro eisdem omnino pro quibus supponunt omnia illa simul); arguo sic : A est; ergo B, C, D sunt. Consequentia declaratur in simili inducendo : Hæc domus est; igitur hic paries, et hoc tectum, et hoc fundamentum sunt, demonstratis partibus illius domus demonstratæ. Similiter sequitur : Hic homo est; igitur hoc corpus, et hæc anima sunt. Similiter et in continuo sequitur : Hoc bicubitum est; igitur hic cubitus et hic cubitus sunt, demonstratis illis qui sunt partes ejus. Et universaliter, a termino supponente pro aliquo toto ad omnes terminos supponentes pro partibus illius, respectu esse et exsistere, est bona consequentia affirmative de præsenti. Sed ultra sequitur : B, C, D sunt; igitur B est. Et similiter sequitur : igitur C est. Et utrumque est falsum : quoniam B est præteritum, et non est; et C est futurum, quod etiam non est.

Confirmatur. Quoniam, non obstante quod materia, quæ erit pars Antichristi, actu sit, quia tamen ejus anima non est, quia Antichristus supponit tam pro materia quam pro anima, bene sequitur : Anima

(α) *fit.* — *sit* Pr.

Antichristi non est; igitur Antichristus non est (α); cum tamen ex pluribus causis (β) hoc ipsum esset verum, et posset inferri, si nec etiam materia esset. Ita in proposito, ex pluribus causis dicitur, A non est, quam dicatur, Antichristus non est; quod tamen ultimum quilibet sanæ mentis conceditur. — Nec valet dicere quod ista sunt vera de permanentibus, non autem de successivis. Tum quia, pari facilitate, posset alius dicere quod ita (γ) esset de permanentibus, et concedere quod aliqua domus est, cujus paries est præteritus, et tectum est futurum, et fundamentum est præsens; nec hoc fortius quam illud posset reprobari. Tum quia, pro qualibuscumque rebus termini supponant, dummodo unus supponat præcise pro eisdem pro quibus alii simul supponunt, impossibile est de illo affirmare vere esse et exsistere, per propositionem (δ) de inesse et de præsenti, et ab illis negare; quamvis non semper econtra sit consequentia simplex (ε), utputa quando nomen totius significat partes certo modo se habentes, v. g. conjunctas, seu compositas; sicut hoc nomen *homo* significat corpus et animam invicem compositas; non sic autem eas significant nomina partium.

Præterea. Quod dicitur, quod ad esse successivorum sufficit quod quædam partes sint post alias, — non est aliud dictu, nisi quod sufficit quod aliquæ partes fuerint, aliquæ vero futuræ sint. Ex hoc autem non potest dici vere, quod compositum ex utrisque sit; sicut patet cuilibet advertenti; non enim est intelligibile quod ex his quæ nihil penitus sunt, aliqua vera entitas integretur, aut constet partialiter.

Præterea, contra solutionem. Si nomine temporis significetur aliquod tale compositum, sequitur quod nullum tempus est præsens. Ex quo ulterius sequitur quod nullum tempus est. Patet prima consequentia; quia nullum præsens dividitur in præteritum et futurum. Unde Augustinus, 11. *Confessionum*, cap. 15, ait quod *si quid intelligitur temporis, quod in nullas vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod præsens dicatur. Quod tamen ita raptim transvolat a futuro in præteritum, ut nulla morula extendatur : nam, si extenditur, dividitur in præteritum et futurum ; præsens autem nullum habet spatium.* — Hæc ille. — Ex hac autem consequentia Augustini, scilicet, Si aliquid temporis est præsens, ipsum est indivisibile, sequitur quod hæc est vera, Nullum præsens dividitur in præteritum et futurum; et per consequens, nullum tempus est præsens; alioquin aliquod tempus non haberet partem priorem et posteriorem; quod repugnat dictis tuæ opinionis. — Sed secunda consequentia probatur per eumdem, in cap. 18, ubi sic ait : *Si enim sunt futura et præterita, volo scire ubi sunt. Quod si nondum valeo, scio tamen ubicumque sunt, non ea ibi futura esse aut præterita, sed præsentia : nam, si ibi futura sunt, nondum ibi sunt; si etiam ibi præterita sunt, jam non ibi sunt; ubi ergo sunt quæcumque sunt, non sunt nisi præsentia.* — Hæc ille. — Secundum ergo Augustinum, si aliquid est, ipsum est præsens. Igitur, si aliquid non est præsens, ipsum non est; ac per hoc, si nullum tempus est præsens, nullum tempus est.

Præterea. Quod addit dicta responsio, de continuatione illarum partium ad instans quod actu est, non est intelligibile. Quoniam quod omnino nihil est, nulli enti aut non enti continuari potest, vel copulari; alioquin una longa chorea posset fieri de hircocervis et tragelaphis et chimæris; quod absurdum est. — Quod si respondeas quod non ens, quod aliquando fuit aut erit ens, potest alicui copulari, licet non ens, quod non fuit nec erit, nulli possit copulari; — Contra hoc arguitur. — Primo. Quia, secundum hoc, sequitur quod possibile esset unam albedinem corruptam vel annihilatam, et unam creandam, continuari et copulari alicui, et esse unam albedinem numero; quod nullus diceret. — Secundo. Nam, dicto tuo concesso, habetur propositum : quoniam tempus præteritum, sumptum ad intellectum tuum, non solum non est, sed nec unquam fuit, nec possibile fuit esse; similiter, nec futurum unquam erit, nec est possibile ipsum esse; igitur non est possibile talia copulari alicui. Patet consequentia per responsionem. Antecedens probatur, sicut probat Augustinus, ubi supra, cap. 15, quod præteritum tempus nunquam fuit longum. Arguitur itaque sic : Si tempus præteritum unquam fuit : aut fuit dum fuit præteritum; aut dum fuit præsens; aut dum fuit futurum. Non primum : quia tunc, eadem ratione, nunc esset verum dicere quod tempus præteritum, est. Nec secundum : quia ipsum nunquam fuit præsens; quia impossibile est aliquod tempus esse præsens, alioquin aliquod tempus esset indivisibile. Nec tertium : quia, eadem ratione, esset verum dicere quod tempus nunc (α) futurum, est; quod nullus dicit. Per idem etiam probatur quod futurum tempus nunquam erit : quia nec erit dum erit futurum, nec dum erit præsens, nec dum erit præteritum. Et patet probatio. Similiter, ex hoc potest probari fortius, quod tempus non sit aliqua res successiva : quia sequeretur quod esset aliqua res composita ex non entibus et impossibilibus esse, quod nullus diceret.

(α) *bene sequitur : Anima Antichristi non est; igitur Antichristus non est. — tamen non est, nec sequitur quod Antichristus sit* Pr.
(β) *causis.* — Om. Pr.
(γ) *ita.* — *ista* Pr.
(δ) *per propositionem.* — *propositione* Pr.
(ε) *simplex.* — *sua* Pr.

(α) *nunc.* — *nec* Pr

Patet igitur quod argumentum principale sextum stat; nec solutio data aliquid valet.

Aliter forte dicetur, interimendo unam propositionem sumptam in probando consequentiam, scilicet hanc : Quælibet pars temporis est præterita, vel futura. Dicetur enim quod tempus est præsens, et quod cujuslibet temporis præsentis infinitæ partes sunt præsentes et exsistentes; quia cujuslibet temporis præsentis infinitæ partes sunt, habentes unam præteritam et aliam futuram; verbi gratia : annus(α) præsens habet infinitas partes, quarum quælibet habet præteritam et futuram, scilicet mensem præsentem, et quindenam, et septimanam, et diem, et horam, et sic in infinitum; nulla tamen pars temporis est tota simul.

Sed contra hanc solutionem *arguitur,* ex eo quod expresse assumit falsum, videlicet, quod aliquod tempus est præsens; oppositum enim jam habitum est per Augustinum.

Secundo hoc probatur ratione ejusdem, ibidem. Volens enim probare quod non potest esse aliquod tempus præsens longum, probat quod nullum tempus potest esse præsens, supposita scilicet imaginatione temporis prædicta, contra quam tantummodo laborat ejus ratio, ut patet consideranti. Primo autem probat quod centenarium annorum non potest esse præsens, deinde quod nec unus annus. Et quia ejus verba clara sunt, et in forma debite arguentis posita, ea tantummodo recito. *Vide,* inquit, (11. *Confess.*, cap. 15) *saltem utrum qui agitur annus sit præsens. Etenim ejus si primus agitur mensis, futuri sunt cæteri; si secundus, jam primus præteriit, et reliqui nondum sunt. Ergo nec annus qui agitur, totus præsens est; et si non totus est præsens, non annus est præsens. Duodecim enim menses annus est, quorum quilibet unus mensis qui agitur, ipse præsens est; cæteri autem, præteriti aut futuri. Quamquam neque mensis qui agitur, præsens est, sed unus dies : si primus, futuris cæteris; si novissimus, præteritis cæteris; si mediorum quilibet, inter præteritos et futuros.* Et subdit Augustinus : *Sed discutiamus etiam ipsum, quia nec unus dies totus præsens est. Nocturnis enim et diurnis horis omnibus viginti quatuor expletur, quarum prima cæteras habet futuras, novissima præteritas; aliquæ vero interjectarum ante se præteritas, post se futuras. Et ipsa una hora fugitivis particulis agitur : quidquid ejus avolaverit, præteritum est; quidquid ei restat, futurum.* Et ideo concludit : *Si quid intelligitur temporis, quod in nullas jam vel in* (β) *minutissimas momentorum partes dividi possit, illud solum est quod præsens dicatur*, etc., ut supra recitatum est. Ecce quam patenter illa solutio reprobatur, et auctoritate Augustini, et ejus valida probatione, quæ in hoc fundatur, quod nullum tempus est totum præsens; et si non totum est præsens, nec ipsum est præsens. Cujus probatio est : quia ipsum est omnia illa quorum quodlibet est pars ejus. Et ideo dicit ad probationem illius ultimæ consequentiæ : *Duodecim enim menses annus est.* E adverte quod in prædicta consequentia sumit hunc terminum *totus* syncategorematice. Præterea. Qua ratione annus dicitur præsens, scilicet quia habet partem præteritam et futuram copulatas ad instans quod actu est, eadem ratione, centenarium, millenarium, et etiam ipsum sæculum, secundum quod sæculum accipitur pro toto tempore præsentis vitæ ab initio mundi usque ad finem, posset dici præsens; quod nullus diceret, qui intelligeret quid significat hoc vocabulum *præsens*.

Patet igitur quod nec secunda solutio ad argumentum aliquid valet.

Aliter forte dicitur ad illud argumentum, sicut de facto dicit Avicenna, 2 suæ *Sufficientiæ,* cap. 13, in principio, quod nullam partem temporis esse, potest intelligi dupliciter : uno modo, quod absolute nulla est; alio modo, quod nulla est in hoc instanti. Et ista, ut dicit, satis differunt. Non enim sequitur : Hoc est, igitur hoc est in hoc instanti; nec econtra sequitur : Hoc non est in hoc instanti, igitur hoc non est; nec enim sunt opposita esse et non esse in hoc instanti. Si primo modo igitur intelligatur propositio, dicens quod nulla pars temporis est, falsa est. Si secundo modo, vera est. Et eodem modo concedit quod tempus non est; non enim est in hoc instanti (α), nisi in anima et in intellectu.

Ista responsio nulla est. Quoniam, qualitercumque debeat intelligi aliquid esse in hoc instanti, vel non esse, nihilominus esse actualiter, sive nunc præsentialiter, ut distinguitur contra fuisse et fore et non esse, utique opponuntur. Nec est possibile quod de eodem vere affirmetur esse per verbum de præsenti, dicendo, Hoc est, et vere negetur esse nunc præsentialiter, ut vere dicatur, Hoc non est actualiter, vel nunc præsentialiter. Per hanc enim enuntiationem qua absolute affirmatur esse, datur intelligi, et ita eam quilibet capit, quod id quod dicitur esse, nunc actualiter et præsentialiter est (β). Cum igitur demonstrative sit conclusum quod nulla talis res, qualem fingit opinio tua, est actualiter et præsentialiter, necessario concluditur quod nulla talis res est; ac per hoc, nec tempus est hujusmodi res. Item : Tempus, quidquid sit, vel est quid indivisibile, vel corpus aliquod, aut accidens extensum ad extensionem alicujus corporis; et, quidquid horum dicatur, ipsum complete erit, si tamen sit in instanti, id est, totum simul.

(α) *annus.* — *angelus* Pr.
(β) *in.* — *ante* Pr.

(α) *in hoc instanti.* — *instans* Pr.
(β) *est.* — *et* Pr.

Et sic patet quod nulla trium solutionum infringit argumentum sextum.

Septimo arguitur principaliter contra conclusionem. Possibile est tempus esse, nulla re non permanente exsistente. Igitur tempus non est res non permanens, essentialiter habens prius et post, quæ non possunt esse simul. Consequentia est evidens. Sed antecedens probatur. Nam possibile est, saltem per Dei potentiam absolutam, Deum ponere unum corpus in uno loco, nullam aliam rem a corpore et loco distinctam causando et conservando, cum ipse libere et contingenter agat et causet vel conservet quamcumque rem agit vel conservat aut causat; et simul cum hoc, nullam aliam causando, possibile est quod immediate illud corpus ponat in alio loco, et sic deinceps, sicut nunc actualiter fit, quando unum corpus transfertur de uno loco ad alium sine quiete media. Hoc autem posito, constat quod tale corpus prius erit in loco propinquiori quam remotiori; et per consequens, erit tempus.

Confirmatur. Nam sumantur duo corpora, quorum unum de facto moveatur velocius, et aliud tardius. Si non est aliqua talis res non permanens, habetur propositum. Si est, poterit Deus coagere utrique motori ad acquisitionem loci, non coagendo agenti ad acquisitionem talis rei successivæ non permanentis. Hoc autem posito, constat quod corpus quod nunc movetur velocius, tunc etiam velocius movebitur, et citius deveniet ad finem æqualis spatii, ac per hoc in tempore minori. Igitur erit tempus.

Forte dicetur ad hoc, datis prædictis casibus, quod nec unum corpus prius erit in loco propinquiori quam remotiori, nec unum erit citius vel prius in fine spatii quam aliud : quoniam, sicut nihil potest esse album sine albedine, id est, nisi sit in eo illud quod essentialiter est albedo, sic nihil potest esse hic vel ibi prius alio (α) duratione, et aliud posterius, nisi sit in eis illud quod est essentialiter prius et posterius, seu duratio habens ex se prius et posterius; in casibus autem prædictis, non est talis res; igitur. — Sed contra hoc arguitur. Quia qua facilitate tu dicis quod in illo casu corpus non erit prius in uno loco quam in alio, nec erit tempus, eadem tibi dici potest quod nunc de facto non est tempus, nec aliquid est prius alio secundum durationem; quoniam non plus constat nobis nunc de aliqua tali re, quam tunc constaret; nam quæcumque percipimus nunc in corporibus motis, tunc etiam perciperemus. Cum igitur nunc concedamus tempus esse, et unum corpus prius duratione esse in uno loco quam in alio, concedendum est etiam quod tunc esset; et si tunc esset, et non esset aliqua res non permanens, ita etiam nunc dicendum est; alioquin gratis et irrationabiliter (β) ponitur talis res alia (γ).

(α) *alio.* — *alia* Pr.
(β) *irrationabiliter.* — *irrationabilibus* Pr.
(γ) *alia.* — *alias* Pr.

Octavo. Si tempus sit talis res, sequitur quod possibile est duo corpora, A et B, simul incipere moveri, et A moveri tantum per horam, B autem mille annis, vel tempore æquali tempori mille annorum continue, et tamen simul primo desinere moveri cum ipso A, ita quod nec prius A quiescet quam B, nec B diutius movebitur quam A. Consequens est absurdissimum. Probatur consequentia. Nam, sive (α) tempus sit talis res successiva distincta a motu, ut tu dicis, sive sit idipsum quod motus, dum tamen sit talis res successiva distincta a permanentibus, totum motum qui causaretur in B in mille annis, si moveretur super aliquo spatio propria virtute, coagente Deo juxta communem cursum, posset Deus propria virtute causare cum omni suo accidente, tam cito quam cito movebitur A, cum in quantacumque velocitate voluerit, possit velocitare motum B et cujuslibet corporis. Hoc posito et habito, sequitur quod in motu B erit tempus mille annorum, si tempus distinguatur a motu, vel quod ipse motus B erit tempus mille annorum, si tempus non distinguatur a motu, et per consequens movebitur mille annis, et tamen simul incipiet et simul desinet moveri cum ipso A. Ista ratio directe procedit contra illos qui in quolibet motu ponunt tempus proprium esse. Et (β) etiam contra illos qui tantum in ipso motu cœli, vel ipsum motum cœli, tempus ponunt, efficaciter reduci potest (γ). Nam omnem motum qui causabitur in cœlo per spatium mille annorum, posset Deus in cœlo causare in spatio unius horæ. Nam quoties cœlum revolvetur in mille annis ab eodem puncto in idem punctum, toties posset ipsum resolvere in spatio quo nunc vertitur per vigesimam quartam partem sui circuitus. Unde, stante uniformitate motus alicujus horologii, quod nunc in una hora tot lineis movetur, dum rota horologii præcise movebitur per tot lineas, poterit Deus toties complete volvere cœlum, quoties de facto vertetur in (δ) mille annis, et easdem numero partes motus in cœlo causare cum eisdem omnibus accidentibus suis. — E converso posset consequentia declarari, ponendo quod Deus motum A, vel cœli, qui de facto causabitur in una hora, causaret in spatio mille annorum; quod utique posset, cum quemlibet motum posset in quantacumque proportione tardare. Hujus rationis virtutem, quamvis aliter, ponit Augustinus, ubi supra, cap. 23, ad probandum quod motus cœli non est tempus; cujus processus directe procedit, supposito quod motus sit aliqua talis res exsistens in cœlo.

Nono. Ponitur (ε) conclusio, probans directe

(α) *sive.* — *si* Pr.
(β) *Et.* — Om. Pr.
(γ) *efficaciter reduci potest.* — *et efficaciter contra eos posset sic reduci* Pr.
(δ) *in.* — *a* Pr.
(ε) **Nono.** *Ponitur.* — Om. Pr.

quod tempus non sit res talis inhærens motui. Quia, si sic, sequitur quod possibile erit, per divinam potentiam, aliquid vere moveri sine tempore, seu nullo tempore exsistente. Patet consequentia : Quia quodcumque (α) subjectum potest Deus sine accidente suo conservare; poterit ergo quemlibet motum exsistentem conservare, nullum tempus conservando; quod, si fieret, corpora vere moverentur, quoniam in eis essent veri motus, et tamen nullum esset tempus. Falsitatem consequentis probo. Quia, si aliquid moveretur, vere et proprie loquendo de motu, vere (ϐ) successive et non simul acquireret aut deperderet eam rem secundum quam moveretur, seu partem acquireret post partem, et sic (γ) partem prius, et partem posterius; quod (δ) sine tempore esse nequit, ut tu concedis. — Confirmatur per Commentatorem, 3. *Physicorum*, comm. 4, dicentem quod motus nihil aliud est quam generatio partis post partem illius perfectionis ad quam vadit vel tendit; igitur in omni motu est prius et post.

Et si dicatur quod, licet in motu sit prius et post, hoc tamen non convenit sibi ex se et essentialiter, sed per aliquid sibi inhærens : quia potest aliquis concipere quod motus sit totus simul, ut quod aliquid subito moveretur de loco ignis ad locum terræ; quapropter, si motus fieret sine accidente sibi inhærente, non haberet prius et posterius; — Contra. Impossibile est aliquid esse motum, nisi sit actus entis in potentia secundum quod est in potentia; et per consequens, nisi aliqua pars ejus sit acquirenda mobili, dum alia pars ejus est acquisita. Igitur impossibile est quod aliquis motus sit totus simul. Unde, licet sit possibile quod aliquid subito transferatur de loco ignis ad locum terræ, illa tamen translatio non esset motus, si poneretur; sed esset mutatio indivisibilis, cui non conveniret diffinitio motus præmissa, sicut non convenit generationi indivisibili, secundum Commentatorem, 5. *Physicorum*, comm. 21. Et ex hoc, ulterius, sequitur quod nullus potest vere concipere vel opinari aliquid esse motum, concipiendo ipsum esse totum simul actum mobilis. — Confirmatur. Quia essentiale est motui quod sit actus imperfectus admixtus potentiæ. Præterea : Si omnes partes motus essent simul, igitur motus esset de genere permanentium; quod ipse negas.

Decimo sic principaliter. Si motus est subjectum temporis : aut totus motus est subjectum ejus; aut aliquid ejus; et si sic, aut divisibile, aut indivisibile; non enim aliter potest intelligi quod sit subjectum ejus. Non potest dici primum. Tum quia nihil est in motu, nec in aliqua re extensa, indivisibile modo illo, ut supra probatum est. Tum quia, esto quod essent talia indivisibilia, non est ratio cur potius sit subjective in uno quam in alio ejus indivisibili; igitur vel in nullo, vel in omnibus. Et eodem modo potest probari quod non sit in aliqua parte motus divisibili præcise. Et loquor semper de divisione motus secundum divisionem mobilis in partes simultaneas; quod tamen si daretur, adhuc inferretur inconveniens inferendum. Si ponitur ultimum, quod sit in toto motu, tunc sequitur quod tempus (α) erit divisibile in partes simultaneas, per longum, latum, et profundum; et sic alia pars temporis cœli erit in oriente, et alia in occidente, alia in meridie; quod adversarius prorsus negaret.

Hæc sunt argumenta Gregorii, in forma.

(α) *quodcumque.* — *quocumque* Pr.
(ϐ) *vere.* — *vero* Pr.
(γ) *sic.* — *sicut* Pr.
(δ) *quod.* — *quasi* Pr.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta quorumdam. — Contra quintam conclusionem arguunt aliqui, sustinentes opinionem Bonaventuræ ponentis quod in ævo sit successio sine innovatione; cujus oppositum tenet illa conclusio. Arguunt igitur

Primo sic. Si aliqua mensura jam durasset in æternum, impossibile esset quod Deus faceret eam non durasse in præteritum; quia totum præteritum est, et Deus non potest facere quod illud quod est præteritum non sit præteritum, secundum Augustinum, 26. *Contra Faustum* (cap. 5). Si ergo ævum sit totum simul, et habeat in se quidquid est habiturum in posterum, impossibile esset quod Deus destrueret ipsum. Hoc autem est impossibile dicere (ϐ). Igitur in ævo est aliquid futurum. Ergo successio est in ævo.

Secundo sic. Duratio esse angelici a parte posteriori ponitur infinita, quia durabit sine fine. Si ergo pro nunc ista duratio sit tota simul unitive, sequitur quod ista duratio esset actu infinita; quod est falsum.

Tertio sic. Quia, etsi in aliquo finito possint esse negationes positionum infinitæ, tamen impossibile est quod in aliquo finito sint infinitæ negationes defectuum; verbi gratia : licet in homine possint esse infinitæ negationes positionum, ut homo est non asinus, non leo, etc., tamen in eo non possunt esse infinitæ negationes defectuum; quia negatio defectus est positio perfectionis; ubi ergo possunt esse infinitæ negationes defectuum, ibi possunt esse infinitæ perfectiones; quod non est in aliqua creatura, quia tunc ipsa creatura esset infinita perfective. Sed, si ævum sit totum simul, habens totum unitive quod habiturum est, actu haberet infinitas negationes defectuum; quia negationem defectus pro crastino die, et sic in infinitum, si esset dare infinitatem dierum a parte post. Cum ergo haberet infinitas negationes defectuum, sequitur quod haberet infinitas

(α) *tempus.* — *motus* Pr.
(ϐ) *dicere.* — *differentiæ* Pr.

perfectiones positive, cum negatio defectus sit positio perfectionis.

Quarto. Hieronymus, *ad Marcellam* (et est in glossa *Exodi* 3, et est in Isidoro, *Etymologiarum* lib. 7, cap. 1), dicit (α): In omni creatura differt præteritum et futurum; quia solus Deus est, qui non novit (β) fuisse nec fore (γ). Si ergo nihil de duratione adveniat ævo, nec recedat ab eo, non esset ibi præteritum et futurum; quod negant auctoritates supradictæ.

Quinto. Quia Deus posset fecisse unum angelum, et ipsum destruxisse, et iterum eumdem numero creasse. Igitur, cum idem sibi realiter succederet, et non solum secundum imaginationem, necesse est quod in ejus mensura sit realiter successio; quia realiter intercedit non entitas media inter esse angeli et esse illius.

Sexto. Quia, si esset aliqua una creatura quæ haberet perfectiones omnium creaturarum futurarum, ista (δ) creatura esset actu infinita. Si ergo ponitur aliqua mensura quæ in se unitive et simul habeat perfectiones omnium mensurarum futurarum, esset mensura infinita. Si ergo ævum sit totum in se simul, continens actu quidquid est futurum et quidquid est universaliter in tempore, si duraret in æternum, sequitur quod ævum sit actu infinitum. Confirmatur ratio. Quia, si sit actu simplex aliquod quod potest se commensurare alicui quanto, oportet quod illud simplex habeat tantam perfectionem, quantam habet illud quantum. Igitur, si esset aliquid quod posset se commensurare infinito quanto, si esset illud, esset secundum se infinitum. Sed sic se habet ævum respectu temporis, si sit totum simul, quod commensurat se toti tempori futuro, et totum quod est futurum habet modo actu.

Septimo sic. Omnis creatura, quæ est finita, potest recipere additionem. Igitur similiter, omnis duratio finita potest recipere additionem durationis. Sed quidquid tale est, sibi aliquid advenit. Igitur et aliquid recedit, vel recedere potest.

Octavo. Augustinus, 11. *Confessionum* (cap. 14): ***Præsens, si semper esset præsens, et in præteritum non transiret, jam non esset tempus, sed æternitas.*** Si ergo ævum semper esset præsens, et non transiret in præteritum, esset æternitas. Sed consequens est falsum. Igitur et antecedens.

Nono. Quia, circumscribendo omnem rationem temporis, potest Deus creare unum angelum ante alium. Ergo (ε) in sua propria mensura est successio.

(α) *dicit*. — Om. Pr.
(β) *esse*. — Ad. Pr.
(γ) Falso citatur hic locus ex Hieronymi epistola, cum sit potius attribuendus Gregorio, 4 *Moral.*, c. 32. — Cfr. Migne, *Patrologiæ latinæ*, t. 82, p. 261.
(δ) *ista*. — *ita* Pr.
(ε) *Ergo*. — Om. Pr.

Decimo. Deus potest annihilare unum angelum creatum. Aut ergo in primo instanti in quo est; aut in alio. Non in illo in quo est; quia tunc in eodem indivisibi esset et non esset, et sic contradictoria essent simul vera respectu ejusdem; et similiter, quia omne quod est, quando est, necesse est esse. Ergo destrueretur in alio. Ergo est ibi successio duorum instantium; quia in uno est positive, in alio non.

Ista argumenta recitat Warro in forma.

II. Argumenta aliorum. — Arguitur etiam sic ab aliis (apud Durandum, dist. 2, q. 3).

Primo. Illud quod potest deficere ab esse, non habet simul totum suum esse: quod enim ab esse deficit, non habet simul totum esse quod habere potuit; quia potuit plus esse. Sed angelus, cujus mensura est ævum, potest deficere ab esse per subtractionem divinæ influentiæ. Igitur non habet simul totum suum esse. Sed ævum est mensura esse ipsius angeli. Igitur.

Secundo. Si in ævo non est successio, igitur idem erit in angelo æviterno esse, fuisse, et fore. Sed Deus non potest facere angelum non fuisse. Igitur non posset facere ipsum non esse, vel ipsum non fore.

§ 6. — Contra sextam conclusionem

I. Argumenta Ægidii. — Contra sextam conclusionem arguitur, probando quod non sit idem ævum omnium æviternorum. Et quidem ad hoc arguit Ægidius multipliciter.

Primo sic. Quia dicitur, 10. *Metaphysicæ* (t.c. 3), quod *ubi æstimatur quod non est additio aut diminutio, illud est mensura vera;* unde, quia motus cœli est ita regularis et uniformis, quod non posset fieri regularior et uniformior, ideo est mensura omnium aliorum motuum. Propter quod, si unum æviternum deberet esse mensura omnium æviternorum, oporteret quod esset ibi status quantum ad simplicitatem, ita quod non posset fieri æviternum simplicius. Quod dicimus esse falsum; non enim posset creari angelus ita simplex, quin posset creari simplicior.

Secundo. Quia, quanto aliqua sunt priora in entibus, tanto inter mensuram et mensuratum est major analogia. Album enim est in eodem genere cum aliis coloribus ab albo (α) mensuratis, propter quod modicum est ibi de analogia; sed in quantitate, quæ proximo inhæret substantiæ quam qualitas, ut dicit Commentator, 12. *Metaphysicæ*, major est in ea analogia; et ideo major est in ea mensura: vel indivisibile (β) simpliciter, sicut unitas, vel indivisibile secundum positionem nostram, sicut ulna,

(α) *albo*. — *aliis* Pr.
(β) *indivisibile*. — *indivisibili* Pr.

vel aliquid hujusmodi; indivisibile enim non est in genere quantitatis, nisi per reductionem. In substantia autem est adhuc major analogia : nam omnis substantia mensuratur una substantia; hujusmodi autem substantia, secundum Commentatorem, est motor primus, abstractus ab omni materia, qui (α) nec est in eodem genere cum aliis substantiis, immo nullo modo est in genere. Similiter igitur et ipsa esse æviternorum reducentur in unam mensuram maxime analogam, scilicet in ipsum esse divinum. Propter hoc enim omnia entia non possunt reduci in aliquam unam mensuram, nisi in Deum. Multo ergo fortius substantiæ æviternorum et esse eorum, quæ sunt nobilissima inter entia et inter substantias, non poterunt reduci in mensuram, nisi in substantiam Dei et esse ejus; ita quod Deus, ut est primum ens, mensurabit omnia entia; ut est prima substantia, mensurabit omnes substantias; ut est prima substantia intellectualis et primum esse intellectuale, mensurabit omnes substantias intellectuales, et omnia esse intelligibilia.

Tertio sic. Mensura esse, cum esse sit actus, est mensura durationis; quia in actibus mensuratur quantitas durationis. Illa igitur sunt mensura esse aliquorum, a quibus dependet duratio eorum. Duratio autem dependet ab eodem a quo et conservatio. Nullus autem angelus dependet ab alio quoad conservationem. Igitur nec quoad durationem. Propter quod unus non erit mensura alterius, nec esse unius esse alterius.

Quarto. Mensura facit cognitionem de mensurato; et hoc simpliciter. Ad cognitionem autem rei simpliciter non facit nisi quod est causa rei, vel comparatur ad rem sicut habitus ad privationem; secundum quem modum, album est mensura omnium colorum, quia omnes colores sunt quasi quædam privationes ipsius albi. Unus autem angelus non facit ad esse alterius, nec unus comparatur ad alium sicut forma ad privationem. Et ideo unus non est mensura alterius.

Quinto. Non omnia æviterna simul inceperunt, ut patet de angelis et animabus quæ continue de novo creantur. Ergo habent diversas mensuras, et diversa æva.

II. Argumenta aliorum. — Ad idem arguitur ab aliis

Primo sic. Si esset unum ævum omnium æviternorum, illud poneretur subjective in æviterno summo, sicut tempus in motu primo. Cum ergo primus angelus ceciderit, sequitur quod mensura illius esset mensura aliorum angelorum; sequitur etiam quod anima Christi mensuraretur mensura Luciferi; quæ sunt inconvenientia.

Secundo sic. Si esset tantum unum ævum, illud esset in summo æviterno. Ergo, eo destructo, nullum esset ævum aliorum; et sic esset durans sine duratione.

Tertio. Si ponatur unum ævum omnium angelorum, saltem cœlum habebit aliud ævum : quia mensura debet esse unigenea cum mensurato. Sed angeli differunt a corporibus cœlestibus. Igitur. — Confirmatur per hoc : Quia nullus angelus est mensura primi cœli; quod tamen oporteret; quia ex hoc tempus mensurat omnes alios motus inferiores, quia fundatur in motu qui immediate mensurat omnes motus. Sed primus angelus non est mensura primi cœli. Ergo nec mensura primi angeli erit mensura primi cœli.

Quarto. Quando aliqua secundum se sunt ejusdem rationis, habent mensuram consimilem. Sed omnes angeli sunt ejusdem rationis; quia essentia eorum est participata, et simul tota, et perpetua. Ergo habebunt mensuram consimilem. Sed supremus angelus habet mensuram suam intra, et æternitatem mensurantem extra. Quare et infimus habebit ævum intra se pro mensura intrinseca, et æternitatem extra se. Et eodem modo omnes intermedii, cum sint ejusdem rationis quantum ad hoc.

Quinto. Si Deus fecisset non tantum unum angelum, sed duos angelos nobiliores omnibus, tamen æquales inter se in omnibus, non esset major ratio quare magis ævum esset in uno quam in alio. Nec potest unum ævum esse in utroque; quia unum accidens numero non est in duobus subjectis. Igitur erunt plura æva.

Sexto. Quanto natura spiritualis est superior et nobilior, tanto secundum se est simplicior et actualior, et minus habet de potentialitate. Si ergo repugnet angelo inferiori, quod recipiat in se mensuram differentem realiter a substantia sua, quia recipere est secundum potentialitatem, multo magis hoc repugnat superiori; quod (α) tamen non repugnat superiori, secundum te. Ergo nec repugnabit inferiori habere intra se mensuram realiter differentem a substantia sua.

Septimo sic. Sicut se habet tempus ad temporalia, sic ævum ad æviterna. Sed tempus, quod est mensura omnium temporalium, non est in aliquo temporali sicut in subjecto, sed in cœlo, quod est æviternum et supra omne tempus. Igitur illud quod est mensura omnium æviternorum, non (β) est subjective in aliquo æviterno, sed in aliquo quod est supra omne æviternum; et hoc est Deus.

III. Argumenta Durandi. — Arguit ad idem sic Durandus (dist. 2, q. 5).

Primo. Illud cujus duratio et quantitas durationis est notior ex sua propria ratione, quam sit ex com-

(α) *qui*. — *quæ* Pr.

(α) *quod*. — *quare* Pr.
(β) *non*. — Om. Pr.

paratione ad alterum, non mensuratur, quoad suam durationem, per alterum. Sed quodlibet æviternum, est hujusmodi. Igitur, etc. Major patet : quia per mensuram debemus certificari de quantitate mensurati; quod non habet locum, quando quantitas mensurati ex natura proprii subjecti est notior quam possit notificari ex comparatione ad alterum. Minor probatur : quia propria ratio æviterni est non posse deficere secundum naturam; et ex hoc notum est quod duratio ejus est perpetua, nec ex comparatione ad quodcumque aliud potest hoc esse æque certum; quare, etc.

Secundo. Infinitum in duratione, non habet mensuram durationis; quia contra rationem infiniti est esse mensuratum. Sed duratio æviterni a parte post est infinita, eo quod non potest deficere. Ergo non habet mensuram. — Et si dicatur quod æviterna non sunt perpetua, seu infinitæ durationis a parte ante, sed solum a parte post; et ideo æviterna a parte ante possunt habere mensuram, et unum esse mensuram omnium aliorum; — dicendum ad hoc, quod, si æviterna haberent aliquam mensuram per quam innotesceret quantitas durationis eorum ex nunc in ante, illa tamen mensura non posset esse aliquod ex æviternis. Quia omnia æviterna simul cœperunt esse, et natura cujuslibet eorum est nunquam posse desinere; propter quod ex natura cujuslibet magis notum est quod duret quantum aliud, quam (α) sit notum per aliud. Duravit enim et durabit Raphael quantum Gabriel, et Michael, vel Lucifer; et ista quantitas durationis est notior ex natura proprii subjecti, quam ex duratione alterius. Et ideo duratio unius nullo modo est mensura durationis (β) alterius.

Tertio. Nihil est mensurabile, nisi secundum quod induit rationem quanti. Sed duratio æviterni secundum se non est quanta, cum non habeat partem et partem; induit autem rationem quanti, quatenus coexsistit durationi quantæ, puta motui vel tempori. Ergo æviternum secundum se non habet mensuram, sed secundum coexsistentiam ejus ad motum; et tunc habet eamdem mensuram quam motus. Unde dicimus quod quilibet angelus duravit quantum duravit mundus, seu motus et tempus. Ex quo patet quod per nullam mensuram unigeneam potest mensurari quantitas durationis, quam habuerunt æviterna ex quo creata sunt usque nunc, sed solum per heterogeneam, quæ est tempus.

Ista sunt principalia objecta contra illam partem conclusionis, scilicet quod primum æviternum sit mensura aliorum.

IV. Alia argumenta Ægidii. — Contra aliam partem ejusdem conclusionis sextæ, in qua ponitur quod ævum est in primo æviterno sicut in subjecto, arguitur. Et

Primo sic. Sic se habet ævum ad esse æviterni, sicut tempus ad motum, secundum Dionysium, 10. cap. *de Divinis Nominibus*. Sed tempus nihil absolutum dicit supra motum. Ergo nec ævum super esse æviterni. Minor probatur. Quia tempus non est nisi numerus motus secundum prius et posterius, sic quod hæc *prius* et *posterius* dicunt duo moveri includentia unum mutatum esse, vel duo mutata esse includentia unum moveri. Sed tempus est ista, utroque modo, ut numerata; nec est realiter differentia in eis, ut numerata, et ut non numerata. Et ideo nec tempus nec motus realiter differunt : quia prius et posterius, ut non numerata, sunt ipse motus; ut vero sunt numerata, sunt ipsum tempus. Et hoc dicit Commentator, 4. *Physicorum*, commento finali, quod tempus est prius et posterius in motu ipso.

Secundo. Sic se habet ævum ad æviternum, sicut *quando* ad illud cujus est *quando*. Sed ipsum *quando* nihil reale addit super illud cujus est. Quod patet per Boetium, *de Trinitate : Quando* super rem cujus est, nihil addit, nisi habitudinem ad tempus. Similiter, Simplicius, super *Prædicamenta*, recitat dictum cujusdam philosophi platonici, qui dicit quod *quando* nihil absolutum addit super rem cujus est; et approbat ejus sententiam.

Tertio. Illud quod potest advenire alicui sine mutatione ejus reali, non addit aliquid absolutum super illud. Sed hujusmodi est ævum : quia ævum est in primo æviterno; et si Deus faceret alium angelum nobiliorem, hoc solo facto, tunc ævum esset in eo, nulla mutatione facta circa primum (α); et illo superiore destructo, esset ævum in alio nobiliori post ipsum, sine aliqua mutatione ipsius secundi angeli. Igitur nihil absolutum dicit supra esse angeli, nisi solum respectum.

Quarto. Quia ævum non dicit aliquid, nisi simultatem rei in essendo. Sed, omni alio absoluto circumscripto ab æviterno, ipsum æviternum de se habet simultatem in essendo; quia hoc inest sibi ex natura sua, quod sit totum simul.

Quinto. Ista se habent secundum ordinem : esse angelicum, et ævum, sive ipsa duratio, et perpetuitas durationis; quia ex hoc quod tunc tale habet totum esse simul, durationem totam habet simul; et quia perpetuum, ideo duratio perpetua. Sed perpetuitas, quæ habet esse in tertio ordine, nihil addit super substantiam angelicam. Ergo multo fortius nec ipsa duratio, quæ mediat inter essentiam angelicam et perpetuitatem, nihil reale addit super essentiam angeli; quia minus distat, vel saltem non magis, medium ab extremo, quam extremum ab extremo.

Sexto. Ipsum ævum, aut est duratio esse angeli,

(α) *quantum aliud, quam* — *quam aliud quod* Pr.
(β) *mensura durationis.* — *duratio* Pr.

(α) *primum.* — *ævum* Pr.

aut est illud quod mensurat illam durationem. Si sit ipsa duratio angeli, cum ipsa duratio non differat ab esse angeli, nec ipsum ævum differt ab eodem. Quod autem ipsa duratio non differat ab esse angeli, probatur : quia quantum est ipsum esse, tanta est ipsa duratio. Si vero ævum sit aliquid aliud ab ipsa duratione, et mensuratio ipsius durationis, tunc, cum mensura sit prior mensurato, prius erit ævum quam ipsa duratio; et per consequens, prius inest ævum angelo quam duratio. Cum ergo duratio, quæ remotius se habet ad ipsum angelum, nihil addat; nec ævum, quod prius est, aliquid addit.

Septimo. Ævum non est aliud quam ipsa duratio esse angeli. Durat ergo alia res. Tunc quæro : aut ipsa duratio dicit aliam rem super rem mensuratam; aut non. Si non, habetur propositum. Si sic, illa res quam addit supra mensuratum, manens est, et habet esse; igitur habet mensuram. Tunc quæro de mensura illa, et ipso mensurato. Et ita : vel erit standum in primo, quod mensura sua nihil addit supra mensuratum; vel erit processus in infinitum. Et isto modo arguit Commentator, contra Avicennam, 4. *Metaphysicæ,* in principio, probando quod ens et unum nihil addunt supra essentiam rei.

Octavo. Si ævum sit aliud absolutum ab æviterno, posset ergo Deus facere unum sine alio; et sequitur contradictio, quod esset duratio sine durante, vel durans sine duratione.

Ista argumenta recitat Warro; et sunt Ægidii, pro parte, in sententia.

Et in hoc secundus articulus, qui est de objectionibus contra conclusiones, terminatur.

ARTICULUS III.

RESPONDETUR AD OBJECTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, restat, cum divino adjutorio, prædictis objectionibus aliqualiter respondere, quia procul dubio fortes sunt. Et in primo loco, ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem.

Ad primum dicitur quod tempus mensurans motus continuos corporales, non consequitur æque primo indifferenter quemlibet motum, sed præcise primum motum localem et corporalem primi mobilis. — Et tunc, cum arguens hoc nititur improbare, — dicitur quod responsio ibidem data, sufficiens est, aliquo addito. Hanc enim ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 66, art. 4, in solutione tertii, ubi sic dicit, arguendo : « Tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secunda die. Igitur a principio non erat tempus; et sic tempus non est concreatum materiæ informi. » Ecce argumentum. Postea respondet : « Dicendum, inquit, quod si motus firmamenti non incepit statim a principio, tunc tempus quod præcessit non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus; accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura; quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere, statim a principio fuisse aliquem (α) motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum tempus nihil aliud sit quam numerus prioris et posterioris in motu. » — Hæc ille. — Idem, vel consimile, ponit, 2. *Sentent.,* dist. 12, q. 1, art. 5, ad 3um, ubi sic dicit : « Motus cœli incepit secunda die; sed non omnia simul creata sunt. Unde non potest intelligi de tempore, quod est numerus motus primi mobilis; sed oportet quod vel per tempus significetur ævum, ut quidam dicunt, vel tempus large sumatur pro numero cujuscumque successionis, ut sic tempus primo creatum dicatur quod mensurat ipsam creationem rerum quæ post non esse in esse prodierunt. » — Hæc ille. — Ex quibus verbis patet primo, quod tempus potest sumi dupliciter, scilicet : proprie et stricte, et isto modo non est nisi unicum tempus, scilicet numerus motus primi mobilis; alio modo improprie et large, et sic numerus cujuslibet successionis potest dici tempus. Secundo, patet quod, licet motus primi mobilis et motus alii locales continui sint ejusdem rationis in genere motus, tamen non sunt ejusdem rationis in hoc quod est esse primum et secundum, notissimum et non notissimum, regularissimum et non regularissimum. Et ideo nil mirum si numerus primi motus (β) dicatur tempus primo et proprie et principaliter dictum, non autem numerus aliorum (γ) motuum. — Tunc ad improbationem hujus responsionis, cum dicitur quod tempus est passio motus, solum et præcise in quantum habet prius et posterius, etc.; — dicitur quod verum est, loquendo de tempore communiter dicto; sed falsum est, loquendo de tempore proprie dicto. Et hanc distinctionem ponit Gregorius de Arimino (dist. 2, q. 1), quam dicit esse Augustini, 12. *de Civitate Dei,* cap. 15.

Ad secundum patet per idem. Dico enim quod, non exsistente motu primi mobilis, qui quidem motus nunc est primus motus, remaneret alius motus, qui diceretur vel esset primus; et numerus illius esset tunc proprie et principaliter tempus, numerus vero aliorum motuum esset tempus secundarium et minus principale.

(α) *aliquem.* — *aliquod* Pr.
(β) *primi motus.* — *primitus* Pr.
(γ) *aliorum.* — *majorum* Pr.

Ad tertium patet per idem : quia, dum bellum Josue agebatur, erat aliquis motus primus inter alios, et aliqui secundarii ; et ideo tunc erat tempus, immo tempora.

Ad quartum patet per idem. Numerus enim cogitationum animæ potest dici tempus large, non autem proprie, nisi esset numerus primi motus.

Ad quintum patet per idem, nisi quod assumit ibi falsum, quod tempus non sit aliud quam successio motus. Hoc enim falsum est ; quia successio videtur esse relatio inter prius et posterius, tempus autem est de genere quantitatis, et est formaliter numerus partium motus sibi succedentium. — Ratio autem quam adducit ad hoc probandum, non valet ; nam arguit ab uno dissimili ad aliud, scilicet a quantitate continua ad quantitatem discretam. Sed bene conceditur quod, sicut de ratione quantitatis permansivæ est simultas partium, ita de ratione quantitatis successivæ est non simultas partium et successio. Ideoque successio, sive sit relatio, sive negatio, scilicet non simultas, concomitatur tempus, et est de ratione temporis ; sed non est ipsum tempus, nec genus temporis, sed quædam differentia constitutiva ejus. — Item, falsum est quod prima divisio quantitatis sit in permanentem et successivam, sed potius in continuam et discretam. Immo, nusquam ponit primam divisionem, scilicet permanentis et successivæ, Philosophus ; licet ponat divisionem istam, quod quantitas alia habet positionem in partibus, alia vero non habet. Habere autem positionem, non est idem omnino quod habere permanentiam ; sed includit tria : primum est situs partium, secundum est permanentia unius cum alia, tertium est copulatio unius cum alia. Unde ista divisio est per quædam accidentalia. — Item, si illa ratio quam facit Aureolus de quantitate permanenti et successiva aliquid valeret, utique concluderet quod, sicut quantitas successiva, secundum eum, non est nisi successio, ita quantitas permanens, non est nisi permanentia ; quod est falsum.

Ad sextum patet per idem ; solum enim concludit quod in omni motu sit aliquod tempus, improprie et large loquendo ; quod conceditur. Sed ibi falsum assumit, scilicet quod tempus non sit aliud quam prius et posterius in motu. Hoc enim falsum est : quia, si prius et post sumantur in concreto, scilicet pro parte priori motus, et pro parte posteriori, illæ partes sub tali ratione non sunt tempus, sed subjectum temporis ; si autem sumantur abstractive, pro prioritate et posterioritate, talia sunt relationes et non tempus, nec subjectum temporis. Ex quo patet quod probatio minoris nulla est ; nam præsens, præteritum, et futurum, nec prius et posterius, quocumque modo sumantur, non sunt tempus. Sed verum est quod numerus prioris et posterioris, concretive sumptorum, est tempus.

Ad septimum patet per idem. Tamen falsum videtur ibi assumi, scilicet quod successio sit tempus ; immo, conformiter ad (α) prædicta, tempus (β) dicitur esse numerus (γ) successionis quæ est in partibus motus. Tunc, cum arguens quærit, an in motu sint duæ successiones, una quæ sit propria motui, alia tempori, etc., — dicitur quod successio videtur esse relatio, sicut prioritas et posterioritas, vel negatio simultatis aut permanentiæ ; et (δ) non videtur esse quantitas ; immo, nec videtur esse relatio proprie realis, quia ejus quod est, ad id quod fuit et non est, non est (ε) proprie relatio realis, sed rationis. Tales autem duas successiones, quarum una sit inter partes motus, et alia inter partes temporis, non est inconveniens simul ponere : quia respectus multiplicantur, multiplicatis fundamentis et terminis ; modo aliæ sunt partes motus, et aliæ partes temporis ; et consequenter, alia est successio harum, et alia illarum. Potest etiam dici, sicut post apparebit, quod duplex est successio : quædam intrinseca motui aliquo modo, quæ consistit in fluxu formæ de non (ζ) esse in esse, vel de potentia in actum ; et hæc successio non est tempus ; alia est successio extrinseca, et adjacens motui per modum mensuræ ; et hæc est de ratione temporis. Sed, quidquid sit de hoc, posito quod esset ibi unica successio, quæ formaliter esset tempus, nihil plus arguit contra conclusionem, nisi quod in omni motu continuo est formaliter tempus large vel improprie sumptum.

Ad confirmationem ibidem factam, patet per idem. Quia, cum quæritur, utrum sint duæ quantitates successivæ, etc., — dicitur quod, secundum Philosophum, in *Prædicamentis*, tres sunt species quantitatis non habentis positionem in partibus, scilicet : tempus, numerus, et oratio ; quia neutra illarum habet illa tria quæ sunt de ratione positionis. Item, dicitur quod oratio et numerus sunt duæ species quantitatis, quarum quælibet est successiva. Sed, ad mentem arguentis eundo, dicitur quod motus et tempus non sunt duæ quantitates successivæ formaliter, licet sint duo quanta successiva. Sed neutrum illorum proprie dicitur quantum, in quantum est successivum ; quia successio potest esse inter non quanta, sicut dictum fuit supra, de cogitationibus angelicis. Sed tam motus quam tempus dicuntur quanta, in quantum sunt continua vel discreta, immo quia habent utrumque. Unde tantum (η) conceditur quod tempus de per se est quantitas, non autem motus.

Cujus causam assignat Dominus Albertus, in commento *Prædicamentorum*, in tractatu *de Quan-*

(α) *ad.* — *a* Pr.
(β) *tempus.* — *tempora* Pr.
(γ) *numerus.* — *numerusque* Pr.
(δ) *et.* — *aut* Pr.
(ε) *non est.* — Om. Pr.
(ζ) *non.* — Om. Pr.
(η) *tantum.* — *tamen* Pr.

titate, cap. 4, ubi sic dicit : « Remanet quæstio, quare motus non ponitur esse in genere quantitatis sicut tempus; præcipue (α) cum multis rationibus probet Aristoteles, 6. *Physicorum* (t. c. 33 et seq.), motum esse divisibilem in infinitum, et cum expresse dicat motum esse speciem quantitatis, in 5. *Primæ Philosophiæ* (t. c. 18). Sed ad hoc, per ante dicta, facilis est responsio. Si enim consideretur id quod dat motui speciem et nomen, et per consequens dat ei genus, eo quod species et genus ad unam pertinent naturam, tunc videbitur causa ejus quod quæritur. Quale enim dat alterationi nomen et speciem; propter quod dicitur in genere alteratio, et in specie calefactio vel albatio. Et sic similiter est in Ubi, quod motui locali dat nomen, et speciem, et genus. Et similiter in augmento. Et eodem modo (β) facile est videre in omnibus aliis, sicut (γ) motus per accidens, qui est in omnibus generibus. Continuitas autem motus, non est a natura illa quæ fluit, sed potius est causata a processione illius in quo est motus ut in subjecto. Subjectum autem non est aliquid de essentia illius quod est in ipso. Et ideo motus non habet proprium et sibi determinatum genus. » — Hæc ille.

Item, in eodem capitulo, ante prædicta verba, sic dicit : « Intelligendum est, inquit, quod, si non esset motus, non esset tempus; et motus extensio est causa extensionis temporis, sicut et motus est causa temporis. Motus autem est in eo quod movetur, sicut in subjecto. Est autem illud quod movetur, idem secundum substantiam in toto motu (δ); secundum autem esse ipsius, secundum quod motus est in ipso, protensum et procedens est de ante in spatio in post, sive de anteriori parte spatii in posteriorem, continue, non interrupte. Protensio autem causa est quantitatis : quia protensum est partim hic, et partim ibi, continua et non interrupta protensione; quod autem sic divisibile est, continuum est. Motus igitur, qui, secundum esse protensum, est in eo quod movetur, est continuus, non ex seipso, sed ex spatio distantiæ quæ est inter duo extrema. Cum (ε) autem sit continuum et quantum aliquo modo, sequitur quod sit ejus aliqua mensura : quia omne quantum habet mensurans proprium, secundum propriam ipsius divisionem; sicut secundum spatium, continuum ad modum lineæ, vel superficiei, vel corporis, habet ulnam, palmum, vel pedem, vel aliquid talium; propter quod in omnem diametrum certa redditur quantitas illius, nec certificari potest nisi secundum hoc quod dividitur. Oportet igitur quod sit per hunc modum mensurans motum, secundum esse quod habet in eo quod movetur, certificans quantitatem ipsius. In eo autem quod movetur, secundum quod motus est actus ejus, sunt tria, scilicet : indivisibilis substantia illius quod movetur, quæ manet eadem in toto motu; et esse protensum in spatio continuo; et divisio prioris quod accipit in spatio quod derelinquit continue, a posteriori quod jam accipit, se in illud protendendo (α). Si ergo sic debeat mensurari, tria erunt in mensura reddente quantitatem ipsius; quia aliter mensura rei mensuratæ non esset adæquata. Mensurans autem ipsum sic, non potest esse sibi intrinsecum, eo quod intrinsecum est alterius generis; est enim in motu locali intrinsecum motui Ubi fluens, et hoc non est secundum naturam suam in genere quantitatis, sed in genere Ubi. Et ideo motus in Ubi non est in genere quantitatis, sed est in genere Ubi. In alteratione autem est quale fluens, quod per fluxum non amittit propriam generis naturam; et ideo, sicut quale est in qualitate, sic et motus in qualitate. Similiter motus augmenti, quamvis sit in quantitate, non tamen sic est in quantitate, quod motus faciat ipsum in quantitate esse tanquam in genere; sed potius per hoc est in genere, quia est quantum continuum positionem habens, non autem per hoc quod est in partem fluens, sicut corpus quod ex fluxu non amittit naturam corporis. Et ideo motus, non per naturam motus, vel per substantiam, est in genere quantitatis; sed per hoc quod est quantum fluens, quod fluxu non amittit naturam fluentis. Similiter est in generatione et corruptione, quæ sunt mutationes in subjecto; propter quod dicit Aristoteles (2. *Physicorum*, t. c. 14), quod id quod est via (β) in naturam, dicitur natura. Cum ergo motus et mutationes non possunt habere mensurans intrinsecum, circa quod sit substantia motus, et circa quod ponat motus continuitatem suam, relinquitur quod habeat mensurans extrinsecus adjacens; et hoc vocatur tempus. Et ideo tempus, in sua substantia et suo esse, diversam habet rationem a linea, superficie, et corpore (γ). Quod ergo per intellectum adjacet ei quod fertur et in toto motu est idem secundum substantiam, cum hoc semper objiciatur præsentiæ accipientis, ipsum est præsens nunc, quod vocatur instans, quasi non stans; sicut et idem quod movetur, non stat, quamdiu est motus actus ejus. Quod autem adjacet protensioni ejus quod movetur, quod, secundum quod movetur continue, protensum est a retro in ante, illud est et vocatur tempus. Et quod adjacet ei quod est retro in spatio, vocatur in tempore præteritum, vel in prius. Et quod adjacet ei quod in motu, et spatio accepto in ante, est et vocatur futurum. Et quod adjacet ei quod objicitur præsentiæ accipientis in protensione motus et spatii, vocatur præsens tem-

(α) *sicut tempus; præcipue.* — *præcise* Pr.
(β) *Et eodem modo.* — Om. Pr.
(γ) *sicut.* — *sive sit* Pr.
(δ) *motu.* — *moto* Pr.
(ε) *Cum.* — *Tunc* Pr.

(α) *protendendo.* — *procidendo* Pr.
(β) *via.* — Om. Pr.
(γ) *a linea, superficie et corpore.* — *aliam superficiei corporeæ* Pr.

pus. Cum autem ista tria, præsens, præteritum, et futurum, non sint divisa et separata, nec sint discreta, sed sint simul copulata, copulatorum autem semper sit communis terminus, qui est finis unius et principium alterius, et quod sic est aliquid utriusque, et neutrius per se, illud copulans particulas temporis vocatur indivisibile instans. Quod quidem secundum se est substantia temporis, sicut punctus est substantia lineæ, qui fluxu suo est causa quantitatis quæ est forma successionis continuæ quæ ponitur circa substantiam instantis. Sicut autem ulna iterata, est numerus reddens quantitatem continui; ita instans distinguens prius et posterius in motu, sicut iteratum super partes motus, numerat et certificat quantitatem motus. Et ideo dicit Aristoteles, 4. *Physicorum* (t. c. 101), quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Et ideo non est inconveniens quod tempus sit continuum, et tamen sit numerus; quia est numerus sicut ulna panni, vel alterius mensurati per ulnam. Et cum dicitur quod tempus est continuum, et tempus est numerus, non intelligitur quod secundum unum et idem sit continuum et sit numerus : secundum enim quod adjacet protensioni ejus quod movetur, est continuum ; secundum autem quod instante copulante distinguitur id quod est ante ab eo quod est post, et iteratur hoc in toto motu, sic est numerus. Et quando dicitur quod est numerus, non dicitur nec intelligitur quod simpliciter sit numerus, sed numerus motus; nec numerus motus per esse motus, sed per (α) prius et posterius, quod iteratur in motu, sicut illud quod movetur, iteratur in toto spatio motus. Propter quod non sequitur quod tempus sit simpliciter numerus, sicut sequitur quod est simpliciter quantitas continua. Et ideo manifestum est quod non est in duobus generibus primis quantitatis ex æquo (β), scilicet in genere continui, et in genere discreti; sed simpliciter est in genere continui, et secundum aliquid accipit formam discreti. » — Hæc ille.

Ex quibus habentur quatuor : — Primum est, quod motus non est per se de genere quantitatis. Cujus ratio est : quia motus est de genere sui termini ad quem est; ille autem terminus aliquando est de genere Ubi, aliquando de genere qualitatis, etc. — Secundum est, quod tempus est per se quantitas mensurans protensionem formæ fluentis vel motus. — Tertium est, quod tempus principalius est continuum quam discretum. Sed in hoc Albertus discordat a Beato Thoma, qui ponit quod tempus formaliter est numerus successionis, et quod ex se non habet continuitatem, sed a motu. — Quartum est, quod motus habet duplicem successionem et partibilitatem : unam quæ competit sibi ratione spatii, vel Ubi, vel formæ fluentis, et ista est sibi intrinseca (α); aliam vero successionem habet ratione temporis, et ista est sibi extrinseca, et quasi passio superveniens; et ista secunda, vel numerus hujus successionis, est tempus, et non prima. Et quod ista sit mens sancti Thomæ, apparet. Nam ipse, super 4. *Physicorum* (lect. 17), in illo capitulo, *Accipiendum autem*, sic dicit : « Tempus non est aliud quam numerus motus secundum prius et posterius. Si autem aliquis objiciat contra prædictam diffinitionem, quod prius et posterius tempore determinantur, et sic diffinitio est circularis; — dicendum est quod prius et posterius ponuntur in diffinitione temporis, secundum quod causantur in motu ex magnitudine, et non secundum quod causantur ex tempore. Unde, et supra, Aristoteles dicit quod prius et posterius, prius sunt in magnitudine quam in motu, et in motu quam in tempore, ut hæc objectio excludatur. » — Hæc ille. — Ubi ponit manifeste duplicem prioritatem et posterioritatem, unam in motu, aliam in tempore, quæ sunt diversarum rationum. Et non solum ipse hoc ponit, immo Aristoteles, ibidem, particula 99.

Ad octavum dicitur quod utique tempus habet alias partes quam motus, et aliam successionem, ut dictum est; nam, ut dicit Albertus, extensio motus est causa extensionis et protensionis temporis. Et cum dicit quod tempus esset quantitas per accidens, — negatur consequentia; quia tempus est formaliter numerus compositus ex unitatibus sibi succedentibus, numerus autem est formaliter quantitas. Non est autem tempus formaliter successio, si successio sumatur pro negatione simultatis aut permanentiæ, vel pro relatione prioris et posterioris ad invicem; quia illa successio nullo modo est quantitas. Si autem successio dicat protensionem vel extensionem quantitatis, tunc tempus potest dici successio materialiter; licet sit numerus formaliter, hoc est dictu, quod est numerus talis successionis. Concesso autem hoc, non habetur quod tempus sit quantum per accidens; sed est continuum, vel successivum, vel extensum, per accidens; quia, ut dictum est, continuitas motus est a magnitudine, et continuitas temporis a motu. Item, concesso toto argumento, non concluditur quod tempus proprie dictum, sit subjective in quolibet motu.

Ad nonum dico quod dictum Augustini non est sic intelligendum, quod tempus formaliter sit distensio successivorum, id est, ipsa partibilitas vel successio partium ipsorum successivorum, ut arguens exponit male; sed (β) distensionem vocat numerum vel multitudinem, et mensuram talium. — Avicenna vero non intendit dicere quod tempus sit formaliter ipsa continuitas motus, quia contradiceret Aristoteli;

(α) *per.* — Om. Pr.
(β) *ex æquo.* — *ex e converso* Pr.

(α) *intrinseca.* — *extrinseca* Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.

sed (α) quod tempus est mensura continuitatis motus, et ipsam consequitur. Aristoteles vero expresse, 4. *Physicorum,* secundum omnes commentatores, vult quod tempus sit numerus prioris et posterioris in motu, et non quod sit successio, vel prioritas et posterioritas, prout talia dicunt relationes aut negationes; licet talia concretive sumpta, sint materialia ipsius temporis, sicut oves et boves sunt materialia denarii.

Ad decimum patet per prædicta. Nam falsum est quod motus nullam successionem habeat prius tempore, cum Aristoteles dicat expresse, 4. *Physicorum,* particula 99, quod prius et posterius, prius sunt in motu, quam in tempore; prius autem et posterius, sine successione intelligi non possunt, maxime prius et posterius quæ non simul exsistunt. Cum vero dicit arguens, quod duo motus sunt æqualis successionis, etc.; — dico quod in casu argumenti, scilicet cum duorum mobilium in æquali tempore unum movetur tardius alio, sicut est æqualis successio, ita æqualis partibilitas, ad hunc sensum, quod tot partes habet motus tardus sicut velox, sed non tot tantas. Similiter, licet sit ibi æqualis successio, non tamen æqualium successio; unde, sicut non est ibi æqualium successio, ita nec est æqualium partibilitas. Est ergo utrobique tam partibilitatis quam successionis æqualitas per modum discreti, non autem per modum continui. — Item, aliter potest dici, quod in illo casu est inæqualis successio motuum intrinseca, quia est inæqualis fluxus formæ, secundum quam est motus ipsius Ubi; licet sit æqualis successio extrinseca, scilicet temporis quod est in motu cœli. Et hæc solutio est melior; unde videtur pro nunc. — Item, concesso toto processu argumenti, nihil est contra intellectum conclusionis, in solutione primi argumenti expressum, de duplici specie.

Sciendum ulterius, quod arguens, in quinto, sexto, septimo, octavo, nono et decimo argumentis, supponit unum falsum, scilicet quod quantitas permanens continua, puta linea, superficies, corporeitas, non sint aliud quam partibilitas rei permanentis continuæ habentis partes simultaneas, et quod talis partibilitas in se non habet partes, sed est ratio quod substantiæ et qualitates habeant partes; et ex hoc vult deducere quod tempus non sit aliquid habens partes vel successionem, sed est ratio quare aliquid est successivum. Primum autem fundamentum falsum est, et contra philosophiam, quæ ponit non solum quantum in concreto, immo quantitatem in abstracto habere partes. Item, est forte contra theologiam, quæ ponit in Eucharistia quantitatem separatam, habentem partes alias a partibus qualitatum sensibilium ibidem remanentium. Et de hoc erit specialis conclusio in hoc secundo, dum de interminatis (α) dimensionibus, et generaliter de quidditate quantitatis inquiretur. Et materia illa tractabitur in se, et a proposito (dist. 18). Sed, dato quod quantitas permanens continua, esset materialiter (β) partibilitas, et non aliquid habens partes; tamen dicere tempus non habere partes, sicut arguens in suis similitudinibus et proportionalitatibus (γ) inter quantitatem permanentem et successivam cogitur dicere, valde inconveniens manifestum est, cum tempus dividatur de per se, in præsens, præteritum et futurum; præter (δ) alia inconvenientia vix numerabilia (ε). Sed præter hoc, mirabile est de introductione hujus novæ et inauditæ opinionis, quæ ponit duo secundum omnem philosophiam extranea, et sibi invicem incompossibilia, quorum unum est quod tempus est subjective in omni motu, secundum est quod tempus nullo modo plurificatur, sed est unum numero. Ex hoc enim evidenter sequitur quod idem accidens in numero, est in diversis subjectis. Et multa alia inconvenientia sequuntur ex positione prædicta; præter hoc quod discordat philosophis, et theologis, et sibi ipsi.

II. Ad argumentum Gregorii. — Ad argumentum quod est Gregorii, dicitur quod opinio Gregorii, duo millia annorum sunt quod (ζ) fuit tanquam stolidissima reprobata, scilicet quod tempus sit sphæra cœlestis; ut patet, 4. *Physicorum,* particula 94, ubi sic ait Philosophus : *Quidam dixerunt tempus esse sphæram totius, et iste sermo est vanus.* Alia vero translatio sic habet : *Totius autem sphæra visa est quidem dicentibus esse tempus, quia in tempore omnia sunt, et in totius sphæra; est autem stultius quod dicitur, quam etiam quod est de hoc impossibilia considerare.* Item, ex hac opinione sequuntur quinque inconvenientia. Primum est, quod quæcumque moventur, quiescunt, vel durant, in æquali tempore moventur, quiescunt, et durant. Secundum est, quod nihil movetur velocius alio. Tertium est, quod annus et dies sunt æquales, immo idem. Quartum est, quod eadem res est tempus et instans. Quintum est, quod Adam et Antichristus sunt in eodem tempore adæquato, immo omnia temporalia. Et infinita inconvenientia alia sequuntur, quæ, licet Gregorius conetur evadere, tamen responsio sua, ut ejus verbis utamur, non est nisi fuga verbalis, et corruptio verborum et mentis Aristotelis et Peripateticorum, quinimmo quasi omnium Theologorum. — Tunc ad argumentum suum, dico quod major est vera, si loquatur de mensura proxima, non autem si de mensura remota;

(α) *sed.* — *secundum* Pr.

(α) *de interminatis.* — *in determinatis* Pr.
(β) *materialiter.* — *materia* Pr.
(γ) *proportionalitatibus.* — *proportionabilibus* Pr.
(δ) *præter.* — *propter* Pr.
(ε) *numerabilia.* — *innumerabilia* Pr.
(ζ) *quod.* — Om. Pr.

vel si intelligat de mensura per se, non de mensura per accidens. Sed ad hunc sensum minor est falsa. Per nullum enim corpus possumus proxime et per se mensurare quantitatem motuum aut quietum, sed solum mediante motu; nec etiam per motum, nisi præintellecta et præcognita ejus mensura, quæ est tempus; sicut nunquam per baculum mensuraretur quantitas continuæ longitudinis panni, nisi baculus esset subjectum quantitatis, et talis quantitatis cujus mensura esset nota. Sunt ergo ibi tria : baculus, quæ est substantia; quantitas ejus; et binarius vel trinarius, per quod habet rationem mensuræ. Sic in proposito, nullum corpus absolutum a motu, habet rationem mensuræ, sive alicujus motus aut quietis, sed ut est subjectum motui mensurato per aliquem numerum. Igitur patet quod nec corpus, nec motus corporis est tempus, sed numerus motus alicujus corporis uniformiter et regulariter moti, cujus uniformitas sit notissima; et hoc, loquendo de tempore proprie et stricte. — Cum autem dicit arguens, quod motus et tempus, si ponantur res distinctæ a rebus permanentibus, sunt minus nota quam ipsum mobile, etc.; — dicitur quod verum est, quantum ad suum *quod quid est,* et suam diffinitivam rationem, non autem quantum ad suum *quia est.* Quia motus est sensibile commune, 2. *de Anima;* et talis cognitio sufficit; sicut, licet vertatur in (α) dubium apud multos, an quantitas baculi distinguatur a baculo, tamen constat quod illa quantitas est notior in ratione mensuræ, quam substantia baculi.

Et hæc sufficiant pro responsione objectorum contra primam conclusionem.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad objecta contra secundam conclusionem, nunc restat dicere. Et quidem

Ad primum Aureoli, quo nititur probare omnimodam unitatem instantis, et improbare omnimodam pluralitatem instantium in tempore continuo, respondeo, secundum mentem et probationem secundæ conclusionis, quod ista conclusio est de mente Aristotelis. Quod manifeste patet videnti verba ejus, in illo cap. 14, in tractatu *de Tempore,* ubi est particula 103, secundum Commentatorem, quod incipit : *Sicut motus semper est alius, sic et tempus,* etc. Unde, 4. *Physicorum,* particula 103, littera Aristotelis sic habet : *Quemadmodum motus est unus post alium, ita et tempus. Tempus vero esse insimul est idem : quoniam (6) instans est idem, cum fuerit, sed esse ejus diversificatur.* Ubi Commentator, comm. 103, dicit : « Instans quod est agens tempus, est idem in omni motu; sed esse ejus diversificatur, scilicet per prioritatem et posterioritatem. » Item, comm. 104, sic dicit : « Instans est in aliquo exsistente in dispositionibus diversis; et quod est tale, est unum secundum subjectum, et duo secundum rationem; ergo instans est unum subjecto, et duo ratione. » Item, comm. 105 : « Punctus invenitur in actu super lineam, et instans invenitur in potentia in motu, cum impossibile sit unum instans demonstrari bis. » Item, comm. 106, dicit : « Instans non potest demonstrari bis; quia sequitur translatum, quod semper movetur. Unde necesse est ipsum diversificari, adeo quod instans demonstratum in secundo, sit aliud a demonstrato in primo. » Item, in eodem : « Punctus est causa numeri lineæ, quemadmodum instans est causa numeri temporis. Sed punctus, secundum quod est quiescens, est causa numeri lineæ, in quantum accipitur ut principium ipsius lineæ, et finis secundæ; instans vero, quia impossibile est ipsum quiescere, impossibile est ut sit causa numeri temporis hoc modo, scilicet idem instans demonstratum (α), ita quod sit finis præteriti, et initium futuri; quoniam, si ita esset, tunc esset possibile idem instans demonstrari bis. Et ideo necesse est ut instans mensuret tempus, saltem per duo instantia, prius, et posterius; et ambo sunt fines ejusdem temporis, quemadmodum duo puncta sunt fines ejusdem lineæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet : primo, quod est aliquod instans, quod secundum substantiam manet idem in toto tempore (6), sed est aliud et aliud ratione; secundo, quod in tempore sunt aliqua instantia fluentia terminantia tempus, quorum nullum potest bis demonstrari. Primum non plurificatur, sed alia plurificantur. — Tunc ad primum in oppositum, dicitur quod verba Aristotelis nullo modo possunt veritatem habere, nec recte exponi, nisi ponatur multiplex nunc in ipso primo mobili subjective, sicut patuit in probatione conclusionis. Illud enim nunc quod manet idem in toto tempore, non potest esse illud nunc quod continuat partes temporis, et quod mensurat numerata esse; sicut non habet esse idem punctus qui continuat partes lineæ, habens certam positionem, et punctus qui suo fluxu causat lineam, et assistit cuilibet parti lineæ successive. Unde argumentum magis est ad oppositum quam ad propositum.

Ad secundum dicitur quod nunc quod mensurat primum mobile secundum ejus esse substantiale uniforme, non est subjective in primo mobili, sed in primo æviterno. Nunc vero quod mensurat ejus esse accidentale, prout scilicet est unum sub forma secundum quam est motus, utputa sub forma Ubi conti-

(α) *in.* — Om. Pr.
(6) *quoniam.* — *quandoque* Pr.

(α) *demonstratum.* — *demonstrari* Pr.
(6) *tempore.* — *motu* Pr.

nue fluente, est nunc quod manet idem in toto tempore, et est subjective in primo mobili. Et istud nec est tempus, nec pars, nec terminus temporis; sed suo fluxu intelligibili causat tempus.

Ad tertium dicitur quod illud idem nunc quod manet idem secundum substantiam in toto motu et toto tempore, variatur secundum esse, sicut variatur subjectum ad variationem sui accidentis absoluti vel respectivi. Nunc autem mensurans esse substantiale primi mobilis, non variatur per motum vel tempus.

Ad quartum dicitur quod, sicut extra animam non est aliquod mutatum esse manens idem in toto motu, sic nec extra animam est aliquod nunc manens idem in toto tempore, quod ita se habeat ad tempus, sicut mutatum esse ad motum, puta per modum termini et continuati. Tamen, sicut mobile causans motum, quod non est aliquid motus, manet idem in toto motu; ita nunc causans tempus, et nihil exsistens de essentia temporis, manet idem in toto tempore. Sicut enim aliud est ipsum mobile, aliud motus, aliud ipsum mutatum esse; sic alia est unitas mobilis, alia unitas mutati esse, aliud numerus motus. Prima unitas, est nunc manens idem secundum substantiam; secunda unitas, est nunc intrinsecum tempori; numerus vero motus, est tempus. Nec dico quod numerus qui est tempus, componatur ex unitatibus quæ sunt ipsa nunc, sed ex unitatibus partium motus; quia unitas mutati esse, indivisibilis est, alia vero non, id est, non est unitas rei indivisibilis, sed rei divisibilis.

Ad quintum dicitur quod nulla contradictio est ubi arguens putat. Nam nunc manens idem secundum substantiam, non est idipsum quod prius et posterius, qualitercumque capiantur; sed assistit priori et posteriori parti (α) motus et temporis, et assistit priori et posteriori mutato esse motus, et (β) priori et posteriori nunc continuantibus tempus; scilicet habet aliam et aliam habitudinem ad illa, et isti diversi respectus sunt diversa esse ipsius nunc.

Ad sextum dicitur quod non est inconveniens plura mutata esse, immo nec totum unum motum, aut totum tempus a principio mundi usque ad finem, coexsistere uni et eidem nunc stanti; sicut patet de nunc æternitatis, et de nunc ævi, et de nunc temporis discreti mensurantis cognitiones angelorum. Secus esset, si talia essent simul in eodem nunc fluenti, quod non potest bis accipi.

Ad septimum dicitur quod, si illud nunc quod est idem secundum substantiam in toto tempore, esset intrinsecum ipsi tanquam terminus, consequentia ibidem facta, esset bona. Sed modo non valet : quia non ponimus hoc, immo dicimus quod illud nunc est subjective in mobili solum, et non in aliquo mutato esse; sed, sicut tempus est subjective in motu primi mobilis, ita instantia sibi intrinseca, sunt subjective in mutatis esse, vel momentis dicti motus.

Ad octavum patet per idem. Conceditur enim quod, sicut se habet nunc fluens et (α) raptim transiens secundum esse et substantiam, ad tempus cui est intrinsecum, ita mutatum esse ad motum. Secus est de nunc extrinseco tempori, quod non fluit secundum substantiam, licet fluat secundum diversum esse.

Ad nonum dicitur quod nec punctus fluxu reali causat lineam, nec nunc fluxu reali causat tempus; sed talis fluxus est intelligibilis vel imaginativus. Realiter autem mobile causat motum et tempus in genere causæ materialis, movens autem in genere causæ efficientis. Conceditur tamen quod mobile non causaret tempus, nisi sibi inesset aliquod nunc stans secundum substantiam. Est ergo nunc, quo causatur tempus, non id quod causat.

Ad decimum dicitur quod de ratione nunc et instantis fluentis secundum substantiam, est quod raptim transeat, et non possit bis sumi vel demonstrari. Secus est de nunc stante secundum substantiam, quod sic se habet ad tempus, sicut palus fixus in flumine : palus enim stat, et aqua fluens continue fluit circa ipsum; palus est unus, aqua continue est alia et alia.

Ad undecimum dicitur sicut ad sextum, quod scilicet non est inconveniens, unum nunc secundum substantiam stans, coexsistere toti tempori, sicut palus fixus coexsistit toti decursui fluminis.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, dicitur quod illud nunc quod ponimus manere idem secundum substantiam, et coexsistere toti tempori (β), non est substantia primi mobilis, licet Ægidius et Gregorius hoc ponant. Nec est mera (γ) negatio, sicut ponit Durandus. Sed est unitas de genere quantitatis; unitas, inquam, mobilis, non secundum substantiam immediate et pure, sed unitas ejus sub forma secundum quam est motus, puta sub Ubi fluente. — Et cum quærit arguens de isto nunc indivisibili, an sit terminus continui, vel pars discreti; — dicitur quod divisio insufficiens est. Non enim oportet omnem unitatem esse actu partem alicujus discreti; sicut patet, si in toto universo non esset nisi una faba continua; ejus enim unitas esset indivisibile de genere quantitatis, et tamen non esset terminus continui, nec pars discreti in actu, sed solum in potentia. Sic, in proposito, dico de nunc quod manet idem secundum substantiam. Potest tamen dici quod illud nunc est pars alicujus discreti,

(α) *parti.* — *per se* Pr.
(β) *et.* — *ex* Pr.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *tempori.* — *ipsi* Pr.
(γ) *mera.* — *materia* Pr.

scilicet illius numeri quo numerantur omnia mobilia. Cuilibet enim mobili correspondet propria unitas, et ex illis unitatibus constituitur aliquis numerus. Et sic patet quod non oportet ponere tempus commune, quod est subjective in motu primi mobilis, esse discretum, nullo modo continuum : quia illud nunc de quo loquimur non est pars temporis, nec terminus; sed tempus continuatur per instantia sibi intrinseca, quæ quidem sunt quoddam esse nunc manentis secundum substantiam, sicut mutata esse sunt quædam esse vel dispositiones mobilis.

Et cum arguitur contra hoc, — dicitur *ad primum* quod illa diversa esse, quæ ponimus diversa instantia, accidunt ipsi nunc de quo loquimur, non quod proprie sint subjective in ipso, sed quia habet diversas habitudines successive ad illa; quia successive coexsistit illis. Nec per hoc tollitur quin sit indivisibile, quia punctus habet multas habitudines. — *Ad secundum* dicitur quod illa diversa nunc sunt de genere quantitatis. Et conceditur quod illa sufficiunt ad terminandum et continuandum tempus intrinsece. Nec aliud nunc superfluit; quia non ponitur ad terminandum vel continuandum per se et immediate, sed ad hoc ut sit numerus vel unitas mobilis, prout est sub forma motus. — *Ad tertium* dicitur quod nunc de quo loquimur, variatur secundum esse, in quantum diversis instantibus coexsistit. Illa autem variatio non est proprie motus, sed successio diversarum habitudinum rationis nunc stantis ad fluentia instantia. Et sic non oportet quærere mensuram illius mutationis aliam ab instantibus fluentibus, vel ab ipso tempore.

Ad secundum principale dicitur quod, proprie loquendo, illud nunc est in primo mobili, sicut dictum est de tempore. Large vero et improprie sumendo tempus et nunc, possunt esse in aliis motibus et aliis mobilibus præter primum.

III. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii contra eamdem secundam conclusionem, nunc dicendum est. Et

Ad primum quidem, dicitur quod nunc, vel instans indivisibile non durans, est subjective in motu primi mobilis immediate; licet mediate sit subjective in primo mobili.

Et cum arguit quod nullo modo sit in mobili, quia, si sic, igitur mobile mutatur ab ipso, etc.; — dicitur quod, sicut, secundum Aristotelem, 5. *Physicorum* (t. c. 10), nihil movetur ad motum, quia ad motum non est motus, nec ad generationem aut corruptionem, actionem aut passionem, nisi valde per accidens; sic nec ad tempus nec ad instans est motus vel mutatio de per se, sed solum de per accidens, quia talis motus est in omni genere prædicamenti. — Et cum quæritur : aut mobile mutatur ab illo divisibiliter, aut indivisibiliter, etc.; — dico quod indivisibiliter, et quod simul mutatur ab eo et mutatum est ab eo. Nec valet ratio in oppositum : quia (α) dicitur quod mobile prius mutatur ad ipsum quam mutetur ab eo, non quod duo nunc sint immediata, in quorum uno incipiat, et in alio desinat, sed sic, quia, cum illud raptim transeat et indivisibiliter duret, dum ipsum est, subjectum ejus mutatur et mutatum est ad ipsum, non in alia mensura adæquata, sed in seipso, quia ipsum est mensura; post illud autem nunc, sequitur tempus immediate; et in illo tempore toto subjectum illius instantis mutatur, et simul mutatum est ab ipso, sic quod in nulla parte illius temporis est nec in aliquo instanti ejus, sed ante quodlibet instans et ante quamlibet partem illius temporis fuit; et hoc est indivisibiliter desinere esse, scilicet in aliquo instanti esse, et per nullum instans aut tempus sequens post illud esse. — Item, potest dici quod subjectum instantis simul mutatur ad ipsum et mutatur ab eo, et quod illud instans simul incipit et desinit. Nec tamen sequitur quod simul sit et non sit : quia in illo instanti ipsum dicitur incipere per positionem de præsenti et remotionem de præterito, quia scilicet verum est dicere quod hoc (β) nunc est et non prius fuit; in eodem autem instanti desinit per positionem de præsenti et remotionem de præterito, quia scilicet verum est dicere quod hoc (γ) nunc est et non prius fuit; in eodem autem instanti desinit per positionem de præsenti et negationem de futuro, quia scilicet nunc est et nunquam post erit. Et si dicitur quod inconveniens est idem simul incipere et desinere, vel quod aliquid habeat ultimum instans sui esse, — dico quod hoc verum est de rebus aptis natis divisibiliter durare; sed hoc non est inconveniens, immo necessarium, de rebus quibus naturaliter stare repugnat; et hujusmodi sunt instantia, quæ ideo dicuntur instantia, quia non stant. Sicut enim repugnat angelo habere extensionem corpoream, sic talibus repugnat habere extensionem moræ vel durationis. — Si dicatur quod, si instans corrumpatur in tempore sequenti, ipsum ergo corrumpitur divisibiliter, — negatur consequentia : quia non sic corrumpitur in tempore, quod pars instantis corrumpatur in parte temporis, et totum in toto tempore tali; sed quia ante illud tempus erat, et nihil ipsius est in tali tempore (δ), nec in aliqua ejus parte, nec in aliquo instanti ejus intrinseco. Patet ergo quomodo potest utraque pars sustineri, scilicet quod instans desinat esse dum est, et quod desinit esse in tempore sequenti, etiam indivisibiliter. Et sic non sequitur quod duret per tempus, nec quod simul sit et non sit.

Cum etiam vult probare quod illud instans non

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *hoc.* — *hic* Pr.
(γ) *hoc.* — *hic* Pr.
(δ) *tempore.* — *specie* Pr.

sit subjective in aliquo accidente ipsius mobilis, — ratio non valet. Dicitur enim (α) quod est subjective in moto, vel potius in mutato esse, sicut in subjecto primo. — Et cum probatur quod instans non sit subjective in aliquo accidente indivisibili, etc.; — dicitur, sicut alias dictum est de puncto. Sicut enim punctus nullum subjectum primum et adæquatum habet, nec linea, nec superficies, sed solum corpus, quod est trina dimensio, sed talia indivisibilia permanentia habent subjectum divisibile, illud idem quod trina dimensio vel corpus, quod quidem subjectum primo correspondet corpori, secundario superficiei, tertio lineæ, et quarto ipsi puncto; sic consimiliter dico de ipso mutato esse indivisibili motus. Illi enim non correspondet pro subjecto primo et adæquato aliqua pars mobilis indivisibilis simpliciter, quia nullam talem habet; sed idem proprium mobile, quod est subjectum primarium motus, est subjectum secundarium ipsius mutati esse. Nec valet consequentia : subjectum mutati esse, vel instantis, aut puncti, est divisibile; igitur mutatum esse, vel instans, aut punctus, sunt indivisibilia. Non oportet enim accidens condividi subjecto suo, nisi subjectum sit ei adæquatum, et sit primum et per se subjectum; nihil autem tale est in proposito.

Ad secundum patet responsio per prædicta, scilicet quomodo sit idem nunc in toto tempore, et quomodo non.

Ad confirmationem, dicitur quod Philosophus rationem illam non solvit, non quia non posset, sed quia indigna erat solutione tam præclari philosophi, et quia ejus solutio patere poterat de facili. Tum quia nullum accidens, nec aliqua forma non subsistens, fit, aut generatur, aut corrumpitur de per se. Tum quia, licet aliquod accidens possit esse terminus generationis aut motus de per se, non tamen quodlibet accidens, sed solum de genere qualitatis, quantitatis, et ubi, et substantiæ; nec etiam quælibet qualitas, nec quælibet quantitas potest esse terminus motus de per se, ut probatur, 5. (t. c. 10), et 7. *Physicorum* (t. c. 15). Tum etiam, quia, dato quod nunc indivisibile generetur aut corrumpatur, incipiat et desinat esse per se vel per accidens, illa ratio non concludit. Dicitur enim quod instans non corrumpitur in seipso, id est, dum est, nec in alio instanti; sed desinit esse in tempore sequenti; ita quod sua desinitio non mensuratur adæquate aliquo instanti, nec aliquo tempore, nec ulla mensura adæquata. Nec mirum : quia talia non sunt proprie entia, sed entium; nec per se generantur aut corrumpuntur, sed omnino per accidens et per aliud, scilicet ad corruptionem aut desinitionem alicujus alterius; sicut desinit instans desinente tempore, tempus vero desinente motu, et motus desinit esse adveniente complemento formæ fluentis; ita quod talia non incipiunt nec desinunt per se, sed per accidens et per aliud, nec directe, sed consecutive. Potest etiam dici quod desinit in eodem instanti quo incipit, aliter et aliter, scilicet in seipso.

Ad tertium quo nititur annihilare indivisibilia in motu, quæ dicuntur mutata esse, dicitur quod tale mutatum esse non est in mobili nisi per instans. Et cum dicit quod impossibile est aliquam rem non durare nisi per instans, et quod hæc est mens Philosophi et sui Commentatoris; — dico quod loquuntur de rebus quibus proprie et per se convenit esse, et fieri, vel generari, aut esse per se terminum motus; non autem de rebus quibus nihil prædictorum convenit nisi per accidens, vel ex consequenti; cujusmodi sunt talia indivisibilia, et respectus rationis, et negationes, et multa talia. Et ad rationem Commentatoris, dicitur quod non est ad propositum : quia, ut patet per verba ibidem allegata, loquitur de exsistentibus actu perfecto et quieto; modo talia mutata esse non sunt actu illo modo, sed potentia in ipso motu. Item, loquitur de per se genitis. Cum autem arguens dicit quod ex hoc primo probant Philosophus et Commentator quod impossibile est duos motus contrarios succedere sibi invicem sine quiete media; — dicitur quod non est simile; quia per motus contrarios acquiruntur formæ contrariæ, tanquam per se termini illorum quibus formaliter repugnat tantum durare per unicum instans; unde tota repugnantia illius immediatæ sequelæ est non ratione entium successivorum, sed ratione rerum permanentium. Et cum arguens dicit quod ratio æque probat de utrisque, — negetur : quia, ut sæpe dictum est, nulla res successiva, vel motus, aut actio, aut passio, est per se terminus productionis, generationis, aut corruptionis, sed solum de per accidens, et ex consequenti; nec fiunt, proprie loquendo, ut *quid*, sed ut *quo*.

Ad quartum dicendum est sicut de punctis respectu linearum; quia mutatum esse, intrinsecum est motui, non ut ejus pars integralis, sed ut pars formalis, modo alias exposito. — Et consimiliter, ad rationem quam facit in oppositum, dicitur quod nulla pars motus est, quæ non includat mutatum esse; sicut quælibet pars lineæ includit punctum. Nec tamen sequitur quod motus præcise constet ex mutatis, sicut nec sequitur quod linea præcise constet ex punctis; sicut non sequitur : nulla pars integralis hominis est, quæ non includat animam, igitur præcise constat ex anima. Et cum dicit arguens : Si motus includit aliquam entitatem, quæ non sit mutatum, nec integratur ex mutatis esse, tunc illa entitas non includit aliquod mutatum esse; — dicitur quod est fallacia consequentis, arguendo a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum. Quod patet. Quia includere mutatum esse, contingit dupliciter : primo modo, sicut totum includit partem; secundo modo, sicut continuum suum conti-

(α) *enim*. — Om. Pr.

nuativum intrinsecum, vel sicut terminatum suum terminum. Cum igitur arguitur sic : Quælibet linea includit punctum, igitur quælibet linea componitur ex punctis sicut ex partibus, — est fallacia consequentis. Similiter econtra, ex opposito consequentis, sic arguendo : Aliqua linea vel entitas lineæ non est punctum nec composita (α) ex punctis, igitur illa entitas nullum includit punctum. Arguitur enim, in prima consequentia, ab affirmatione superioris ad affirmationem inferioris; in secunda vero, arguitur a negatione inferioris ad negationem superioris. Quia *includere punctum* communius est quam *constitui ex punctis;* ideo arguere ab *includere* ad *constitui* est fallacia consequentis. Et similiter, arguere negative a *constitui* ad *includere;* quia, sicut *includere* est communius quam *constitui,* per oppositum *non constitui* communius est quam *non includere.* Sic ergo patet quod primum membrum dictæ divisionis trimembris, quod solum concedimus, male impugnatur. Unde omnia ista argumenta soluta sunt in simili, in præcedenti quæstione.

Et quod ista responsio sit secundum mentem Philosophi et Commentatoris, patet. Quia Commentator, 4. *Physicorum,* in comm. 106, in fine, dicit sic : « Punctus et instans sunt indivisibilia, et non sunt partes eorum in quibus sunt. » Item, comm. 107 : « Omne tempus est divisibile, et instans est indivisibile. » Item, ibidem, dicit quod « instans non est pars temporis, sed est ejus terminus ». Et plura similia dicit in multis locis illius tractatus.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem primo loco facta, nunc restat dicere. Et primo,

Ad primum, quod est Scoti, dicitur quod consequens illatum non est multum inconveniens, scilicet quod quilibet angelus habeat suum tempus discretum, et non sit unum primum et principale tempus discretum, mensurans omnes cogitationes aut affectiones angelicas. Cujus ratio est : quia tempus habet rationem mensuræ; mensura autem debet esse notior mensurato; cum igitur cogitationes unius angeli, aut operationes immanentes, non sint naturaliter notæ, nisi Deo et subjecto proprio, non apparet quomodo per numerum cogitationum, aut operationum immanentium unius angeli, possunt mensurari cogitationes alterius. Ideo dico quod nihil eorum quæ infert arguens, est inconveniens, immo verum. Quod etiam patet : quia possibile fuit Deum angelos creasse ante omne tempus continuum exsistens in motu primi mobilis, et ante omnem creaturam corporalem motam aut quietam; et tamen constat quod posset esse numerus successionis actuum immanentium in angelis. Item, possibile fuit Deum creasse infimum angelum, qui nunc est, ante omnem motum et quietem corporalem, non creando aliquam aliam creaturam angelicam, aut corporalem, aut spiritualem. Et constat quod, illa sola creatura exsistente, posset esse successio in actibus et operibus ejus immanentibus; et per consequens, esset tempus, quod non esset numerus motus alicujus corporis localiter moti, nec numerus actuum immanentium alicujus superioris angeli, vel substantiæ separatæ. Consimiliter, dico quod non est inconveniens, in eodem angelo esse simul plura talia tempora discreta, plus quam esse in eodem diversas multitudines, vel diversos numeros diversarum rerum sibi succedentium.

Ad secundum dicitur quod nihil valet ad propositum penitus : quia non ponimus quod tempus discretum, mensurans operationes immanentes angelorum, sit quantitas, nec pertinens (α) ad genus quantitatis; sed est numerus transcendens, compositus ex unitatibus convertibilibus cum ente, ut patet in probatione conclusionis. Ideo arguens in hoc non intelligit beatum Thomam.

Ad tertium dicitur quod ista opinio (β) non dicit aliquid ad fugiendum, cum hanc positionem teneant illustres Doctores, puta sanctus Thomas, Henricus, Godofridus, Durandus, Ægidius, et multi alii, immo Augustinus. Et cum dicit arguens, quod, dato quod intellectiones angelicæ mensurentur tempore nostro, vel instantibus ejus, non ideo sequitur tempus nostrum esse discretum, etc.; — dicitur primo, quod non solum propter hoc ponitur tempus angelicum aliud a tempore nostro, sed ideo quia mensurata sunt penitus diversa, et improportionabilia, et independentia, scilicet motus primi mobilis, et operationes immanentes angelicæ. Secundo, dicitur quod non est verum, immo penitus falsum, quod arguens assumit, scilicet quod intellectus humanus habeat aliquam intellectionem, quæ solum et præcise duret per instans fluens et raptim transiens. Tertio, dicitur quod aliud falsum assumit, scilicet quod intellectus humanus, vel angelicus, possit habere aliquam intellectionem, quæ nullam mensuram habeat temporalem vel instantaneam sibi primo adæquatam : quia, si illa intellectio producitur simul, tota mensurabitur instanti; si autem successive, mensurabitur tempore, vel aliquo numero successionis; et ideo, cum angelus possit habere, immo habeat semper vel frequenter, duas intellectiones indivisibiles immediate sibi succedentes, quæ non possunt mensurari duobus instantibus nostri temporis sibi immediate succedentibus, nec instanti et tempore sibi succedentibus immediate, oportet recurrere ad aliam mensuram. Item : Constat quod, non exsistente

(α) *composita.* — *opposita* Pr.

(α) *pertinens.* — *participans* Pr.
(β) *opinio.* — *oppositio* Pr.

tempore continuo, nec ejus nunc, adhuc cogitationes angelicæ haberent aliquam mensuram sibi adæquatam : non tempus continuum; igitur discretum. Et hoc apparet manifeste : quia, cessante motu primi mobilis, et tempore nunc currenti, post judicium erit tempus mensurans cogitationes substantiarum separatarum, quod non potest poni esse continuum; oportet igitur quod sit discretum.

Ad quartum dicitur quod non est simile de intellectionibus angelicis et de intellectionibus intellectus conjuncti, sicut manifeste patet in probatione primæ conclusionis : quia intellectiones nostræ, pro statu viæ, de per accidens sunt subjectæ motui continuo, scilicet cœli, quia dependent a phantasione, quæ sequitur tempus continuum; unde, sicut illuminatio aeris a sole mensuratur instanti, quia est terminus motus localis extrinsecus, non intrinsecus, sic intellectiones nostræ, quia sunt termini extrinseci phantasionum, dependent quodammodo a motu et tempore primi mobilis, et mensurantur tali mensura exteriori. Item, dico quod non est inconveniens ponere tempus discretum mensurans de proximo intellectiones animæ conjunctæ. Quod patet : quia, destructo vel cessante motu cœli, adhuc, saltem per Dei potentiam, posset habere successivas operationes, et, stante illo tempore, adhuc de præsenti est numerus illius successionis, qui potest dici tempus, large sumendo. De intellectionibus autem animæ separatæ, non est dubium; quia illæ discreto tempore mensurantur. — Quod autem dicit arguens, de discursu intellectus nostri, — dicitur quod non habemus opus fugere ad illud latibulum; quare de improbatione illius alienæ responsionis non curamus.

Ad quintum, negetur minor. Necesse enim est ponere tempus discretum, ad mensurandum operationes immanentes angelo; quia non possunt adæquate mensurari tempore continuo, nec instantibus ejus, cum operationes illæ totaliter sint extra genus quantitatis, tam per se quam per accidens, tam directe quam consecutive. — Nec valet quod narrat arguens. Nam angelus potest habere duas operationes immanentes, immediate sibi succedentes, quarum quælibet est indivisibilis (α), et tota simul, et instantanee producta; si autem mensurarentur tempore communi, vel ejus instantibus, secunda illarum non posset habere mensuram adæquatam, sicut habuit prima. — Quod autem addit arguens, de transitu exteriori, nihil est ad propositum; quia bene conceditur quod divisibile potest immediate sequi indivisibile in tempore continuo, non autem unum indivisibile aliud indivisibile. — Item, quod dicit, quod angelus participat Ubi corporale, et sic potest participare Quando corporale, — penitus falsum est, tam antecedens, quam consequens, ut patuit in præcedenti quæstione. Rursus, cogitatio angelica non potest proprie mensurari tempore communi; quia illa cogitatio non habet in se prius et posterius, sicut tempus commune. Nec similiter potest mensurari instanti (α) temporis communis; quia illud raptim transit, non autem cogitatio angeli; oportet ergo sibi dare aliam mensuram propriam.

(α) *indivisibilis.* — *indivisibilitatis* Pr.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumentum Aureoli, dicitur quod, licet tempus continuum possit mensurare interrupta, quorum quodlibet est continuum, sicut sunt duo motus locales, vel saltem primum est indivisibile, et secundum est continuum, vel econtra, primum est divisibile, et secundum indivisibile, sicut cum mutatio indivisibilis sequitur motum, vel præcedit; tamen quando unum indivisibile sequitur aliud indivisibile immediate, et utrumque illorum habet mensuram adæquatam, impossibile est talia tempore continuo vel ejus instantibus mensurari. Sic autem est in operationibus angelicis immanentibus. Et ideo argumentum nihil est ad propositum.

Secundo loco, respondendum est ad argumenta secundo loco facta contra conclusionem, quæ sunt Aureoli. Ubi præmittendum est quod duo tempora continua simul esse, potest intelligi dupliciter. Primo, quod quodlibet illorum ex æquo sit tempus, et ex æquo habeat rationem mensuræ, ut puta : quia unum illorum est æque notum sicut aliud, vel fundatur in motu æque uniformi, et æque regulari, et æque veloci, vel minimo; et quia neuter motus dependet ab alio. Et sic esse plura tempora continua, non est verum, nec naturaliter possibile; quia in omni genere oportet esse aliquid primum mensurans alia. Secundo modo, potest intelligi quod sint duo tempora continua, sed quod unum sit tempus simpliciter et proprie, habens scilicet omnia quæ sunt de ratione mensuræ, aliud vero sit tempus secundum quid, participans aliquid de ratione temporis et mensuræ, non tamen habens perfectam rationem temporis aut mensuræ, quia scilicet non est primum, aut simplicissimum, nec notissimum, uniformissimum, minimum, potens omnia sui generis mensurare. Et sic nihil prohibet esse duo tempora continua simul. Tunc

Ad primum argumentum Aureoli, dicitur quod eo modo quo dictum est duo tempora continua posse simul esse, ita possibile est duo nunc simul esse. — Et cum dicit arguens, quod si sunt diversa nunc, tunc aliud nunc erit in domo, et aliud extra, etc.; — dicitur, sicut ibidem in argumento dicebatur, quod, licet possint esse plura nunc secundum quid, tamen unicum est nunc simpliciter et proprie dictum, et illud nunc est nunc temporis, quod subjective est in primo mobili. Et si velis vocare illud nunc commune, conceditur.

(α) *instanti.* — *instans* Pr.

Et ad illam longam improbationem quam facit arguens, dicitur quod, sicut conceditur quod Rex Franciæ et Rex Tartarorum sunt in alio (α) et alio loco proprio, licet sint in eodem loco communi, quod est cœlum vel aer; sic, in proposito, dicitur quod non est impossibile aliqua esse in alio et alio nunc proprio, licet sint in eodem nunc communiter. Et hoc maxime apparet. Nam, cum dicimus : *Quando est Deus, cœlum est, et aliquod indivisibile mutatum esse motus cœli est,* constat (β) quod hic importantur tria nunc : nam mutatum esse est in nunc temporis, sicut in proprio nunc et propria mensura; cœlum autem, vel angelus, est in nunc ævi, sicut in proprio nunc, et non in nunc temporis, quia nunc temporis non est propria mensura æviternorum; Deus autem est in nunc æternitatis, sicut in proprio nunc. Ecce tria nunc simul; tamen (γ) nunc æternitatis est mensura communis, coassistens nunc ævi et nunc temporis per indeficientiam. De hoc sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 2, art. 2, ad 1um : « Non est, inquit, idem nunc æternitatis, temporis, et ævi. Et quando dicitur, *Quando est motus, est angelus et Deus*, triplex potest significari nunc : vel nunc æternitatis, vel nunc ævi, vel nunc temporis. Si significetur nunc temporis, nunc mobile dicitur esse in illo, sicut in propria mensura; angelus autem et Deus, non secundum mensurationis rationem, sed magis secundum quamdam concomitantiam, prout æternitas et ævum sunt simul cum tempore, nec sibi deficiunt. Si autem significetur nunc æternitatis, tunc Deus dicitur esse in illo, sicut in mensura propria adæquata; angelus autem et mobile, sicut in mensura excedenti. Si autem significetur nunc ævi, respondet angelo sicut mensura adæquata, et Deo secundum concomitantiam, et mobili sicut mensura excedens. » — Hæc ille. — Ita in proposito, possibile est aliqua mobilia habere sua particularia tempora, vel sua nunc, quæ tamen omnia eidem nunc temporis proprie dicti coassistunt. Et ideo, cum arguens sic arguit : In eodem nunc cœli quo ego loquor, Rex Tartarorum sedet, igitur non sunt duo sed unicum, — peccat per fallaciam æquivocationis. Cum autem ulterius dicit quod, si essent plures cœli, vel mundi, etc.; — dico quod, in illo casu, esset verum dicere quod, quando iste mundus est, alius mundus est, et quod sunt in eodem nunc communi, quod scilicet est nunc æternitatis, vel nunc ævi; non autem essent in eodem nunc temporis proprio, sed diversis, nisi primum mobile unius illorum mundorum haberet motum simpliciorem, et uniformiorem, et notiorem quam primum mobile alterius; tunc enim motus utriusque mundi posset eodem communi tempore mensurari.

Ad dicta Commentatoris, patet responsio ex prædictis; quia (α) loquitur de tempore proprie sumpto, quod habet simpliciter rationem mensuræ.

Ad secundum patet per idem. Conceditur enim minor, loquendo de priori et posteriori temporis simpliciter. Negatur autem, si intelligat de priori et posteriori temporis secundum quid. Nec valet ratio qua probatur minor sic generaliter intellecta; sed magis est ad oppositum quam ad propositum. Unde arguitur sic : Sic se habent *prius* et *posterius* in quantitate vel mensura successiva, sicut se habent *hic* vel *ibi* in quantitate et mensura permanente, qui est locus. Sed nunquam per naturam duo corpora locata habent idem *hic* vel *ibi*, quia nunquam duo corpora sunt simul in eodem loco proprio; nec habent idem *ubi,* nec eumdem situm, sed quodlibet habet suum *ubi* proprium. Igitur nunquam duo motus habent idem *prius* et *posterius* proprium, sed solum commune. — Quod si dicat arguens, quod loquitur in illo casu ubi duo corpora sunt simul in eodem loco successive, — hoc nihil valet : quia, sive duo corpora sint in eodem loco successive per naturam, sive simul per Dei potentiam, nunquam tamen habent idem *ubi* secundum numerum; quia *ubi* est accidens, quod per nullam potentiam potest esse in diversis subjectis; ad minus, hoc non potest esse naturaliter.

Ad confirmationem, dicitur sicut ad præcedens, quod scilicet non multiplicantur prius et posterius temporis simpliciter; sed prius et posterius temporis secundum quid (β) possunt multiplicari; non autem, ut dicit arguens, per esse hic et esse ibi, sed per diversitatem suorum subjectorum, qui sunt diversi motus, aut diversæ partes ejusdem continui motus; sicut alia accidentia, ad plurificationem suorum subjectorum plurificantur.

Ad tertium similiter dicitur quod solum concludit quod diversi motus sunt simul, et quod sunt in eodem priori et posteriori temporis simpliciter. Si autem intendat sic arguere : Aliqua *prius* et *posterius* sunt eadem in omnibus motibus, et sunt mensura communis omnibus motibus; igitur quæcumque *prius* et *posterius* succedentia, sunt eadem in omnibus motibus, — est fallacia consequentis. Et consimilem defectum patiuntur omnia præcedentia argumenta.

Ad confirmationem, negatur consequentia prima ibidem facta. Nam hæc duo simul stant : quod aliqua *ante* et *post* multiplicant motus (γ) sicut causa quoquo modo pluralitatis motuum, sicut est de *ante* et *post* temporis simpliciter; et quod aliqua *ante* et *post* multiplicantur per motus, in quibus sunt sicut in subjecto. Quia alio modo tempus est

(α) *modo.* — Ad. Pr.
(β) *autem.* — Ad. Pr.
(γ) *tamen.* — *cum* Pr.

α *quia.* — *qui* Pr.
(β) *quid.* — *quod* Pr.
(γ) *sic quod.* — Ad. Pr.

causa diversitatis motuum, et alio modo diversitas motus est causa diversitatis temporis : nam prima causalitas est quodammodo efficiens vel formalis; secunda vero est materialis.

Et quod prædicta sint probabilia, patet, scilicet de tempore simpliciter et secundum quid dicto, vel, quod idem est, de tempore proprie et improprie vel communiter sumpto. Patet primo auctoritate Augustini, 12. *de Civitate Dei*, cap. 15, ubi quærit, An angeli sint creati ante tempus, vel cum tempore, sic dicens : *Si autem*, inquit, *dixero, non in tempore creatos angelos, sed ante tempora et ipsos fuisse, quorum Deus Dominus esset, qui nunquam nisi Dominus fuit, quæreretur a me etiam : si ante omnia tempora facti sunt, utrum semper potuerint esse qui facti sunt? Hic respondendum forte videatur : quomodo ergo non semper, cum id quod est omni tempore, non inconvenienter semper esse dicatur! Usque adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sint; si tamen a cœlo cœpta sunt tempora, et illi jam erant ante cœlum. Aut si tempus non a cœlo, verum et ante cœlum fuit; non quidem in horis, diebus, mensibus et annis (nam istæ dimensiones temporalium spatiorum, quæ usitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quod a motu siderum cœperunt; unde et Deus, cum hæc institueret, dixit, Et sint in signa, et tempora, et dies, et in annos); sed in aliquo mutabili motu, cujus aliud prius, aliud posterius præteriit, eo quod simul esse non possunt; si ergo ante cœlum in angelicis motibus tale aliquid fuit, et ideo tempus jam fuit, atque angeli, ex quo facti sunt, temporaliter movebantur, etiam sic omni tempore fuerunt, quando quidem tamen vel facta sunt tempora.* — Hæc ille. — Ex quibus manifeste patet quod, secundum mentem Augustini, tempus proprium et usitatum consequitur motum siderum; sed præter hoc tempus proprium et usitatum, est (α) tempus mensurans motum angelicum, vel alium, sicut patet diligenter advertenti. — Item, in 11. *Confessionum* (cap. 23), dicit sic : *Nemo mihi dicat cœlestium corporum motus esse tempora; quia et cujusdam voto cum sol stetisset, ut victoriosum prælium perageret, sol stabat, sed tempus ibat.*

Item, ista est mens Commentatoris, 4. *Physicorum*, comm. 130, et 132, et 133. Commento namque 130, sic dicit : « Dicamus igitur quod tempus exsistit in terra, et in mari, et in cœlo, quia est accidens motui, et forma ejus, cum sit numerus illius, scilicet quoniam numerus est accidens numerati; et, cum tempus est numerus rerum mobilium, et numerus invenitur in numerato, et ista, scilicet cœlum, terra, mare, naturaliter habent moveri, necesse est ut tempus inveniatur in eis. Sed sciendum est quod non eodem ordine invenitur in istis; quoniam primo invenitur in cœlo, in motis autem secundo, propter hoc quod invenitur in cœlo. » — Hæc ille. — Commento vero 132, sic dicit : « Scire debes quoniam, licet tempus sit numerus cujuslibet motus, tamen non eodem modo, sed secundum prius et posterius; quoniam est numerus aliorum motuum propter translationem. » Commento vero 133, dicit expressius : « Quia translatio circularis est prior cæteris motibus, et tempus sequitur istum motum, et unaquæque rerum numeratur per aliquid suæ speciei (verbi gratia, quoniam unitates in numero numerantur per unitatem, et equi numerantur per unum equum), necesse est quod tempus numeretur per aliquod tempus notum et terminatum naturaliter. Et dixit, in præcedenti, quod hic est motus translationis circularis; quoniam, cum fuerit positum quod tempus est numerus cujuslibet motus, et fuerit positum quod hic motus est prior cæteris motibus, sequitur ut tempus istius motus sit prius cæteris temporibus, et numerans illa. Et, cum declaravit quod necesse est ut sit primum tempus, incepit declarare per quid potest hoc tempus determinari. Et dixit : sed tempus, quod est primum mensurans, debet esse terminatum per motum, cum jam diximus quod tempus mensuratur per motum, licet sit mensuratio accidentalis, et quod motus mensuratur per tempus primo et essentialiter; quoniam per tempus motus terminati potest mensurari quantitas motus, et quantitas temporis, si per tempus istius motus primi mensuratur quantitas temporis totius, et quantitas motuum. » — Item, post multa : « Æstimatur quod primum tempus est numerus motus totius, scilicet diurni, scilicet quia iste motus est motus translationis, et quia per illum mensurantur cæteri motus, et cætera tempora. Et hoc manifestum est de istis temporibus. Et ideo omnes conveniunt quod tempus mensuretur per illum. Et aliquis potest quærere, quoniam nos videmus quod prima mensura in rebus mensuratis est duobus modis, aut mensura quæ dicitur univoce cum mensuratis in illo genere, aut principaliter, et secundario : totum igitur tempus cum primo tempore mensurante, cujusmodi est istorum duorum modorum? Dicamus igitur quod, si tempus sequeretur omnem motum, tunc primum tempus cum aliis temporibus dicitur principaliter, scilicet quoniam mensurat, quemadmodum motus quem sequitur, et cum aliis motibus, principaliter. Si autem tempus solum sequitur motum corporis rotundi, tunc primum tempus erit dictum cum aliquo tempore quod mensuratur, univoce; sicut est dispositio in unitate cum numeris; quod non est ita de primo numerante (α) cum aliis numerantibus (β). Secun-

(α) *est.* — *et* Pr.

(α) *numerante.* — *pneumate* Pr.
(β) *numerantibus.* — *pneumatibus* Pr.

dum hoc igitur intelligendus est locus iste. » — Hæc ille. — Idem ponit, 10. *Metaphysicæ,* comm. 4.

Ex quibus patet quod non est inconveniens, immo verum, ponere multa tempora simul, quorum unum sit principale, aliud secundarium. Et potissime hoc non est conveniens in motibus nullam connexionem ad invicem habentibus; cujusmodi est motus continuus cœli, et motus continuus angeli, quia neuter ab alio dependet.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta contra quartam conclusionem, quæ sunt Gregorii de Arimino, nunc dicendum est. Et

Ad primum quidem, negatur consequentia. Quia non solum Deus creavit ea quæ sunt actu extra animam, quantum ad suum totale esse completum; immo ea quæ habent esse in rerum natura, quantumcumque diminutivum et potentiale rei vel rationis fundatæ in re. Et ideo nil prohibet dicere tempus esse creaturam Dei, et tamen non habere completum esse extra animam.

Ad secundum dicitur quod conclusio nostra non dicit quod tempus nihil sit in re, sed quod non habet completum esse in re extra intellectum, ut patet in probatione conclusionis.

Ad tertium dicitur quod non oportet mensuram habere realius esse suo mensurato. Et ideo, quia tempus est mensura motus, ratio autem motus non completur per illud quod actu est in re, sine opere intellectus, ideo nil mirum si, mensurato habenti debile esse, assignatur mensura debile habens esse.

Ad confirmationem, dicitur quod Augustinus false allegatur. Nam, in 12. *de Civitate Dei,* cap. 15, non dicit corpora cœlestia esse tempora, nec motum illorum; sed totum oppositum, scilicet quod tempus est in motu habente prius et posterius, ut patet ex allegatis nuper. — Nec auctoritas Genesis est ad propositum. Cum enim dicitur de corporibus cœlestibus, *Sint in signa, et tempora,* non intelligitur quod sint formaliter, sed causaliter tempora; quia scilicet suis motibus causant tempora (α). Quod apparet per dictum Augustini, 11. *Confessionum,* cap. 23 et 24, superius allegatum, ubi etiam dicit, post illa verba : *Video igitur tempus esse quamdam distensionem. Sed video, an* (β) *videre mihi videor, cum demonstrabis, lux veritatis. Si jubes ut approbem si quis dicat tempus esse motum corporis? Non jubes. Nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio, tu dicis; ipsum autem corpus motum tempus esse non audio, non tu dicis. Cum enim movetur corpus, tempore metior quamdiu moveatur, donec desinat.* — Hæc ille. — Ex quibus patet Augustinum longe fuisse a mente arguentis.

Ad quartum dicitur quod tempus utique est res successiva, nullo modo habilis permanere. Et cum hoc improbatur, — dicitur quod utique tempus non habet aliud esse, proprie loquendo, nisi in fieri, ita quod, dum fit, est, et econtra; sicut et quodlibet ens successivum, quia suum esse consistit in fieri. Et ideo dicitur quod responsio quam arguens recitat, vera est, cum sit de mente Commentatoris, 3. *Physicorum,* comm. 57, et sancti Thomæ, in *Scripto Physicorum* (lect. 10), et omnium Peripateticorum.

Et cum arguens dicit quod ista responsio destruit rationem Philosophi, 5. *Physicorum,* etc.; — dico quod ratio Philosophi intendit concludere quod nec motus, nec mutatio, nec aliquod successivum proprie fit; sed, si tale quid dicatur fieri, illa factio est secundum quid et non simpliciter, per accidens et non per se; quia nullum tale est subjectum generationis aut productionis, nec corruptionis : quia omne quod proprie et per se et simpliciter fit naturaliter per motum aut mutationem, dum fit, non est; secus est de his quæ solum per accidens et secundum quid, et non per se nec simpliciter fiunt. Item. Principium illud in quo se fundat arguens, modicum habet veritatis, scilicet quod nihil simul est, dum fit. Cujus falsitas patet : tum quia in creatione simul est fieri et factum esse; tum quia in productione formarum indivisibilium, cujusmodi sunt volitio et intellectio, simul est fieri et factum esse, ut concedit arguens in illa materia. — Nec valet, si dicat quod possibile est unum et idem simul esse et fieri in rebus quæ fiunt in instanti, non autem de illis quæ non fiunt in instanti, sed in tempore. Hoc, inquam, non valet, quia tota ratio quare in productione alicujus rei fieri præcedit esse, est quia fit per quamdam alterationem præcedentem, sicut inductio formæ ignis requirit alterationem materiæ præcedentem, quasi dispositionem ad formam; sed nihil tale requiritur in proposito, quia nec motus nec tempus præsupponunt alias mutationes præcedentes, quia sic proceditur in infinitum.

Nec valet quod secundo additur : quia non omne quod fit, procedit de non esse ad esse; sed sufficit quod habeat esse ab alio, et quod prius intellectu sit sub non esse quam sub esse. Et hoc confitetur arguens, qui concedit quod possibile fuit creaturam ab æterno fuisse productam. Similiter, talis processus non requiritur, ubi res producta non requirit alterationem, vel motum prævium (α) suæ exsistentiæ. Et valde mirum est quomodo arguens fundat se in dictis Philosophi, 5. *Physicorum,* et adducit ea contra nos, cum nunquam dicta Philosophi contra quamcumque opinionem tam directe militave-

(α) *tempora.* — *talia* Pr.
(β) *an.* — *in* Pr.

(α) *prævium.* — *primum* Pr.

rint, sicut contra opinionem arguentis. Aristoteles enim et Commentator expresse intendebant probare quod nec motus nec mutatio proprie generantur; et tamen iste conatur probare quod ista fiant, et generentur, et corrumpentur. Quod si glosset Aristotelem, et nos glossabimus eum; sed non est opus.

Ad quintum, negatur consequentia. Dico enim quod tempus et motus non proprie generantur, quasi sint subjectum factionis, aut generationis, aut corruptionis, sicut sæpius dictum fuit; sed dicuntur per accidens fieri, quia eis vel in eis aliquid generatur aut corrumpitur. Secundo, dico quod nec illo modo quo generantur et corrumpuntur, simul generantur et corrumpuntur, nec simul incipiunt et desinunt. Et ad probationem illius consequentiæ, dicitur quod motus solis per diem generatur; sed non corrumpitur per diem, sed in ultimo instanti diei. Et similiter dico de tempore unius diei. — Hanc responsionem ponit Dominus Albertus, 4. *Physicorum*, in tractatu *de Tempore*, capitulo 13, ubi sic ait : « Generatio et corruptio sumuntur dupliciter, scilicet : proprie, et communiter, sive secundum quid. Proprie quidem, secundum se non generatur aut corrumpitur nisi substantia. Secundum quid autem generatio et corruptio est accidentium : sicut est corruptio motus in fine motus, post quem non est plus de motu; ita etiam ponemus corrumpi tempus in ultimo nunc temporis, post quod non est plus de tempore. » — Hæc ille. — Et si dicatur quod tempus instanti (α) ultimo non corrumpitur primo, sed in aliquo tempore, — negatur hoc : quia tempus aut motum primo corrumpi, non est aliud quam illud totaliter compleri, finiri et terminari; modo tempus et motus primo finiuntur et terminantur in ultimo instanti, sicut linea primo finitur in ultimo puncto.

Ad sextum respondetur quod quælibet responsionum ibidem factarum per se sufficiens est. Nec aliqua illarum sufficienter improbatur. — Prima namque responsio, scilicet quod ad esse totius successivi non requiritur actualis exsistentia (β) partium, etc., est Domini Alberti, in commento super *Prædicamenta*, tractatu *de Quantitate*, capitulo 9, ubi sic ait : « Quod objicitur de partibus temporis, quod non sunt, — dicendum quod totum, secundum quod in genere totum accipitur, non dependet ab esse partium actu. Hoc enim non habet nisi totum in partibus permanens; et hoc non habet totum successivum, quod non dependet a constitutione partium, nisi secundum quod sunt in ordine. Et tales partes habet tempus : successivum enim totum est dum fit, et habet esse permixtum potentiæ; et ideo non oportet quod habeat partes simul actu. » — Hæc ille. — Item, 4. *Physicorum*, tractatu *de Tempore*, cap. 7, sic dicit : « Ea quæ sunt, dupliciter sunt. Aut enim habent esse permanens, aut esse successivum. Esse quidem permanens, non habet tempus. Sicut enim motus in partibus suis semper est alius et alius, quia est forma post formam; ita etiam tempus, quod est numerus prioris et posterioris in motu, semper est aliud et aliud, eo quod non habet permanentiam in suis partibus. Et talia, licet sint permixta ex potentia et actu, non simpliciter nihil sunt. Cum enim talia sint continua, ipsa sunt; et partes eorum, secundum quod ad indivisibile, quod est medium partium eorum, continuantur. Omne enim quod continuatur aliquo indivisibili continuante, hoc modo est, in quantum ad indivisibile continuatur. Aliud etiam esse non requirit successivum, cum ipsum non habeat esse permanens. Patet ergo qualiter partes talis continui sunt, et qualiter non sunt. Sunt enim, in quantum ad indivisibile continuationem recipiunt; non sunt autem sic quod permanentiam habeant. Et est instantia ad alias rationes inductas ad hoc quod non sit tempus : quia eisdem rationibus motus non esset; quod tamen videmus absurdum esse. Quod autem objicitur de nunc, quod ipsum non est pars temporis, — videtur esse concedendum. Quia autem tempus est non habens permanentiam in partibus, ideo dicitur obscure esse; et quia est in mobili, mediante motu, qui permixtus est privationi et potentiæ, propter hoc dicitur habere obscuram entitatem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod prima responsio est bona.

Tunc *ad primam improbationem* (α) hujus responsionis, dicitur concedendo primam consequentiam, scilicet : A est, igitur B, C, D sunt. Sed negatur illa secunda, qua arguitur : B, C, D sunt, igitur B est, vel, igitur C est, vel, igitur D est; quia arguitur a copulato extremo ad copulativam, quæ consequentia sæpe fallit; sicut non sequitur : B, C, D sunt ternarius, igitur B est ternarius, igitur C est ternarius, etc. — Nec valet, si dicatur quod a copulato extremo ad copulativam est bona consequentia, respectu *est* secundo adjacentis (β), licet non respectu *est* tertio adjacentis (γ). Hoc nihil valet; quia non sequitur : Forma et materia asini sunt, igitur materia asini est, loquendo de *est* ut dicit actualem exsistentiam; nam tale esse non debetur alicui rei non subsistenti, sed solum rei subsistenti.

Ad secundam improbationem ejusdem responsionis, quæ est confirmatio, dicitur quod non est simile de Antichristo, qui est actu vel potentia suppositum in genere substantiæ aptum permanere, et de tempore, quod est accidens nullo modo aptum permanere. Ad esse enim Antichristi requiritur

(α) *instanti*. — *instans* Pr.
(β) *existentia*. — *essentia* Pr.

(α) *improbationem*. — *probationem* Pr.
(β) *adjacentis*. — *adjacens* Pr.
(γ) *adjacentis*. — *adjacens* Pr.

coexsistentia suarum partium, alio modo quam ad esse rei successivæ. Item : quia nulla materia est pars Antichristi pro nunc, sicut futurum et præteritum sunt partes temporis pro nunc; ideo non est simile. — Quod autem dicit, quod simili modo diceretur quod aliqua domus est, cujus nec paries est, etc.; — patet responsio, ex prædictis, quod nullo modo est simile. Plus enim requiritur ad esse rei perfectæ, quam ad esse rei imperfectæ; plus ad esse actu, quam ad esse in potentia; plus ad esse clarum, quam ad esse obscurum.

Ad tertiam improbationem, dicitur quod partes temporis non omnino nihil sunt; immo sunt partes temporis. Non tamen sunt aliquid, vel aliqua secundum se tota, actu et complete etiam; sed sunt quodammodo obscure per aliquid sui, scilicet per instans continuans et copulans unam cum alia. Et tale obscurum potentiale incompletum esse partium, sufficit ad esse potentiale obscurum totius.

Ad quartam improbationem responsionis, negatur prima consequentia ibidem facta. Conceditur enim quod multa tempora se includentia, sunt præsentia, puta : hora, dies, mensis, annus. Et ad probationem consequentiæ, dicitur quod præsens potest sumi dupliciter. Primo modo, pro eo quod secundum se totum præsens est; et tale non est nisi nunc indivisibile. Secundo modo, pro eo quod non secundum se totum, syncategorematice loquendo, hoc est, secundum quamlibet partem sui, præsens est; sed solum per aliquid sibi intrinsecum copulativum suarum partium unius prioris et alterius posterioris præsens est, vel actu est. Et isto modo unus annus, vel una hora, potest esse, et dici nunc præsens. Et hanc distinctionem ponit Dominus Albertus in commento super *Prædicamenta*, tractatu *de Quantitate*, cap. 9, sic dicens : « Præsens accipitur ut divisibile tempus, de quo dicit Priscianus, quod præsens est cujus pars præteriit, et pars in instanti est, et pars in futuro est; et hoc copulatur præterito et futuro. Est etiam præsens nunc indivisibile; et hoc non copulatur, sed copulat; et hoc quidem est aliquid temporis, sed non est aliqua pars temporis. » — Hæc ille. — Tunc, cum dicit arguens, quod si aliquid est præsens, illud est indivisibile, etc.; — patet quod consequentia nulla est, nisi intelligatur de hoc quod est præsens secundum se totum.

Ad quintam improbationem, cum dicitur quod illud quod omnino nihil est, etc. ; — dicitur quod partes temporis non sunt omnino nihil ; immo habent esse, et entitatem quæ sufficit partibus rei successivæ, ut declaratum est per dicta Domini Alberti, super 4. *Physicorum*, superius. Ex quibus patet quod omnia illa quæ arguens adducit de chorea suarum chimærarum, et de continuatione duarum albedinum, non sunt ad propositum, nec illa deductio quam ulterius facit. — Unde quando vult probare quod tempus præteritum nunquam fuit nec esse potuit, et quærit utrum præteritum fuerit dum erat præteritum, vel dum erat præsens, etc., — dicitur primo, quod præteritum fuit dum erat præsens; quia quamdiu aliquod instans sibi intrinsecum continuans ejus partes erat præsens, tamdiu tale tempus, quod nunc est, et dicitur præteritum, erat præsens, non quidem secundum quamlibet sui partem, sed secundum aliquas, et secundum suum continuativum. Et cum dicit se probasse quod nullum tempus est præsens, patet quod probatio sua est insufficiens. — Dicitur secundo, quod illud præteritum non solum erat dum erat præsens per aliquod instans sibi intrinsecum continuativum, immo erat dum erat præteritum secundum suas partes, sed terminabatur ad instans sui ultimum et terminativum, quod erat præsens. Nec ex hoc sequitur quod quandocumque ipsum dicitur præteritum, quod adhuc sit, sed solum quando est primo præteritum secundum omnes sui partes. — Dicitur tertio, quod illud præteritum erat quando erat ultimo futurum, hoc est, quando primum instans sui initiativum actu erat; in illo enim instanti desinit esse futurum, et incipit esse præsens. Nec sequitur : ergo quantumcumque fuit futurum, ipsum erat; quia (α) non quantumcumque erat futurum, fuit præsens aliquod ejus instans, sed solum quando ultimo fuit futurum. Apparet ergo quod, dato aliquo tempore, quod sit A, cujus primum instans sit B, et ultimum D, et medium C, potest concedi quod A est præsens in C, et est ultimo futurum in B, et primo præteritum in D; et cum ipsum sit quamdiu aliquod instans ejus est præsens, ideo sequitur quod A erat quando erat præsens, et quando erat præteritum, et quando erat futurum. — Et si dicatur quod illæ probationes quas arguens inducit, sunt Augustini, — respondetur dupliciter : Primo, secundum Albertum et Henricum de Gandavo, quod Augustinus naturam temporis ignoravit, ut ipsemet confitetur. Aliter dici potest, quod Augustinus per illas deductiones solum intendit concludere quod tempus non habet esse ratum et fixum in natura; quod conceditur.

Ulterius, dicitur quod secunda responsio quam arguens recitat, bona est, et aliqualiter est modo tacta. Nec arguens bene improbat eam. Et licet insufficientia improbationis pateat ex prædictis; tamen, ex abundanti, dicitur ad singulas.

Ad primam quidem, dicitur quod non est falsum, immo verum, quod assumitur, scilicet quod aliquod tempus sit præsens. Hoc enim concedit Aristoteles, 4. *Physicorum*, particul. 90, ubi expresse dicit quod duo tempora, quorum unum includit aliud, sunt simul, puta annus et mensis. Nec arguens hoc improbavit sufficienter.

Ad secundam, dicitur quod probatio Augustini non concludit nullum tempus esse præsens, sed quod

(α) *quia*. — *quod* Pr.

nullum tempus est secundum quamlibet sui partem præsens. Ideo, cum arguens dicta Augustini prolixe reducit ad hanc formam : Nullum tempus est totum præsens; igitur nullum tempus est præsens; — dicitur quod, si in antecedente ly *totum* tenetur categorematice, falsum est; si vero tenetur syncategorematice, verum est; sed consequentia nulla est. Et cum arguens eam probat per hoc quod tempus est omnes sui partes, igitur, si tempus est, omnes partes suæ sunt; — dico, ut prius, quod si ly *omnes*, tam in antecedente quam in consequente, tenetur collective, conceditur utrumque. Sed tunc nihil ad propositum; quia non sequitur : omnes partes sunt, id est, aliquid quod est omnes partes, igitur quælibet pars est; immo est fallacia compositionis et divisionis. Si autem utrobique tenetur distributive, utrumque falsum est. Si autem in antecedente tenetur collective, et in consequente distributive, est æquivocatio, et est fallacia compositionis et divisionis.

Denique tertia responsio bene intellecta, bona est. Cum enim dicitur tempus (α) esse in instanti, duplex est sensus. Primus, quod tempus sit in instanti (β) tanquam in mensura sibi primo adæquata; et hic sensus falsus est. Secundus potest esse talis, quod, quamdiu est aliquod instans temporis, sive sit principium ejus, sive finis, sive continuatio partium ejus, tamdiu tempus est, et est verum dicere, tempus est; et hic sensus est verus. Verumtamen tempus non est in instanti secundum quodlibet sui, sed per aliquid sui. Vel, quod idem est, totum tempus est in instanti, categorematice sumendo ly *totum*, non autem sumendo syncategorematice. Et ita credo intellexit Avicenna, cujus est dicta responsio.

Tunc ad improbationem illius responsionis, dicitur quod fundatur in falso fundamento et sæpissime repudiato, quod quidquid actu vel præsentialiter est, quocumque modo sit præsens, ipsum, secundum quodlibet sui est præsens. Hoc enim sæpe negatum est; quia habet instantiam in rebus quarum esse consistit in fieri et in potentia conjuncta actu, cujusmodi est motus, tempus, et infinitum in potentia. Unde Aristoteles, 3. *Physicorum*, particula 57, sic dicit : *Non oportet autem potentia esse infinitum sic accipere, sicut si possibile sit hoc, statuam esse cum æs erit, et statua, sicut et aliquod infinitum, quod erit actu. Sed quoniam multipliciter est potentiam et actum esse, quemadmodum dies est et agon, eo quod semper est aliud et aliud, sic et infinitum. Et namque in his est simul potentia et actu esse. Olympia enim erunt, et in eo quod possunt agones fieri, et in eo quod fiunt.* — Hæc ille. — Ubi Commentator (comm. 57) : « quemadmodum, inquit, differentiæ substantiales plurium rerum quæ conservant suum esse in conjunctione potentiæ cum eis, ut in rebus quarum esse est in motu. Rerum enim quædam sunt in actu puro, ut homo demonstratus; et quædam sunt secundum quod potentia admiscetur cum actu; et si potentia non fuerit, non erit actus, ut dies : esse enim non dicitur de parte temporis, nisi cum est in potentia et cum motu; et universaliter omne quod est cum motu. » — Hæc ille. — Item, sanctus Thomas, super illa littera, sic dicit (lect. 10) : « Multipliciter, inquit, dicitur aliquid esse : vel quia totum simul est, ut homo, vel domus; vel quia semper una pars ejus fit post aliam, per quem modum dicitur esse dies, et ludus agonalis. Et hoc modo dicitur infinitum simul esse in potentia et in actu. Omnia enim hujusmodi simul sunt in potentia quantum ad unam partem, in actu vero quantum ad aliam partem. Olympia enim, id est, festa agonalia quæ celebrabantur in monte Olympio, dicuntur esse et durare secundum agones posse fieri et fieri in actu; quia quamdiu durabant illa festa, aliqua pars illorum ludorum erat in fieri, et alia erat ut in futurum fienda. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod opinio nostra est de mente Philosophi et Commentatoris, et opinio arguentis subvertit philosophiam.

Ad septimum, negatur antecedens. Et ad probationem, dicitur quod casus implicat contradictionem : quia ex una parte ponit quod Deus nullam rem non permanentem producat aut conservet, et ex alia parte ponit prius et posterius sibi succedentia, et non simul exsistentia, ad quod manifeste sequitur successio et motus, qui sunt successiva; et sic ponit rem successivam, et negat eam. Ideo dicitur quod illa copulativa est impossibilis. Item, alia contradictio : quia ponit motum, et negat motum.

Ad confirmationem, similiter dicitur quod ista copulativa est impossibilis, Aliquid movetur velocius alio, et nulla res non permanens, vel nulla res successiva, est. Et cum probatur : quia locus differt a talibus non permanentibus, secundum te; igitur Deus potest cooperari mobili ad acquisitionem unius earum, etc.; — dico quod Deus potest cooperari mobili in acquisitione loci dupliciter, scilicet simul et subito, vel successive et per partem ante partem. Si primo modo, non requiritur de necessitate res successiva distincta a permanentibus. Si secundo modo, tunc de necessitate requiritur, immo naturaliter consequitur res successiva distincta a permanentibus; quia quam impossibile est aliquid dealbari sine albedine, tam impossibile est aliquid fieri successive et partibiliter sine successione continua vel discreta, vel esse plura sine pluralitate, et multa sine multitudine, et prius et posterius sine tempore.

Et cum dicit arguens, quod in illo casu, — dico quod ille casus est impossibilis, quia implicat contradictionem.

Ad octavum dicitur negando primam consequen-

(α) *non*. — Ad. Pr.
(β) *in instanti*. — *instans* Pr.

tiam ibidem factam, loquendo uniformiter de temporis partibus, puta de hora, die, mense, anno, centenario annorum, et millenario; quia, loquendo æquivoce de talibus, posset concedi totum consequens, puta quod mille anni unius temporis æquiparantur horæ alterius temporis, et econtra. Et hoc habet necessario arguens concedere, qui ponit tempus esse ipsum mobile motum, et ipsum dici diem, dum movetur a puncto orientis per punctum occidentis, iterum redeundo ad idem punctum a quo incepit. Cum ergo, secundum ipsum, dum horologium movetur continue et uniformiter regulariter per unam circulationem completam, qua dicitur, ecce hora, possit cœlum centies revolvi, apparet quod argumentum æque militat contra eum ut contra nos. Ideo, sicut ipse necessario habet concedere consequens, loquendo de anno et de die æquivoce vel difformiter, ita et nos concedimus in casu sui argumenti. Et de hoc satis dictum fuit in probationibus conclusionum, ubi habetur quod idem instans indivisibile potest coexsistere toti tempori. Et mirabile videtur quod arguens non advertat pondus sui argumenti, si aliquid ponderat.

Ad nonum, negetur prima consequentia, scilicet quod possibile sit motum esse sine tempore. Et ad probationem, dicitur quod illa probatio valde misera est, quæ habet continue et semper recursum ad divinam potentiam, ex defectu rationum philosophicarum, potissime in materia philosophica, in qua nullum est miraculum. Sed hoc habet ex testamento patris terministarum, scilicet Occam. Valde namque mirandum est quod sancti Doctores et alii solennes Parisienses non fundassent se super illo principio, vel ad destruendum successiva a permanentibus distincta, ad destruendum relationes distinctas ab absolutis, ad destruendum indivisibilia, et ad reducendum prædicamenta ad tam brevem numerum sicut pater terministarum reducit, si ex illo fundamento posset efficaciter talium pluralitas entium annihilari; potissime cum fides eorum circa Dei omnipotentiam et alia Trinitatis et divinæ unitatis attributa, et circa articulos fidei, indubitabilior fuerit quam fides Occam, cujus dogmata per Ecclesiam multipliciter sunt reprehensa.

Cum autem dicit arguens, quod quodcumque subjectum Deus potest sine suo accidente conservare, etc.; — dicitur quod, si illa propositio habeat veritatem, oportet quod intelligatur de accidentibus absolutis præcise, et non de respectivis. Item, nec est universaliter verum de absolutis, nisi restringantur ad accidentia communia, et non ad accidentia per se propria, quæ naturaliter essentiam rei concomitantur consequentia essentiali. De hoc Beatus Thomas, 7. *Quodlibeto*, art. 10, ubi quærit, Utrum Deus possit facere quod aliqua qualitas corporalis, ut albedo, sit sine quantitate, sic dicit : « Divinæ potentiæ, ratione suæ immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat; tamen aliqua sunt, quæ natura non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitæ; et de talibus consuevit dici a quibusdam, quod Deus potest ea facere, quamvis ea fieri non possint, etc. » Et postea, ostenso diffuse quod, licet posset fieri, divino miraculo, quod natura albedinis subsisteret absque omni quantitate, tamen, quia albedo non esset individuata, sicut hæc albedo sensibilis, sed esset quædam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas posuit Plato, dicit sic, in solutione quarti argumenti : « Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, vel alia similis relatio; unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque talibus accidentibus. » — Hæc ille. — Consimilia dicit, immo fortiora, Henricus de Gandavo, 7. *Quodlibeto*, q. 15, quod Deus non posset facere hominem absque quantitate.

Item, illud argumentum militat contra arguentem et quemlibet terministam. Cum enim dicunt, saltem arguens, quod tempus est mobile continue et uniformiter motum, — quæro ab eo : utrum continue et uniformiter moveri sit aliquid distinctum a mobili, vel a substantia et ab accidentibus absolutis permanentibus mobilis, aut non? Si sic, igitur tempus aliquid addit supra substantiam mobilis; quod tamen additum, non est substantia, nec aliquod accidens absolutum et permanens. Si autem taliter moveri nihil addat supra substantiam mobilis absolutum, nec respectivum, successivum aut permanens, tunc necessario sequitur quod ad esse temporis aut motus sufficiunt res permanentes; et sic sequitur quod impossibile est tales res esse sine motu et tempore. Nec valet, si dicatur quod absolutum permanens non dicitur tempus, nisi sic et taliter se habens. Quæro enim de tali sic se habere, quid sit, etc.

Ad decimum dicitur quod tempus est subjective in motu, non quoad aliquid ejus indivisibile, nec secundum se totum, seu quamlibet partem. Unde Dominus Albertus, 4. *Physicorum*, tractatu *de Tempore*, 16 cap., sic dicit : « Tempus, ut in causa et in subjecto, est in primo mobili. Et bene concedo quod non est in motu primi mobilis, secundum quod est expansus in toto cœlo, sed prout in ipso, secundum naturam, aliquid est a quo incepit motus, et aliquid per quod regyrat. Hæc autem sunt dextrum et sinistrum, non distincta ab anima, sed in ipsa natura cœli. » — Hæc ille. — Tunc, cum dicit arguens, quod si est tempus in aliqua parte motus divisibili, tunc sequitur quod tempus sit divisibile in partes simultaneas, in longum, latum, et profundum, etc.; — dicitur quod eodem modo divisibile est tempus, sicut et motus est divisibilis. Et

ideo, sicut Aristoteles dividit motum dupliciter, in 6. *Physicorum* (t. c. 33), uno modo secundum partes mobilis, alio modo secundum prius et posterius magnitudinis; ita dicitur de tempore consimiliter. Partes autem primo modo sumptæ, sunt simul; non autem partes secundo modo sumptæ. Et de hoc dicit Dominus Albertus, 4. *Physicorum*, tractatu *de Tempore*, 12 cap. : « Partes temporis dupliciter accipiuntur, scilicet secundum quod sunt sub forma continui, et secundum quod sunt sub forma discreti. Et primo quidem modo, non differunt ad invicem secundum rationem præteriti et futuri, sed sunt homogeneæ partes continuæ. Et hoc modo accipiuntur substantialiter, et non habent divisionem, sed continuationem in ipso nunc indivisibili, quod est continuativum partium. Et hoc solo modo est de tempore, ut ipsum nunc et præteritum et futurum sunt secundum quid, scilicet secundum quod habent ad ipsum nunc continuationem. Est autem accipere partes temporis ut stant sub forma discretionis; et sic nunc est inter causas divisionum (α). » — Hæc ille. — Patet igitur, ex prædictis, quomodo, secundum mentem Philosophi et Commentatoris et antiquorum sapientium, tempus est quantitas successiva, distincta a rebus permanentibus, composita ex partibus simultaneis, simultate unius subjecti, non autem simultate durationis; sicut etiam est dicendum de motu, ut allegatum est ex 6. *Physicorum*.

§ 5. — AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta quorumdam. — Ad argumenta pro opinione Domini Bonaventuræ, contra quintam conclusionem, nunc est dicendum. Et

Ad primum quidem, dicitur quod similitudo illa de creatura quæ (6) in infinitum durasset in præterito, et de angelo, aut alio æviterno, quod est duraturum in infinitum in posterum, non valet. Tum quia, secundum quosdam, licet angelus habeat totum suum esse simul, et illud duret in æternum, habet tamen alium et alium respectum realem ad diversas partes temporis, ut diversimode sic succedat sibiipsi; et ideo sub alio respectu potest corrumpi, sub quo prius non habuit esse. Et ita respondit Warro. Tum quia, si illa responsio non placet, dicitur quod, si angelus jam durasset in æternum in præterito, nunc de facto sua duratio coexstitisset infinito tempori vero vel imaginato, et illa coexsistentia jam transiisset in præteritum; sed quamvis sit duraturus in æternum vel infinitum a parte post, tamen nec suum esse, nec sua duratio habet jam in actu, nec habuit actualem coexsistentiam ad infinitum tempus futurum, sed totum in potentia. Et quia ex mera Dei voluntate dependet quod influat angelo ad coassistendum, vel non influat, ideo potest ipsum annihilare, non influendo sibi ad coassistendum tempori futuro, cui nondum coexstitit. Ideo similitudo non valet : quia aliud implicatur, cum dico, Angelus fuit, quam implicetur, cum dicitur, Angelus erit; et Deus potest in oppositum secundi, non autem in oppositum primi; licet ex parte esse angeli nihil absolutum adveniat in futuro, quod non fuerit in præterito.

Ad secundum dicitur quod nullum est inconveniens ponere durationem angeli aliqualiter infinitam, licet non simpliciter; sicut in simili dicit Beatus Thomas, 1 p., q. 7, art. 2. Sicut enim essentia ipsius angeli dicitur infinita, quia est forma non recepta in materia; ita duratio sua potest dici infinita, quia non habet in se per quod limitetur ad durandum tante et non plus, et quia non habet in se potentiam ad non esse. Et hoc est quod dicunt alii, quod aliquid potest dici infinitum dupliciter, scilicet : positive, et negative. Positive, ut si entitas sua infinita sit, vel suum esse sit infinitum; et talis infinitas est in solo Deo. Sed infinitas negativa potest esse in creatura quæ est perpetua a parte post : quia talis creatura non habet potentiam per quam possit corrumpi hodie, nec cras, et sic in infinitum; quia, stante eadem essentia, et generali influentia sive conservatione, in infinitum, talis creatura non potest non esse, sed semper habet idem esse; et talis infinitas negativa non repugnat creaturæ.

Ad tertium dicitur quod habere infinitas negationes defectuum, non arguit infinitatem simpliciter, sed secundum quid; potissime quando perfectiones illæ defectibus (α) oppositæ solo numero differunt, et tantum essentialis perfectionis est in una sicut in omnibus. Sicut est in proposito; nam durare die crastina, et durare die sequenti, sunt unius rationis. Sicut, si diceretur, Albedo est perfectior B nigredine, et nigredine duplo intensiori, et in triplo, et sic in infinitum, igitur albedo est infinitæ perfectionis intensive, non valet argumentum.

Ad quartum, patet modo per supra dicta : quia in omni creatura est quædam successio et variatio secundum operationes vel motus; sed cum hoc stat quod in esse substantiali æviternorum nihil sit præteritum aut futurum, sed esse illud sit totum simul.

Ad quintum dicitur quod, in illo casu quo angelus annihilatus idem numero recrearetur, non esset aliqua successio unius partis suæ durationis ad aliquam, nec alicujus absoluti ad aliud; sed esset ibi successio ejusdem ad seipsum, ita quod ipsum sub uno respectu succederet sibiipsi sub alio respectu : ita quod primo astitit A tempori et non coexsistit

(α) *causas divisionum*. — *eas divisum* Pr.
(6) *est*. — Ad. Pr.

(α) *defectibus*. — *de respectibus* Pr.

B tempori, sed post coexsistit C. Et talis successio non repugnat æviterno, sed solum illa successio qua una pars sui esse, vel suæ durationis intrinsecæ, succederet alteri parti. Item, talis successio non esset secundum diversas partes ævi, sed secundum diversa nunc vel instantia temporis discreti, ut patet ex prædictis.

Ad sextum dicitur quod, si aliquid idem numero coexsisteret vel adæquaretur actu alicui infinito in actu, illud sic coexsistens vel commensuratum, esset actu infinitum; sed si aliquid commensuretur vel æquetur in potentia alicui infinito in potentia, non ex hoc arguitur infinitum simpliciter, sed secundum quid. Sic est in proposito de duratione angeli, quæ potest coexsistere infinito tempori a parte post in (α) infinitum.

Ad septimum dicitur quod illa propositio, Omne finitum potest recipere additionem, vera est, loquendo de additione accidentali, non autem de additione essentiali; immo, licet essentia creaturæ materialis sit finita, nihil tamen essentiale potest illi addi. Sic in proposito : durationi æviterni potest aliquid accidentale absolutum vel respectivum addi, non tamen aliquid essentiale, vel unius rationis, cum quo constituat aliquid majus quam ipsum sit. Conceditur tamen quod illa propositio habet veritatem in quantitate discreta et continua, et in cæteris mathematicis. Item, argumentum non concludit quod duratio æviterni sit infinita simpliciter, sed solum secundum quid.

Ad octavum dicitur quod, licet in ævo non sit successio partium ævi, tamen compatitur in eodem subjecto successionem præteriti et futuri, quoad aliqua accidentalia rei æviternæ; æternitas autem non habet partes sibi succedentes, nec compatitur aliquam successionem in eodem supposito.

Ad nonum dicitur quod, si non esset tempus continuum aut discretum reale vel imaginarium, Deus non posset creare unum angelum ante alium ; tamen posset creare unum, non exsistente alio. Et causa est : quia *ante* et *post* non possunt intelligi sine mensura divisibili, quæ sit numerus successionis; illa autem est tempus qualecumque.

Sed contra hoc arguit Warro : « Si, inquit, aliquod quantum applicetur majori quanto et æquetur sibi, et aliud quantum applicetur minori quanto et æquetur sibi, ita quod ipsum non posset, quantum est de se, majori applicari, oportet quod ista duo sic se applicantia, habeant in se aliquid per quod possint scilicet se applicare majori et minori. Et oportet etiam, quod illud quod potest se applicare majori quanto, habeat in se aliquid plus quam aliud quod non potest tanto quanto applicari. Ævum ergo quod se applicat majori tempori imaginato vel reali, sicut ævum mensurans creationem et esse angeli a principio temporis, excedit necessario ævum quod se applicat tempori hodierno, si (α) Deus crearet unum angelum in principio hujus diei; ita quod istam applicationem majorem et minorem habent ista duo entia, a se, et non a tempore cui applicarentur, cum talis applicatio sit accepta a parte eorum. Ideo sequitur necessario, quod a parte ipsorum ævorum sit aliqua prioritas et posterioritas; quia oportet quod in illo ævo quod stat cum majori tempore, secundum se sit aliqua ratio qua abundat ab ævo quod stat et æquatur cum tempore minori. »

Ad hanc rationem, dicitur quod quodlibet æviternum indifferenter potest applicari majori tempori et minori; nec unum æviternum, ex natura sua habet naturalem repugnantiam ad coexsistendum aut applicandum se tempori quantumlibet magno. Quod patet : quia non repugnat animæ intellectivæ coexsistere tanto tempori, quanto primus angelus coexsistit. Quod autem anima Antichristi, vel ultimi generandi, coexsistat minori tempori quam cœlum, vel anima Adæ, vel angeli in principio creati, hoc est de per accidens, in quantum accidit animæ produci in principio, vel medio, vel fine temporis; et si unum æviternum prius creatum est quam aliud, sicut angeli prius quam animæ intellectivæ, illa prioritas non attenditur penes hoc quod unum creatum sit in priori parte ævi quam aliud, sed quia in creationibus talium æviternorum admiscetur tempus continuum vel discretum. — Nec valet quod dicit Warro : « Circumscripto, inquit, omni tempore, adhuc in ævo esset citius et tardius : quia ævum primi angeli citius staret cum æternitate, et ævum secundi angeli tardius; et ævum primi fuisset diutius conservatum quam ævum secundi, quia angelus non habet totam istam conservationem simul, ideo potest destrui a Deo. » — Hæc ille. — Hoc non valet; quia citius et tardius, velox, et hujusmodi, impossibile est intelligere sine qualicumque numero successionis rerum absolutarum vel respectivarum, qui numerus sit de genere quantitatis, vel numerus extra genus veri, vel imaginarius. Talis autem numerus est tempus continuum vel discretum. Igitur impossibile est unum angelum citius vel tardius habere respectum coexsistentiæ ad æternitatem, nisi interveniat aliqua temporalis successio. Quapropter fuga illa de pluralitate respectuum ad æternitatem, nihil valet; potissime, cum respectus non possit plurificari, non plurificato fundamento, nec termino, nec ullatenus variato.

Ad decimum dicitur quod, si Deus angelum a se creatum annihilet, tunc creatio angeli et ejus annihilatio mensurabuntur, tanquam mensura propria, duobus instantibus temporis discreti, si nullum tempus continuum sit; ita quod aliud instans correspondebit creationi, et aliud annihilationi. Tamen

(α) *in*. — Om. Pr.

(α) *si*. — *sed* Pr.

ævum angeli remanentis potest dici esse mensura communis, non adæquata creationi et annihilationi illius angeli de quo ponit casus; quia ævum, licet sit ita indivisibile sicut nunc temporis, tamen est nunc stans, et potest coassistere toti tempori continuo et cuilibet ejus parti, ita quod in tali nunc duo contradictoria possunt esse simul vera. Secus est de nunc temporis, quod raptim transit, nec potest bis sumi.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** eorum quæ fiunt ab aliis, dicitur, secundum Durandum (dist. 2, q. 3), quod assumit falsum, scilicet : quod illud quod potest deficere ab esse, non habet totum suum esse simul. Quod patet : quia ex hoc potest deficere aliquid ab esse, quia non habet esse ex se, sed ab alio, cujus influentia subtracta, desineret esse. Et cum probatur : quia quod desinit esse, non habet totum esse quod habere potuit; potuit enim plus esse; — dicitur quod etsi potuit plus esse, tamen plus essendo non habuisset aliud esse, in parte, nec in toto, sed illud idem quod prius. Unde in argumento videtur esse fallacia figuræ dictionis, ex mutatione prædicamentorum, scilicet *quid* in *plus*.

Ad secundum respondet similiter Durandus (ibid.), quod in angelo secundum se non est fuisse, nec fore, sed solum coassistentia ad tempus. Et quia non potest fieri quin angelus coexstiterit tempori præterito, potest tamen Deus facere quod non coexsistat alicui futuro, annihilando angelum, vel faciendo quod nihil erit futurum. Ideo Deus potest facere angelum non fore; licet non possit facere quod non fuerit, non propter successionem quam habeat in esse, sed propter coexsistentiam ejus ad successionem temporis.

§ 6. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

I. Ad argumenta Ægidii. — **Ad primum** contra primam partem sextæ conclusionis, dicitur quod dissimilitudo quam assignat arguens, falsa est, et forte error. Dicit enim quod primus motus est ita regularis et uniformis, quod non posset fieri uniformior aut regularior. Dicitur enim quod Deus posset facere motum simpliciorem, velociorem, regulariorem et uniformiorem; sicut, dato quocumque angelo, potest creare nobiliorem, ultra omnem proportionem. Et sicut, non obstante possibilitate motus simplicioris, tamen numerus primi motus mensurat omnes motus, et dicitur pro nunc tempus omnium temporalium; sic similiter, licet supremus angelus non sit supremus possibilis simpliciter, est tamen (α) supremus pro nunc; et ideo pro nunc unitas sui esse dicitur ævum. Si tamen esset aliquis angelus nobilior illo qui nunc est supremus, tunc in illo esset ævum omnium æviternorum. Et idem esset, si Deus crearet aliud mobile simplicius illo quod nunc dicitur primum mobile.

Ad secundum dicitur quod, si illud argumentum aliquid valeat, concluderet multa falsa, potissime quod non sit aliquod tempus mensurans omnia temporalia; quia prima substantia est mensura omnium substantiarum corporalium et omnium corporum; ergo æternitas sua esset mensura omnium. Ideo dicitur quod sicut in entitate est ponere duas mensuras, unam in genere, et aliam extra genus, quia omnia entia, ut entia sunt, habent primum ens pro mensura, et, ut (α) entia istius generis determinati, habent pro mensura primum illius generis; sic est de mensuris durationis (β), quod angeli habent unam primam mensuram extra genus, et tamen, præter illam primam, habent aliam in genere, sicut omnes motus habent primum motum et tempus. Et tunc, ad formam rationis, dicitur quod, licet angeli habeant aliam primam mensuram extra genus, ad quam dependent, erit tamen alia mensura eorum prima in genere, qua mensurantur omnia illius generis determinati.

Ad tertium dicitur quod falsum assumit, scilicet quod de ratione mensuræ sit habere causalitatem effectivam super sua mensurata; quia sufficit, ad hoc quod sit mensura, quod sit aliquo modo causa formalis secundum perfectionem majorem. Albedo enim, quæ est mensura omnium colorum aliorum, non habet causalitatem effectivam super colores, sed formalem, quasi rationem habens majoris luminis vel minoris in coloribus. Ita in proposito, ævum superioris angeli est mensura inferiorum, secundum quod (γ) magis participat de intensione durationis. Unde esse primi angeli est mensura aliorum, secundum nobilitatem majorem et simplicitatem. Accidit enim mensuræ habere causalitatem effectivam super mensuratum. Nam motus planetarum non causatur a motu primi mobilis, cum sint motus contrarii; et tamen motus planetarum mensuratur a motu primi mobilis. Similiter, motus rotæ figuli non dependet a primo motu, cum possit esse sine illo, secundum Augustinum; et tamen mensuratur eo. Sed sufficit quod sit aliquo modo causa formalis extrinseca, vel exemplaris. Aliquando tamen ambo concurrunt, scilicet quod mensura sit causa formalis et effectiva. Unum tamen per se sufficit; aliud vero, scilicet quod sit causa effectiva a qua mensuratum dependeat, accidentaliter se habet ad rationem mensuræ, ut patet de motu liberi arbitrii, qui mensuratur tempore primi motus, a quo non dependet. Ista est

(α) *tamen.* — *autem* Pr.

(α) *ut.* — Om. Pr.
(β) *durationis.* — *durativis* Pr.
(γ) *secundum quod.* — *sed secundum* Pr.

responsio Warronis, cui concordat Durandus. Item, sanctus Thomas, 1 p., q. 10, art. 6, ad 4um, sic dicit : « Ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium, sed (α) quod sit simplicius. »

Ad quartum dicitur quod, licet unus angelus non comparetur ad alium sicut causa ad effectum quoad esse substantiale, nec sicut habitus ad privationem ; tamen unus se habet ad alium sicut simplicius ad minus simplex, vel compositius ad minus compositum, et sicut perfectius ad imperfectius. Et hoc sufficit, ad hoc quod unus possit esse ratio cognoscendi alium quoad suam simplicitatem, invariabilitatem, perfectionem majorem vel minorem.

Ad quintum respondit sanctus Thomas, 1 p., q. 10, art. 6, ad 3um, quod ratio non valet. Quia, sicut non omnia temporalia simul incipiunt, et tamen eodem tempore mensurantur ; sic, licet æviterna non simul incipiant, nihilominus eodem ævo possunt mensurari.

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** aliorum, patet responsio per dicta in sexta conclusione. Ibidem enim dictum est quod illud est subjectum ævi, quod plus appropinquat æternitati, et eam participat per beatam visionem ; et ideo Lucifer non est subjectum ævi, sed angelus beatissimus.

Sed contra hanc responsionem arguit Warro : Quia mensura naturalis est, et non gratuita ; quare sequitur proportionem rei naturalis. Cum ergo naturalia in omnibus angelis maneant integra, secundum Dionysium, 4. *de Divinis Nominibus,* adhuc ævum erit in eo, si prius fuerit. — Item, ex hoc sequitur quod nullus angelus est mensura prima, sed anima Christi. Quod tamen non est verum : quia mensura non sequitur duratione suum mensuratum ; sed angeli fuerunt ante animam Christi, et habuerunt tunc mensuram.

Sed ista non cogunt recedere a conclusione. Non quidem primum. Quia, sicut tangitur in conclusione, secus est de illis quorum tota perfectio est a natura, sicut est in corporibus cœlestibus, et de illis quorum non est tota perfectio a natura, sed habent (β) per gratiam et gloriam superadditas. Nam, ubi tota perfectio mensuræ et mensurati est a natura, tunc mensura est mere naturalis ; non autem ubi non tota perfectio est naturalis, sed per gratiam vel gloriam, et ex participatione supernaturalis perfectionis. — Item, nec secundum valet. Quia, licet anima Christi excedat alia æviterna in perfectione supernaturali, non tamen in simplicitate.

Quod (γ) si objicitur quod, pari modo, angelus beatissimus, licet excedat Luciferum in gloria, non tamen in simplicitate naturali ; — dicendum videtur, supposito quod angelus simpliciter primus, fuerit (α) primus inter cadentes, quod (β), licet non perdiderit naturalem simplicitatem ex toto, tamen multum subjectus est compositioni et variabilitati, recedens a primo summe simplici, et conversus ad creaturam ; ideoque dicitur quod (γ) sua naturalis simplicitas non sufficit mensurare cætera æviterna, cum ipsa tot varietatibus et compositionibus sit subjecta. De hoc sanctus Thomas, 5. *Quodlibeto,* art. 7, sic dicit : « Substantiæ spirituales mensurantur ævo, non solum quantum ad earum essentiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem. Unde, in libro *de Causis,* dicitur quod sunt in momento æternitatis, secundum substantiam et operationem (δ). Et sic oportet quod ille angelus qui est subjectum ævi, sit simplicissimus, non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus beatorum angelorum, cujus operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus beatorum angelorum est subjectum ævi, non autem Lucifer. » — Hæc ille. — Et post (ad 1um) : « Aliqui (ε), inquit, posuerunt Luciferum non fuisse supremum angelorum ; sed, sicut dicit Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 2, cap. 4), fuit primus eorum qui præerant ordini terrestri. Si vero concedamus, secundum Gregorium (*Homil.* 34 *in Evang.*), quod fuerit supremus omnium, tunc dicendum est quod sua operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetebat ; et secundum hoc decidit a summa simplicitate ævi. Unde Dionysius dicit, 4. cap. *de Divinis Nominibus*, quod dæmones dicuntur mali, propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod, si ille angelus, qui est subjectum ævi, destrueretur, tunc, illo destructo, angelus perfectior aliis (ζ) perfectione naturæ et gloriæ, esset subjectum ævi, quia tunc ille esset primum et simplicissimum illius generis ; non autem modo ; ideo tunc esset subjectum ævi, licet non modo.

Ad tertium videtur dicendum quod omnia æviterna, sive sint corporalia, sive sint spiritualia, eodem ævo mensurantur quoad suum esse substantiale : quia, licet non sint unius generis physici, tamen omnia in hoc conveniunt, quod sunt intransmutabilia secundum suum esse substantiale ; et hoc sufficit. Hanc opinionem ponit sanctus Thomas, ubi

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *a natura, sed habent* — *creandi, sed* Pr.
(γ) *Quod.* — *Aut et* Pr.

(α) *supposito quod angelus simpliciter primus, fuerit.* — *quod angelus sit* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *quod.* — Om. Pr.
(δ) a verbo *Unde* usque ad *operationem,* om. Pr.
(ε) *Aliqui.* — *Aliqua* Pr.
(ζ) *aliis.* — *a* Pr.

supra (1 p., q. 10), art. 6. — Et per hoc idem patet ad confirmationem (α).

Ad quartum dicitur quod in argumento est fallacia figuræ dictionis; quia mutatur *quid* in *æquale*, vel in *quomodo*. Argumentum enim directe debet inferre quod omnes angeli habent eamdem mensuram, scilicet ævum et æternitatem; et hoc non infert, sed aliud, scilicet quod omnes angeli habent mensuram intrinsecam sibi. Unde, si aliquid argueret, utique inferret quod tempus æqualiter esset subjective in quolibet motu, sicut in primo; quod falsum est, loquendo de tempore proprie dicto. Conceditur tamen quod, sicut tempus communiter dictum, est subjective in quolibet motu, sic potest concedi quod ævum communiter dictum, est subjective in quolibet æviterno; non autem ævum proprie dictum, quia illud oportet esse mensuram omnium quæ sunt in illo genere. Item, argumentum falsum assumit, scilicet quod omnes angeli sint ejusdem rationis, vel quod omnes sint æquales; quæ falsa sunt.

Ad quintum dicitur quod impossibile est duos angelos esse in omnibus æquales, ut post videbitur; et ideo casus ille est impossibilis. Si tamen ille casus sit possibilis, dicitur quod tunc essent duo æva, secundum naturam, et secundum quod sunt accidentia; essent tamen unum ævum, secundum rationem mensuræ. Sicut si ponamus duas albedines æque perfectas, cum albedo sit mensura colorum, hic esset geminatio albedinis, secundum quod accidentia sunt, non tamen secundum quod habent rationem mensuræ; quia illæ duæ albedines, quantum ad rationem mensuræ, se haberent ad alios colores, ac si non essent nisi unica albedo. Similiter in proposito, illi duo angeli haberent eumdem ordinem ad alios, qui prius; et esset unum ævum, secundum rationem mensuræ; et duo, secundum quod sunt accidentia.

Ad sextum dicitur quod recipere in se tales perfectiones quæ consurgunt ex actu et non ex potentia et imperfectione, non repugnat simplicitati. Sed quod superior angelus habeat in se subjective mensuram suam et aliorum, hoc contingit ex sua simplicitate essentiali et actualitate majori. Et propter hoc non sequitur : Si imperfectum tale quid in se non habet, ergo nec id quod est perfectum; quia quod perfectum hoc habeat, hoc est ex ratione suæ perfectionis, id est, actualitatis; sicut motus primus, propter suam perfectionem est subjectum temporis proprie dicti, non autem alii motus.

Ad septimum negatur minor. Tempus enim est subjective, tanquam in subjecto proximo, in re temporali, scilicet in motu primi mobilis, qui tempore mensuratur quantum ad suas partes, et sic est quid temporale; licet forte motus ille secundum totum non sit quid temporale, id est, excessum a tempore, incipiens (α) post inceptionem temporis, et desinens ante desinitionem temporis.

Durandus (dist. 2, q. 5) autem ad hoc argumentum sic respondet : « Accidit, inquit, tempori, ut est mensura temporalium, quod sit in æviterno subjective. Si enim cœlum esset corruptibile, et uniformiter moveretur ut modo, motus ejus esset mensura aliorum motuum, sicut nunc est. Sed verum est quod, ad hoc ut talis motus duret, et coexsistat omnibus motibus mensurabilibus qui possunt sibi invicem succedere in infinitum, oportet subjectum ejus non esse corruptibile, sed æviternum. Primum autem æviternum potest omnibus æviternis coexsistere. Propter quod non oportet, ex ista causa, quod ævum mensurans omnia æviterna sit in aliquo subjecto transcendente genus æviternorum. » — Hæc Durandus, in forma.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi negatur minor. Et ad probationem, dicitur quod, licet ex propria ratione æviterni, ut æviternum est, notum sit quod ejus duratio sit perpetua et (β) indeficiens, tamen talis cognitio durationis est valde generalis et confusa : quia per hoc non cognoscitur distincte et in particulari de duobus æviternis, quod illorum uniformius et invariabilius et simplicius duret in suo esse; sed hoc cognoscitur per comparationem ad simplicissimum sui generis. Ævum enim non est mensura per modum numeri, sed per modum unitatis; ideoque per ævum potius cognoscitur quid uniformius duret, quam quid plus duret.

Ad secundum, negatur major. Et ad probationem, dicitur quod infinito materiali, si posset esse in genere quantitatis continuæ vel discretæ, repugnat mensurari; quia ejus quantitas nullo modo certificari posset. Sed infinito formali, cujus infinitas non est per privationem formæ certificantis, sed potius per privationem materiæ et negationem (γ) recipientis, non repugnat mensurari; quia ejus quantitas est actualitas certificabilis per mensuram se habentem per modum unitatis, non per modum numeri. Item, in alio deficit probatio ista; quia duratio angeli non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia scilicet non finitur tempore. Præterea, ista ratio non solum concludit quod duratio angeli non mensuratur per durationem alterius angeli, immo quod nec per ævum, nec per æternitatem; quod falsum est.

Ad tertium dicitur quod major est falsa, et fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod omnis duratio se habeat ad modum numeri et cujusdam extensionis, et nulla ad modum unitatis. Hoc enim falsum reputat beatus Thomas, 1 p., q. 10, art. 1,

(α) *Et per hoc idem patet ad confirmationem*. — Om. Pr.

(α) *et*. — Ad. Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.
(γ) *negationem*. — *positione* Pr.

ubi sic : « Sicut, inquit, ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu ; ita in apprehensione ejus quod extra motum est, consistit ratio æternitatis. » — Hæc ille. — Et similiter est dicendum de ævo ; quia, secundum eumdem, ubi supra, art. 5 : « Tempus habet prius et posterius ; ævum autem non habet prius nec posterius in se, sed ei conjungi possunt ; æternitas autem non habet prius et posterius, nec ea compatitur. » — Hæc ille. — Sciendum tamen quod duratio, secundum usitatum modum loquendi, videtur importare quamdam distensionem ; et isto modo non convenit Deo, nec angelo, ut videtur dicere sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 2, art. 1, ad 6um. Sed quandoque accipitur duratio pro mensura cujuscumque actus vel motus, sive sit successivus, sive simul totus ; et sic duratio competit Deo et angelo.

Item, illa ratio assumit aliud falsum, scilicet quod duratio angeli non sit ullo modo quanta. Hoc enim falsum est : quia et Deus aliquo modo est quantus, scilicet quantitate virtutis, et non molis ; et illo modo competit ei mensura æternitatis. Unde Beatus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 3, art. 1, sic dicit : « In Deo non potest esse magnitudo, nec quantitas, nisi virtutis. Et cum æqualitas attendatur secundum aliquam speciem quantitatis, æqualitas in Deo non erit nisi secundum virtutem. Virtus autem, secundum Philosophum (1. *de Cœlo*, t. c. 116), est ultimum de potentia. Unde et dicitur, 7. *Physicorum* (t. c. 18), quod *virtus est quædam perfectio ; et tunc unumquodque est perfectum, cum attingit propriam virtutem* (α). Omnibus igitur illis modis quibus convenit pertingere ad ultimum, est considerare virtutem rei. Hoc autem contingit tripliciter. Primo, in operationibus in quibus contingit gradus perfectionis inveniri ; unde dicitur habere virtutem ad operandum, quod attingit (β) completam operationem ; prout dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 6), quod *virtus est, quæ facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit.* Secundo etiam, respectu ipsius esse rei ; secundum quod Philosophus dicit, 1. *Cœli* (t. c. 103), quod aliquid habet virtutem, ut semper sit. Tertio, secundum plenitudinem perfectionis ipsius entis, quod attingit ad ultimum naturæ suæ ; unde et virtus circuli dicitur, secundum Philosophum, quando attingit complete diffinitionem suam. Si ergo virtus divina consideretur secundum perfectionem ad opus, erit virtus potentiæ operativæ. Si autem consideretur perfectio quantum ad ipsum esse divinum, virtus ejus erit æternitas. Si autem consideretur quantum ad complementum perfectionis ipsius naturæ divinæ, erit magnitudo. Quod patet ex hoc : quia Augustinus probat (6. *de Trinit.*, cap. 8) æqualitatem in magnitudine (α), ex hoc quod tota plenitudo naturæ Patris est in Filio. Secundum quem etiam modum (β), dicit Augustinus, quod *in his quæ non mole magna sunt, idem est majus esse, quod melius ;* secundum quod dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute. Et sic, sicut omnipotentiæ suæ virtute omnes potentias operativas fundat, et in eis operatur ; ita per virtutem æternitatis suæ instituit et firmat omnem durationem ; et per virtutem magnitudinis suæ omnia implet et continet. » — Hæc ille.

Item, eadem distinctione, q. 2, art. 1, sic dicit : « Tria prædicta nomina, scilicet æternitas, ævum, et tempus, significant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu : tamdiu enim res durare dicitur, quamdiu in actu est, et nondum est in potentia. Esse autem in actu, dupliciter contingit. Aut secundum quod ille actus est incompletus, et potentiæ permixtus, ratione cujus ulterius in actum protendit ; et talis actus est motus : *est enim motus actus exsistentis in potentia, secundum quod hujusmodi,* ut Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 6), dicit. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiæ, nec additionem recipiens perfectionis ; et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu, contingit dupliciter. Vel scilicet ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio ; et tunc res habens tale esse, est potentialis respectu (γ) hujus actus, quem tamen perfecte accipit. Vel esse actu est rei (δ) ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suæ ; et tale esse est divinum esse, in quo non est aliqua potentialitas respectu hujus actus. Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam, cui non substernitur aliqua potentia ; et hujusmodi actus mensura est æternitas. Est alius actus, cui substat potentia quædam, sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa ; et huic respondet ævum. Et est alius actus, cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens ; et huic respondet tempus. Cum igitur unicuique rei respondeat mensura propria, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialiter differentia ipsius mensuræ. Invenitur autem in actu qui est motus (ε), successio prioris et posterioris. Et hæc duo, prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensuræ per modum numeri, qui est tempus. Unde dicit Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 101), quod *tempus est numerus motus secun-*

(α) *virtutem.* — *perfectionem* Pr.
(β) *quod attingit.* — Om. Pr.

(α) *in magnitudine.* — *imaginis* Pr.
(β) *Secundum quem etiam modum.* — *Sed quemadmodum* Pr.
(γ) *potentialis respectu.* — *possibilis ratione* Pr.
(δ) *rei.* — *res* Pr.
(ε) *et.* — Ad. Pr.

dum prius et posterius. Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter. Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter; ita et numerus prioris et posterioris in motu, est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet quod illud quod de tempore est quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animæ numerantis; propter quod dicit Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 131) : Si non esset anima, non esset tempus. Sic igitur de ratione hujus mensuræ quæ est tempus, sunt duo, scilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo, scilicet : vel duo nunc, inter quæ est tempus; vel duo tempora continuata per unum nunc; et quod illa sint succedentia. Continuitas etiam accidit tempori ratione motus quem mensurat. Unde, si aliquis esset motus non continuus, nec habens ordinem ad motum cœli continuum, tempus mensurans illum motum, non esset continuum. Ex quo patet quod tempore non mensuratur nisi illud quod includitur in tempore secundum principium et finem. Motus enim (α) cœli, etsi ponatur semper fuisse, secundum Philosophum, 8. *Physicorum* (t. c. 7), tamen (β) unaquæque revolutio, vel pars revolutionis, quæ mensuratur tempore, secundum prius et posterius accepta in ipsa, principium habet et finem; et secundum hoc, verum est quod tempus principium habet et finem. In actu autem illo qui completus est, non est intelligere prius et posterius, et ita nec aliqua plura, et per consequens nec successionem; unde mensura quæ respondet ei, non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis. Sicut ergo prius et posterius, ut intelliguntur numerata, complent rationem temporis; ita permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unitatis quæ habet rationem mensuræ, complet rationem ævi et (γ) æternitatis. Sed quia esse æviternorum est acquisitum ab alio, ideo ævum mensurat esse quod habet principium; non autem æternitas, quæ mensurat esse quod non est acquisitum ab alio. Et secundum hoc, potest sustineri antiqua opinio, dicens quod tempus habet principium et finem, ævum habet principium et non finem, æternitas nec principium nec finem; licet non uniformiter sumpto principio : quia æternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens, ævum autem respicit illud esse quod habet tale principium, tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis ut mensuratur tempore. » — Hæc ille.

Ex quibus bene intellectis, apparet quod Durandus in suis argumentis assumit tria falsa. Primum est quod nullum infinitum habet mensuram. Secundum est quod omnis mensura durationis, vel omnis duratio, imaginanda sit ad modum quanti partibilis secundum partes continuas vel discretas. Tertium est quod duratio cujuslibet æviterni, proprie et perfecte posset cognosci ex sua propria ratione, et non ex comparatione ad aliquid extrinsecum. Et maxime hujus tertii falsitas patet. Quia, cum dicit quod ex propria ratione æviterni apparet quod ejus duratio sit perpetua et indeficiens, — quæro quomodo intelligit æviternum. Aut scilicet per æviternum intelligit illud mensuratum quod mensuratur ævo, non cointellecto ævo, nec respectu ad ævum tanquam ad mensuram, sed solum intelligendo angelum ut angelus est, vel Gabriel, aut Raphael. Aut per æviternum intelligit angelum sub respectu et cum respectu ad ævum, vel ut est quoddam æviternum. Si primo modo loquitur de æviterno, apparet quod manifeste dicit falsum. Quia ex illo absoluto naturæ angelicæ non cognoscitur duratio ejus in universali, nec in particulari; quia ratio æviterni non includitur in ratione hujus vel illius angeli. Si autem secundo modo loquitur de æviterno, patet quod falsum dicit. Quia, licet ex ratione æviterni, ut æviternum est, cognoscatur ejus duratio quoad aliqua generalia quæ ipse ponit, scilicet quod durat indeficienter; non tamen cognoscitur in speciali quantum ejus duratio assimilatur æternitati, quæ consistit in summa uniformitate, vel tempori, quod consistit in successione et variabilitate, et a quo plus recedit, vel cui plus accedit; et per consequens, in argumento est fallacia *secundum quid* ad *simpliciter*.

IV. Ad alia argumenta Ægidii. — Ad argumenta facta contra secundam partem ejusdem sextæ conclusionis, dicitur. Et

Ad primum quidem, dicitur quod non est eadem comparatio temporis ad motum, quæ est ipsius ævi ad æviternum. Quia tempus est quædam vera quantitas, et accidens absolutum de genere quantitatis, essentialiter a motu distinctum, sicut res alterius generis; sed ævum non differt (α) ab æviterno, sicut res alterius generis, sed sicut actus a potentia ejusdem generis, et sicut esse ab essentia; ita quod ævum videtur esse idem quod esse primi æviterni. Et (β) potest, secundum aliquos, tripliciter considerari. Primo modo, ut est actus essentiæ, in se et absolute. Secundo modo, prout induit rationem cujusdem unitatis; unde esse æviterni est indivisum secundum substantiam. Tertio modo, ut est indivisum secundum durationem, non habens prius et posterius, sed totum simul secundum durationem. Et hoc tertio modo sumptum, esse angelicum dicitur ævum; ita quod ævum nihil aliud est nisi esse uniforme illo modo ipsius angeli, vel uniformitas ipsius

(α) *enim*. — *etiam* Pr.
(β) *tamen*. — *cum* Pr.
(γ) *ævi et*. — Om. Pr.

(α) *differt*. — *dicitur* Pr.
(β) *Et*. — Om. Pr.

esse. Cum autem unitas essentiæ, vel esse angelici, non dicat (α) aliquod accidens de genere quantitatis, sed meram negationem divisionis cum essentia vel esse, credo, pro nunc, quod ævum non (β) sit realiter distinctum ab angelo, sed est idem cum esse angeli, nec addit nisi quamdam indivisionem secundum prius et posterius sibi succedentia, vel quamdam simultatem. — Quod autem dicit arguens, quod tempus non est aliud a motu, — falsum est, ut patet ex prædictis. Nec Commentator hoc dicit; sed oppositum. Quod si dicat verbaliter, intelligendum est quod motus est subjectum temporis.

Ad secundum, negetur minor. Quia *quando* dicit unam rem respectivam, derelictam ex adjacentia temporis super rem temporalem, inhærentem ipsi rei temporali; non tamen addit aliquid absolutum, distinctum a tempore et a re temporali. Conceditur ergo quod ævum addit aliquid super æviternum, sed non rem alterius generis, sed potius esse super essentiam, vel simultatem esse super simultatem essentiæ, vel indivisionem esse super indivisionem essentiæ. Illam autem unitatem vel simultatem non credo esse aliud secundum rem, quam ipsum esse cum tali negatione vel respectu rationis; non autem aliquam relationem realem.

Ad tertium conceditur totum argumentum, pro quanto concludit ævum nihil absolutum addere supra esse primi æviterni, sed solum negationem vel respectum mensuræ. Qui quidem respectus consequitur primum angelum, non in quantum est A vel B, sed in quantum est primus et simplicissimus. Et ideo, si ille destrueretur, ævum remaneret in alio, qui esset prior et simplicior omnibus remanentibus. Et puto quod, si omnes angeli, præter infimum, annihilarentur, tunc in illo remaneret ævum : non quod adveniret sibi ex aliorum destructione aliquid absolutum; sed solum quia ipsum esset primum (γ) sui generis negative, quia non haberet prius se. Unde non placet opinio Warronis, dicentis quod adveniret sibi aliquid absolutum, vel respectus realis. Hoc enim non credo.

Ad quartum dicit Warro, quod duplex est simultas, scilicet simultas substantiæ, et simultas durationis. Prima nihil absolutum addit super rem ipsam; sed secunda addit. Sed tamen hoc non credo; immo, quod simultas durationis esse angelici non est nisi mera (δ) negatio successionis, vel prioris et posterioris partium esse angelici.

Ad quintum dicit Warro, quod perpetuitas potest dicere duo, scilicet incorruptibilitatem et permanentiam esse angelici, vel incorruptibilitatem durationis. Primo modo, nihil absolutum addit super angelum; sed secundo modo, addit aliquid absolutum. Hoc non credo. Unde, breviter : nullum absolutum addit ævum super æviternum, nisi quod addit esse super essentiam.

Ad sextum videtur dicendum quod ævum est duratio esse angelici; et illa duratio est mensuratio. Unde ista sunt realiter idem, esse angelicum, duratio esse angelici, et mensura esse angelici; ita quod nullum eorum addit aliquod absolutum super aliud, sed solum aliquam negationem, vel respectum rationis, vel realem. Eadem enim res dicitur esse, in quantum est actus entis vel essentiæ; dicitur autem duratio, in quantum non raptim transit, sed diu ratum est; dicitur vero mensura vel ævum, in quantum induit rationem unitatis vel simultatis, ita quod possit certificare quantitatem aliorum ejusdem generis.

Ad septimum conceditur quod ævum nihil absolutum addit super esse æviterni. Addit tamen super æviternum; quia in æviterno aliud est esse, aliud ipsum quod est.

Ad octavum dicitur quod, licet ævum sit aliud ab æviterno, non tamen differt sic ab eo, sicut res alterius generis, aut sicut accidens a subjecto, sed sicut actus a sua propria potentia. Quorum tamen neutrum potest actualiter esse separatum ab alio, seu sine alio, potissime essentia sine esse; quia contradictionem implicat, aliquid esse actu sine illo quo formaliter est in actu. — Et sic patet quod ista argumenta concludunt solum quod ævum non sit subjective in æviterno, sicut accidens absolutum in subjecto, sed sicut actus in potentia. Ævum enim, ut dictum est, nihil absolutum addit super esse primi angeli, sed solum negationem vel respectum.

Ad argumentum factum in pede quæstionis, negatur major. Tum quia, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 117), nihil mensuratur primo et per se tempore, nisi excedatur a tempore. Tum quia tempus non proprie mensurat nisi motum vel subjectum motus in quantum hujusmodi; modo angelus, nec (α) quantum ad suum esse, nec quantum ad suam essentiam, est hujusmodi. Quomodo autem operationes angeli tempore mensurentur, patet ex dictis.

Et hæc sufficiant de præsenti quæstione. Benedictus Deus.

Sequitur tertia distinctio secundi *Sententiarum*.

(α) *dicat*. — *dat* Pr.
(β) *non*. — Om. Pr.
(γ) *esset primum*. — *cujus esset plurimum* Pr.
(δ) *mera*. — *materia* Pr.

(α) *nec*. — Om. Pr.

DISTINCTIO III.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANGELI INDIVIDUENTUR PER MATERIAM

Circa tertiam secundi sententiarum distinctionem, primo quæritur : Utrum angeli individuentur per materiam.

Et arguitur quod sic. Quia illud quod est de se individuum et incommunicabile, videtur esse causa omnibus aliis individuationis et incommunicabilitatis. Sed materia prima est hujusmodi. Igitur, etc. Major patet. Quia quod secundum se est tale, puta calidum, videtur esse causa caliditatis in aliis. Minor probatur. Quia illud est de se individuum et incommunicabile, quod de se non est aptum natum esse in multis, nec recipi in aliquo. Sed materia est hujusmodi. Igitur (α), etc.

In oppositum arguitur sic. Illud quod caret materia ex qua et in qua, non individuatur per materiam. Sed quilibet angelus est hujusmodi. Igitur, etc.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo movebuntur objectiones. In tertio ponentur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod nullus angelus est compositus ex materia et forma, proprie loquendo de materia et forma.

Hoc autem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 50, art. 2, ubi sic dicit : « Impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex ejus objecto apparet ; a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur in quantum a materia abstrahitur ; quia formæ in materia sunt formæ individuales, quas intellectus non apprehendit, secundum quod hujusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis. » — Hæc ille.

Eamdem rationem tangit, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 1.

Item, in *de Spiritualibus creaturis*, q. 1 (art. 1), ubi sic dicit : « Quidam asserunt substantiam spiritualem esse compositam ex materia et forma. Quidam vero hoc negant. Unde, ad veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiæ significetur. Manifestum est enim quod, cum (α) potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, illud communiter materia prima nominatur, quod est, in genere substantiæ, ut potentia quædam intellecta præter omnem speciem et formam, et præter privationem ; quæ est susceptiva tamen et formarum et privationum ; ut patet per Augustinum, 12. *Confessionum* (cap. 8), et primo *Super Gen. ad litteram* (cap. 6 et 7) ; et per Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 8). Sic autem accepta materia, quæ est propria ejus acceptio et communis, impossibile est quod materia sit in spiritualibus substantiis. Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est actu, quandoque est potentia, prius tempore sit potentia quam actus ; tamen actus naturaliter prior est potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed econtra. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia ; tamen (β) nunquam invenitur, in rerum natura, potentia quæ non sit perfecta per aliquem actum ; et propter hoc, semper in materia est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus ; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus creatus habet omnis perfectionis plenitudinem. Sed, respectu primi actus, omnis actus creatus est imperfectus. Quanto tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas, Deo maxime appropinquant substantiæ spirituales, ut patet per Dionysium, cap. 4. *Cœlestis Hierarchiæ*. Unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum (γ) comparantur ad inferiores creaturas, sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo modo ergo hæc ratio ordinis rerum habet, quod substantiæ spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quæ est incompletissima inter omnia entia ; sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatæ. Hoc etiam maxime apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiæ, intellectuales sunt. Talis enim est uniuscujusque rei potentia, qualis reperitur perfectio ejus ; nam proprius actus propriam potentiam requirit. Perfectio autem cujuslibet substantiæ intellectualis, in quantum hujusmodi, est intelligibile, prout est in intellectu (δ). Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requi-

(α) *Igitur, etc.* — Om. Pr.

(α) *cum.* — Om. Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.
(γ) *cum.* — *tamen* Pr.
(δ) *in intellectu.* — *intellectus* Pr.

rere, quæ sit proportionata formæ intelligibili. Hujusmodi autem non est potentia materiæ primæ. Nam materia prima recipit formam, contrahendo ipsam ad esse individuale. Forma vero intelligibilis est in intellectu absque hujusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma ejus in eo est. Intelligit autem intellectus intelligibile præcise secundum naturam communem et universalem. Et sic forma intelligibilis est in intellectu, secundum rationem suæ communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formæ, ex ratione primæ materiæ; sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum est quod in substantiis spiritualibus, illa prima materia quæ de se omni specie caret, ejus pars esse non potest.

« Si tamen quæcumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus (α), nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim, in substantia spirituali creata, esse duo, quorum unum comparatur ad alterum, ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod est Deus, est actus infinitus; utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse (β) quasi inditum alteri naturæ, quæ non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio. Sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatæ, sed, si esset albedo separata ab omni subjecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit esse subsistens, nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum (γ), per quod (δ) ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato, aliud est natura rei quæ participat esse, et aliud ipsum esse participatum (ε). Et cum quælibet res participet, per assimilationem, primum actum, in quantum habet esse, necesse est quod esse quod participatur in unoquoque, comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum, materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiæ facit ipsam esse actu, sicut anima adveniens corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam, primo quidem, materia est ut potentia, respectu formæ; et forma est actus ejus. Et iterum, natura constituta ex materia et forma est ut potentia, respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiæ, si remaneat aliqua forma determinatæ naturæ, per se subsistens, non (α) in materia, adhuc comparabitur ad suum esse, ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentia separabilis ab actu, sed (β) quam semper suus actus concomitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiæ, quæ non est composita ex materia et forma, est ut potentia, respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiæ et actus; et per consequens formæ et materiæ; si tamen omnis potentia nominetur materia, et omnis actus nominetur forma (γ). Sed tamen hoc non est proprie dictum, secundum communem usum hominum. » — Hæc ille. — Multas autem alias rationes ponit ibidem ad eamdem conclusionem, quas, gratia brevitatis, omitto. Item, eamdem conclusionem cum eadem probatione ponit, 2. lib. *Contra Gentiles*, c. 49 et seq. Item, 9. *Quodlibeto*, art. 6.

Ex prædictis potest formari talis ratio, pro conclusione. Nulla substantia primo et per se intellectualis, seu intelligentia, habet materiam partem sui. Sed quælibet substantia separata, seu quælibet intelligentia, et quilibet angelus, est hujusmodi. Igitur, etc.

Secunda conclusio est talis : **Quod in substantiis materialibus et corporeis, principium individuationis est materia, uno modo; et quantitas, alio modo.**

Hanc conclusionem probat beatus Thomas, 3 p., q. 77, art. 2, ubi sic dicit : « De ratione individui est quod non possit in pluribus esse. Quod contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum esse in aliquo : et hoc modo formæ immateriales per se subsistentes sunt; sic et per seipsas sunt individuæ. Alio modo, ex eo quod forma substantialis vel accidentalis, est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus; sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus : quia, cum hujusmodi formæ, quantum est de se, natæ sint in aliquo esse, sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quæ non est in alio, ideo (γ) nec ipsa forma sic exsistens, potest in alio esse. Quantum autem ad secundum (δ),

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *esse.* — Om. Pr.
(γ) *in aliquo receptum.* — *in aliquod receptivum* Pr.
(δ) *esse.* — Ad. Pr.
(ε) *participatum.* — *participativum* Pr.

(α) *est.* — Ad. Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.
(γ) *Item, secundo sic. Perfectissimæ creaturæ non dependent secundum esse ab infimo et incompletissimo entium. Sed natura angelica est secundum genus suum perfectissima creatura. Igitur non dependet a materia prima quæ est imperfectissimum inter omnia entia.* — Ad. Pr.
(δ) *ideo.* — Om. Pr.
(ε) *Quantum autem ad secundum.* — *Ad secundum vero* Pr.

dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid natum est in uno solo esse, quia illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit (α) substantiæ, ratione quantitatis, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 15). Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero, sunt in diversis partibus materiæ. » — Hæc ille.

Consimile dicit, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, q[la] 3, ad 3[um] : « De ratione, inquit, individui sunt duo, scilicet : quod sit ens actu, in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quæ sunt et possunt esse in eadem specie, in se indivisum exsistens. Et ideo, primum individuationis principium est materia, qua acquiritur esse actu cuilibet tali formæ, sive substantiali, sive accidentali; et secundarium principium individuationis (β) est dimensio, quia ex ipsa materia habet quod dividatur (γ). Unde in carentibus dimensione, impossibile est esse aliam divisionem nisi per formam, quæ facit diversitatem speciei. Et propter hoc in angelis sunt tot species quot individua; quia, cum sint formæ sive quidditates subsistentes, ex seipsis habent esse in actu, et distinctionem; et ideo non indigent ad individuationem materia, neque dimensione. » — Hæc ille.

Item, in quodam tractatu, qui intitulatur *de Principio individuationis,* et incipit : Quoniam duæ sunt potentiæ, etc., sic dicit : « Sciendum, inquit, est quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum, in sensibilibus, ipsum ultimum in genere substantiæ, quod de nullo alio prædicatur; immo, ipsum est prima substantia, secundum Philosophum, et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formæ materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum est esse incommunicabile multis, potest communicari, quantum est de sua ratione; incommunicabile enim est solum de ratione suppositi quod est hoc aliquid completum in specie, quod tali formæ non convenit, ut dictum est; ideo, quantum est de ratione sua, communicabilis est, ut dictum est. Communicatio autem sua est per hoc quod recipitur in aliis; ideo, quantum est de natura sua, in multis recipi potest simul, et recipitur secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse solum est suppositi, suppositum autem est incommunicabile; ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum esse ad (δ) multa incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam. Sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet quod de natura sua relinquitur sibi unitas rationis in communitate sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex hoc enim quod recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile, et primum fundamentum in genere substantiæ, ut completum subjectum aliorum de se prædicabilium; in via autem generationis, semper incompletum est prius completo. Illud ergo quod est subjectum primum omnino in via generationis, et incompletum, quod de nullo illius generis prædicatur, materia scilicet, necessario est primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui. Aliud est, in quo salvatur natura individui apud nos, determinatio ejus ad certas videlicet particulas vel differentias temporis et loci, quia proprium est sibi esse hic et nunc. Et hæc determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatæ. Ideo materia sub quantitate determinata, dicitur proprium principium individuationis. Materia enim sola est primum principium individuationis, quoad illud in quo salvatur ratio primi in genere substantiæ; quod tamen impossibile est sine corpore et quantitate reperire. Quantitas autem terminata, dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet (α) subjectum suum, quod est prima substantia, sed (β) eam inseparabiliter concomitatur, et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiæ; quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem. Sed huic objici potest quod materia de natura sua communis est, sicut et forma, cum possit una sub pluribus formis esse. Unde et sua communitas videtur impedire eam, ne sit individuationis principium. Sed sciendum est quod impossibile est formam uniri materiæ, quin sit particularis, et quin sequatur quantitas determinata : per quem modum materia non est ultra communicabilis alicui alteri formæ; quia hæc quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione. Ideo materia non est communicabilis secundum eamdem rationem sicut forma. Ratio enim materiæ sub aliqua forma, alia est a ratione sua sub alia forma : quia ratio sua certificatur per determinationem quantitatis, quæ in diversa proportione et dimensione (γ) requiritur ad diversas formas. Esse tamen materiæ non diversificatur sub diversis formis, sicut sua ratio. Ratio enim materiæ non est una et communis, sicut sua essentia est. Ratio enim formæ in diversis materiis est una, licet secundum esse sit diversa. Et ideo communitas secundum essentiam, quæ est (δ) ipsius materiæ,

(α) *accidit.* — *accidentalis* Pr.
(β) *individuationis.* — *individuati* Pr.
(γ) *dividatur.* — *individuetur* Pr.
(δ) *ad.* — Om. Pr.

(α) *causet.* — *tenet* Pr.
(β) *sed.* — *cum* Pr.
(γ) *in diversa proportione et dimensione.* — *diversa ratione et diversa* Pr.
(δ) a verbo *et communis* usque ad *quæ est,* om. Pr.

et non secundum eamdem rationem, non impedit materiam esse principium individuationis. Et advertendum est quod accidentia non individuantur per materiam primam. Sed per subjectum proprium, quod est ens actu, individuantur; sicut et (α) formæ substantiales per materiam primam, quæ est earum subjectum. » — Hæc ille.

Item, in 1 p., q. 3, art. 3, sic dicit : « Sciendum est quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia, et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se, illa tantum quæ cadunt in diffinitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se, ea quæ cadunt in diffinitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet hoc quo homo est homo. Sed materia individualis (β) cum accidentibus omnibus individuantibus eam, ipsa non cadit in diffinitione speciei. Non enim in diffinitione hominis cadunt hæc ossa, et hæ carnes, aut albedo, vel nigredo, vel aliquid hujusmodi. Unde hæ carnes, et hæc ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo qui est homo concluduntur. Unde illud quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non totaliter idem est homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia diffinientia (γ) se habent formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam hanc individualem, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia; unde in eis non differt suppositum et natura. » — Hæc ille.

Item, q. 11, art. 3, sic dicit : « Illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile; id enim unde Socrates est homo, multis convenire potest, sed illud unde est hic homo, non potest convenire, nisi uni tantum. Si igitur Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo; nam ipse Deus est sua natura. Si igitur idem est Deus, et hic Deus, impossibile est igitur esse plures Deos, etc. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 13, art. 9, ut post dicetur. — Item, 3 p., q. 2, art. 2.

Verumtamen, 1 p., q. 29, art. 1, dicit sic : « Licet (δ) universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo inveniuntur in genere substantiæ; substantia enim individuatur per seipsam; sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia; dicitur enim hæc albedo, in quantum est in isto subjecto. » — Sed hoc non contradicit eis quæ prius allegata sunt. Quod patet. Nam, in secundo articulo ejusdem quæstionis, in responsione ad 3um, dicit sic : « Hypostasis et persona addunt, super rationem essentiæ, principia individuantia; nec sunt idem cum essentia, in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, cum de simplicitate divina ageretur. »

Item, advertendum est quod alia contradictio videtur esse in verbis ejus. Quia in tractatu *de Principio individuationis,* dicit quantitatem terminatam, esse principium individuationis; sed in scripto *super Boetium, de Trinitate,* dicit oppositum, scilicet quod quantitas interminata, est hujusmodi principium, et non quantitas determinata. — Sed illa duo, bene intellecta, non contradicunt. Quia quantitas interminata, est principium individuationis, quantum ad hoc quod est reddere materiam divisibilem in partes diversas, et receptibilem diversarum formarum unius speciei; ut sit principium plurificationis individuorum sub eadem specie, potius quam constitutionis individui in esse incommunicabili et in esse individui. Sed quantitas terminata, ad quam sequitur secundum esse unitas quæ est principium quantitatis discretæ, est principium individuationis, quantum ad hoc quod reddit materiam incommunicabilem pluribus formis, secundum idem esse et secundum eamdem unitatem de genere quantitatis : quia unitas materiæ sub una forma substantiali, incommunicabilis est multis; quia semper est alia sub alia forma. Vel potest dici quod in illo tractatu *super Boetium,* et in scriptis *Sententiarum,* et multis aliis locis, secutus est opinionem Commentatoris, de dimensionibus interminatis. Sed in *Summa,* et aliis ultimis Opusculis, negantur tales dimensiones, potissime quantum ad hoc quod Commentator ponit eas præcedere formam substantialem in materia, et stare simul cum diversis formis substantialibus, nec unquam separari a materia. Et de hoc erit specialis quæstio, in hoc secundo. Ideo istam viam ultimam teneo, pro præsenti, scilicet : quod materia sub quantitate terminata, est principium individuationis; et non dimensio interminata, in sensu Commentatoris; licet in aliquo sensu, postea dando, concedi possit quod dimensiones interminatæ individuant.

Ex prædictis potest formari talis ratio. Illud verissime (α) est principium individuationis formarum et naturarum, per quod forma vel natura est vere et proprie individua, et incommunicabilis, et indivisa in se et divisa ab aliis quæ sunt vel esse possunt in eadem specie. Sed materia et quantitas sunt hujusmodi, respectu formarum materialium, vel materiam informantium. Igitur, etc. Major et minor patent ex prædictis.

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *individualis.* — *individuatur* Pr.
(γ) *diffinientia.* — *deficientia* Pr.
(δ) *Licet.* — *Sed* Pr.

(α) *verissime.* — *verisimile* Pr.

Tertia conclusio est hæc : Quod individuatio aliter convenit angelo quam homini.

Hanc ponit beatus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 2, ubi sic : « Personalitas est in angelo; alio tamen modo quam in homine. Quod patet, si tria quæ sunt de ratione personæ, considerentur, scilicet : subsistere, ratiocinari, individuum esse. Subsistit enim homo, in partibus suis, ex quibus componitur; sed angelus, in sua simplici natura, nullo indigens partium vel materiæ fundamento. Ratiocinatur autem homo, discurrendo et inquirendo, lumine intellectuali per continuum et tempus (α) obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imaginatione accipit; quia, secundum quod dicit Isaac, in libro *de Diffinitionibus*, ratio oritur in umbra intelligentiæ. Sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum (β) participat; unde et sine inquisitione difformiter intelligit, secundum Dionysium. Similiter, incommunicabilitas est in homine, ex hoc quod natura sua, recepta in materiæ fundamento, per materiam determinatur. Sed in angelo, in se vel ex se determinata est, ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest, et ex hoc ipso satis incommunicabilis est (γ), et non per determinationem recipientis; sicut et divinum esse est proprium et determinatum, non per additionem alicujus contrahentis, sed per negationem omnis addibilitatis; unde dicitur in libro *de Causis*, quod individuatio sua est bonitas pura. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in angelo, quam in homine, sicut et cætera quæ eis conveniunt, secundum Dionysium. » — Hæc ille (δ).

Item, postea, in responsione primi argumenti, sic dicit : « Forma participabilis non individuatur nisi per materiam, in qua accipit esse determinatum. Sed forma quæ non est receptibilis, non indiget materia determinante; sed in sua natura determinatur ad esse, quod sibi, non ad materiam dependens, acquiritur. » — Hæc ille.

Item, eamdem conclusionem ponit in 1 p., q. 13, art. 9, ubi sic dicit : « Ad sciendum quæ nomina sunt proprie communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari exsistens, per quod individuatur, communis est multis secundum rem, vel saltem secundum rationem : sicut natura humana communis est multis secundum rem et secundum rationem; natura (ε) autem solis non est communis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis exsistens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a materia singulari. Unde esse in supposito singulari uno vel pluribus, est præter intellectum naturæ speciei. Unde, servato intellectu naturæ speciei, intelligi potest ut in pluribus exsistens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum singulare aliquod, est incommunicabile re et ratione; non enim potest in apprehensione cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed secundum similitudinem tantum; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero quæ non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas, quia sicilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod in seipsis sunt, non possent communicari nec re, nec ratione, sed forte per similitudinem tantum, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas in modum rerum compositarum habentium formas in materiis, ideo imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito, etc. »

Item, per prædictam probationem (α) secundæ conclusionis patet istam conclusionem esse de mente sancti Thomæ.

Et potest formari talis ratio pro conclusione. Natura cui competit incommunicabilitas per seipsam, non indiget individuativo extrinseco. Sed quælibet forma vel natura angelica est hujusmodi. Ergo. Major et minor patent ex prædictis.

Quarta conclusio est quod angelus non solum sic est immaterialis quod non est ex materia et forma compositus, verum etiam quia non est informativus materiæ, nec potest uniri materiæ sicut forma.

Istam ponit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 6, ubi sic dicit : « Diversimode assignantur differentiæ angeli et ipsius animæ. Nec mirum. Quia differentiæ essentiales, quæ ignotæ et innominatæ sunt, secundum Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 43), designantur differentiis accidentalibus, quæ ex essentialibus causantur, sicut causa designatur per suum effectum; sicut calidum et frigidum assignantur differentiæ ignis et aquæ. Unde possunt plures differentiæ pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum specie differentium, ex essentialibus differentiis causatas; quarum tamen (β) illæ melius assignantur quæ priores sunt, quasi essentialibus differentiis propinquiores.

(α) *tempus.* — *tempore* Pr.
(β) *impermixtum.* — *permixtum* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) *Hæc ille.* — *Hoc idem* Pr.
(ε) *natura.* — *materia* Pr.

(α) *probationem.* — *improbationem* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.

Cum igitur substantiarum simplicium differentia sit in specie secundum gradum potentialitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab angelis differt, quod ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet; sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator, in 3. *de Anima* (comm. 5). Unde, quia plurimum de potentialitate habet, suum esse est adeo propinquum rebus materialibus, ut possit corpus materiale illud participare, dum anima corpori unitur ad unum esse. Et ideo sequuntur differentiæ inter animam et angelum, scilicet unibile et non unibile, ex diverso gradu potentialitatis. » — Hæc ille.

Consimile ponit, 1 p., q. 51, ubi ponit tres conclusiones. Prima est, quod angeli non habent corpora naturaliter sibi unita. Secunda est, quod angeli quandoque assumunt voluntarie (a) corpora. Tertia est, quod in corporibus assumptis nullum opus vitæ exercere possunt. Primam autem conclusionem sic probat, in art. 1 : « Quod, inquit, accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in illa natura; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum ergo intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis, in quantum hujusmodi, sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud; sicut animæ humanæ competit uniri corpori, quia est imperfecta, et in potentia exsistens in genere substantiarum intellectualium, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexsistere aliquod perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales perfectæ in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non ergo omnes intellectuales substantiæ sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt a corporibus separatæ, et has dicimus angelos. » — Hæc ille.

Et sciendum quod intendit probare, non solum quod angeli non sunt naturaliter uniti corporibus, immo quod nec sunt naturaliter unibiles materiæ corporeæ. Quod patet. Quia, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Vivificare effective, simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit, secundum illud, 1. *Regum* (cap. 2, v. 6) : *Dominus mortificat et vivificat*. Sed vivificare formaliter, est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quam ea quæ est corpori unita. » — Hæc ille. — Idem ponit, 2. *Contra Gentiles*, c. 91. — Item, in quæstionibus *de Spiritualibus creaturis*, q. 1, (art. 2), sic dicit : « Quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem. Quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem, nisi quæ fit per qualitates activas et passivas, quæ sunt dispositiones materiæ corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quæ consequitur speciem ex influentia corporis cœlestis, ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphirus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activæ et passivæ organizatæ, sed tamen, supra posse hujus qualitatis, ipsa effectum proprium sortitur, nutriendo, augendo usque ad determinatum terminum, et alia hujusmodi opera complendo. Anima autem sensitiva habet, ulterius, operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activæ et passivæ, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi, per quod talis operatio exercetur, ut est videre, audire, appetere, et hujusmodi. Perfectissima autem formarum, id est, anima humana, quæ est finis omnium formarum naturalium, habet operationem sic excedentem materiam corporalem, quod non sit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur ejus operationi, cum unumquodque operetur secundum quod est ens, oportet quod esse animæ humanæ superexcedat materiam corporalem, et quod non totaliter sit comprehensum ab ea, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiæ corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis. In quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est forma corporis. Forma autem attingitur a materia corporali, ea ratione, quia semper *supremum infimi ordinis attingit infimum supremi*, ut patet per Dionysium, 1 cap. *de Divinis nominibus*. Et ideo anima humana, quæ est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum, sicut ex forma et materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporis; quia de ratione materiæ est quod non sit in alio, sed ipsa sit primum subjectum. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio, pro conclusione. Nulla substantia habens in se integram naturam suæ speciei, potest esse naturaliter informativa materiæ. Sed quilibet angelus est hujusmodi. Igitur, etc. Item. Nulla forma supergrediens totum ordinem materiæ corporalis, potest esse naturaliter informativa materiæ. Sed quilibet angelus est talis forma. Igitur, etc. Item. Remota causa, removetur effectus. Sed in angelis non est reperibilis causa unibilitatis ad materiam et ad corpus, scilicet imperfectio, et indigentia acquirendi scientiam per organa

(a) voluntarie. — voluntatione Pr.

materialia. Ergo in eis non est naturalis unibilitas ad materiam, nec ad corpus.

Quinta conclusio est quod nulla species angelica est de se multiplicabilis in plura individua.

Hanc ponit beatus Thomas, in dicto tractatu *de Spiritualibus creaturis*, q. 1 (art. 8), ubi sic dicit: « Quidam dixerunt quod omnes spirituales substantiæ sunt unius speciei. Alii vero, quod omnes angeli unius hierarchiæ, vel unius ordinis. Alii autem, quod omnes angeli ad invicem differunt specie; quod et mihi videtur, propter tres rationes. — Prima sumitur ex conditione substantiæ eorum. Necesse enim est dicere quod vel sint formæ simplices, subsistentes absque materia, ut supra dictum est, vel sint formæ compositæ ex materia et forma. Si autem angelus est forma simplex, abstracta a materia, impossibile est etiam fingere plures angelos unius speciei. Quia quæcumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Intelligatur enim albedo absque omni subjecto subsistens; et non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus quod hæc albedo non differt ab illa, nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subjecto; et similiter, si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere quod materiæ diversorum angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiæ a materia non invenitur nisi duplex. Una, secundum propriam rationem materiæ; et hæc est secundum habitudinem ad diversos actus. Cum enim materia, secundum propriam rationem, sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur ordo et distinctio in potentiis et materiis. Et hoc modo materia inferiorum corporum, quæ est in potentia ad esse, differt a materia cœlestium corporum, quæ est in potentia ad ubi. Secunda autem distinctio materiæ est secundum distinctionem quantitatis, prout materia exsistens sub his dimensionibus distinguitur ab alia quæ est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem distinctio materiæ facit diversitatem secundum genus; quia, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 33), genere differunt secundum materiam diversa. Secunda autem distinctio materiæ facit diversitatem individuorum in eadem specie. Hæc autem secunda distinctio materiæ non potest esse in diversis angelis, cum sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitatis. Relinquitur ergo, quod, si sint plures angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modum; et ita sequitur quod non solum specie, sed etiam genere differant. — Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus; unde Apostolus dicit, *Rom.*, 13 (v. 1): *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Oportet autem quod superiores partes universi magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem, ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei, non est ordo nisi secundum accidens; conveniunt enim in natura speciei, et differunt secundum principia individuantia et diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, et secundum essentialia principia; invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut in speciebus numerorum, ut dicitur in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia et corruptibilia (α), et infima pars universi, minus participatur de ordine; et inveniuntur non omnia diversa habere ordinem per se, sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus cœlestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se; cum omnia corpora cœlestia ad invicem differant specie, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol, et una luna tantum, et sic de aliis. Multo igitur magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquitur quod omnes angeli specie differant ad invicem, secundum majorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex majori et minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitæ perfectionis. — Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. Perfectum enim dicitur unumquodque, quando nihil deest ei eorum quæ pertinent ad ipsum. Et hujus quidem (β) perfectionis gradus attendi potest et perpendi ex extremis (γ) rerum. Deo enim qui est supremæ perfectionis, nihil deest eorum quæ pertinent ad rationem vel perfectionem totius esse; præhabet enim in se omnium rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius (5. *de Divin. Nomin.*) dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum quæ continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quidquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suæ, non autem quidquid pertinet ad naturam speciei suæ, cum natura suæ speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere

(α) *corruptibilia*. — *incorruptibilia* Pr.
(β) *quidem*. — *quidam* Pr.
(γ) *extremis*. — *essentiis* Pr.

apparet, non solum in animalibus rationalibus, in quibus unum indiget alio suæ speciei ad convictum, sed in omnibus animalibus ex semine qualitercumque generatis, in quibus mas indiget fœmina suæ speciei ad generandum. Et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus est necessaria multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo, propter ejus corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi, invenitur altior gradus perfectionis : ut sol, in quo est unum individuum, et sic est perfectum ut nihil ei desit eorum quæ ad propriam speciem pertinent ; unde et tota natura (α) speciei concluditur sub uno individuo ; et similiter est de aliis corporibus cœlestibus. Multo igitur magis in suprema parte rerum, quæ est Deo propinquissima, scilicet (β) in angelis, hæc perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum quæ ad propriam speciem pertinent ; et sic non sunt plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit, non solum in specie, sed nec in genere, nec in aliquo prædicato univoco. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, in 1 p., q. 50, art. 4, ubi sic dicit : « Quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, et etiam animas. Alii vero, quod omnes angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam vero, quod omnes angeli (γ) unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut supra dictum est, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos ejusdem speciei ; sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates, cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus subjectis. Si tamen angelus haberet materiam, neque sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia : non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei ; sed secundum diversitatem potentiarum : quæ quidem diversitas materiæ (δ) causat diversitatem, non solum speciei, sed generis. » — Hæc ille.

Consimile ponit, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 4. Item, 2. *Contra Gentiles*, c. 93, ubi ponit omnes rationes (ε) supradictas, in virtute. Et ubicumque loquitur de ista materia, fundat se super hoc principio : Omnis natura specifica plurificabilis ex se per multa individua, est materialis, seu habens materiam, ex qua vel in qua, dimensionibus subjectam. Sed natura angelica non est hujusmodi. Igitur nec est plurificabilis per multa individua ejusdem speciei solo numero differentia.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, recitandæ sunt adversariorum objectiones. Nam contra primam conclusionem arguit Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 1, 2 et 3), probando quod substantiæ intellectuales, sive sint angeli, sive animæ rationales, sint compositæ ex aliquo materiali principio, et (α) ex aliquo actuali seu formali.

Primo. Quia ista est opinio Aristotelis, et Commentatoris, 3. *de Anima* (comm. 4), quorum motivum est tale : Omne recipiens oportet esse denudatum ab eo quod recipit et secundum speciem et secundum genus proximum. Sed in genere substantiarum intellectualium (β) est dare aliquid, quod potest recipere omnem entitatem actualem in genere intellectuabilium. Illud autem recipiens non est nihil, cum nihil non sit recipiens, nec ad actum trahibile. Quare illud est ens in propria potentia absque omni actualitate. Dicetur forte, inquit, ad majorem, quod, licet oporteat recipiens esse denudatum in genere intellectuabilium ab eo quod recipit secundum esse reale, non tamen secundum esse intentionale. Sed probatur generaliter major, primo ratione, secundo auctoritatibus. Ratione sic. Quia enim oculus recipit colores, ideo oportet quod sit abscolor. Si enim esset ibi aliquis color, non potest recipere omnes colores, immo omnes colores traheret ad sui colorem. Quod patet in experientia ; quoniam quando in oculo fuerit aliquis humor rubeus, omnia videntur sibi rubea. Et dico non solum realiter, immo intentionaliter. Quia enim oculus non recipit colorem realiter, sed intentionaliter et per speciem tantum, ideo oportet quod sit omnino abscolor. Dico autem notanter secundum speciem et genus propinquum ; quia, secundum Commentatorem, 2. *de Anima*, commento 118, licet tactus non sit denudatus a tangibili secundum genus remotum, puta ab harmonia, quæ est quædam qualitas tangibilis, tamen oportet quod sit denudatus a genere propinquo, vel a contrariis qualitatibus, puta calido et frigido, humido et sicco. Secundo, probatur eadem

(α) *natura*. — *materia* Pr.
(β) *scilicet*. — Om. Pr.
(γ) a verbo ***sunt*** usque ad ***angeli***, om. Pr.
(δ) *materiæ causat*. — *causat materiæ* Pr.
(ε) *rationes*. — Om. Pr.

(α) *et*. — *vel* Pr.
(β) *intellectualium*. — Om. Pr.

major auctoritatibus Philosophi et Commentatoris. Commentator autem, 3. *de Anima,* commento 4, contra Avicennam, dicit quod recipiens aliquid, non recipit illud nisi eo modo quo caret illo, alias idem reciperet se, et esset causa sui in recipiendo se. Et sequitur : Aristoteles enim utitur hoc sermone communiter, et ad spiritualia, ut oculus recipit colorem, et ad corporalia, ut corpus recipit calorem. Item, ibidem, 3. *de Anima,* commento 4, dicit quod in illa conclusione, Aristoteles sustentatus est super duas propositiones. Prima est, quod recipiens oportet esse denudatum a natura recepti, alias idem esset recipiens et receptum, movens et motum; et hæc est manifesta per se. Secunda est, quod non oportet quod denudetur a natura generis remoti, sed propinqui. Secundo, probatur eadem major ratione. Sicut enim est impossibile alicui dare formam quam non habet, sic est impossibile quod recipiat formam quam habet, et in specie et in genere propinquo. In specie quidem ; ut, si sit album, non potest recipere aliam albedinem. In genere propinquo; quia species ejusdem generis propinqui habent eamdem potentiam; natura autem quæ recipit non est potentiæ illius quod recipitur. Hoc patet, non tantum in eo quod recipitur in esse reali, sed etiam quod recipitur in esse intentionali; quia, sicut albedo non potest recipere albedinem, sic nec speciem albedinis, quia reciperet se in suo simili, et assimilaretur sibi ipsi. Sic igitur patet major principalis rationis. Sed minor nota est. Quia in natura intellectuali est aliquid quod recipit omnem entitatem, in quantum est actu intelligibile. Quod enim est in potentia, nondum est intellectum ; intellectus autem est in potentia ad esse intelligibile; et ideo, cum attingitur ab intellectu, est intelligibile in actu. Omnis autem actualitas est intelligibilis. Ergo oportet quod careat omni actualitate (α). Ergo erit potentia pura.

Secundo arguit sic principaliter : Quia auctoritates Aristotelis non possunt aliter intelligi. Ponit autem Aristoteles quatuor propositiones (β), ex quibus concluditur expresse propositum. Prima est hæc (t. c. 3) : *Sicut se habet sensus ad sensibilia, sic intellectus ad intelligibilia.* Sed sic se habet sensus ad sensibilia, quod oportet quod sit denudatus a toto genere sensibilium. Igitur oportet quod intellectus sit denudatus a toto genere intelligibilium. Sed omnis actualitas est intelligibilis. Igitur oportet quod sit denudatus ab omni actualitate. Secunda propositio (t. c. 4) est quod oportet *intellectum esse immixtum,* etc. Et intelligitur hoc, secundum Commentatorem, quod si intellectus habet judicare de intelligibilibus, oportet eum esse impermixtum illis. Sed omnis actualitas est intelligibilis, et potest de illa judicare intellectus. Igitur oportet intellectum esse impermixtum omni actualitati. Tertia propositio (t. c. 5) est quod oportet *intellectum nostrum nullam* (α) *naturam habere, sed oportet quod sit tantum in potentia.* Quarta propositio (t. c. 5) est quod *intellectus nihil est eorum quæ sunt, ante intelligere.* Et intelligitur hoc de entibus actualibus, de quibus potest judicare.

Tertio principaliter arguit sic. Nam idem habetur ex dictis Commentatoris. Nam primum dictum Commentatoris ad hoc, inducitur, 3. *de Anima,* commento 5, ubi exponens illud Aristotelis : *Non habebit naturam nisi illam, quod sit possibilis intellectus et materialis,* dicit Commentator : « Non habebit naturam aliam nisi possibilitatis, ut denudetur ab omnibus formis intelligibilibus et sensibilibus. » — Secundum dictum est ibidem, comm. 5 : *Dispositio intellectus materialis,* etc; ubi dicit quod est in potentia, non in actu omnium entium, antequam intelligat illa. Et infra dicit : « Et intellectus possibilis differt a prima materia in hoc, quod est in potentia ad omnes formas universales, materia autem non; et ratio est, quare materia non est cognoscens et distinguens, quia non recipit tales formas. » — Tertium dictum ejus est in fine commenti, ubi tractans illam quæstionem, Quomodo intellectus possibilis est ens, cum non sit aliqua formarum, dicit quod est quartum genus esse; quia intellectuale esse dividitur in duo, quorum unum est materiale, aliud est actuale.

Forte, inquit Aureolus, dicetur ad auctoritates, quod est deceptio per æquivocationem. Quia, cum Aristoteles dicit quod non habet aliquam naturam, intelligit quod non habet species aliquorum intelligibilium, quia est sicut tabula rasa, etc.; et in hoc respectu illarum specierum est natura plane potentialis et pure. Sed quod in se non sit natura actualis, non dicit Aristoteles. — Sed hoc non valet; quia illa fuit responsio Alexandri, contra quam arguit Commentator (comm. 14). Quia, si Aristoteles sic intelligeret, mendacium diceret, cum dicit : Si intellectus esset aliqua natura in actu, impediret eum ne posset judicare de alia; sed si in intellectu possent esse species intelligibiles, non impediretur quin posset judicare de intelligibilibus, immo per illas fit in actu primo ad judicandum de ipsis. Item, Commentator arguit contra Alexandrum. Dicebat enim Alexander quod præparatio in intellectu possibili vocatur potentia, et illam potentiam habet puram, sed ultra eam habet naturam intellectualem deferentem illam præparationem. Tunc Commentator, contra Alexandrum, dicit quod commune est omni rei de mundo, quod illa præparatio non est aliquid in actu. Ergo, si Aristoteles diceret de illa præparatione, cum dicit quod intellectus est pura potentia,

(α) *actualitate.* — *intelligibilitate* Pr.
(β) *propositiones.* — *probationes* Pr.

(α) *nullam.* — *non unitam* Pr.

esset superfluum dicere; cera enim nihil habet de figuris ad quas est in potentia. Nihil ergo probaretur de intellectu, quod esset pura potentia, et quod non dicit ullam (α) naturam, ut Aristoteles dicit, si hoc intelligeret, quod est commune omnibus. Item, commento 17, dicit : Et intelligit Aristoteles quod natura illa potentialis non intelligitur, nisi quando facta est in actu per intellectum agentem; sicut materia fit in actu per formam in composito substantiæ sensibilis.

Quarto principaliter arguit sic. Nam Commentator dicit, 3. *de Anima*, commento 18, quod quemadmodum natura sensibilis componitur ex materia et forma, ita et intellectualis substantia. Et hoc est necesse in omni abstracto quod intelligit aliud extra se, alias non esset multitudo in formis abstractis. Et sic nulla forma est libera a potentia, nisi prima forma, quæ est quidditas; omnes autem aliæ diversantur in actum et potentiam, alias non possent intelligere alia a se. Ex quibus verbis patet quod, secundum Philosophum et Commentatorem, substantiæ abstractæ sunt compositæ ex aliqua natura pure potentiali et ex aliquo actuali, ut purum potentiale esset intellectus possibilis, actuale vero esset intellectio sui : ex quibus resultat una substantia composita intellectualis; intellectiones autem aliorum extra se, sunt quædam proprietates, quas recipiunt ab objectis per naturam illius principii (β) potentialis.

Quinto principaliter. Quia ista est opinio sanctorum. Nam Augustinus, 12. *Confessionum*, cap. 20, in duobus locis, exponens illud : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, etc., dicit quod quinque expositiones dantur; quæ omnes veræ sunt : inter quas ponit illam quæ dicit quod Deus fecit informem materiam omnis creaturæ spiritualis et corporalis. Item (cap. 21), exponens illud : *Terra autem erat inanis et vacua*, etc., ponit quinque expositiones, quas dicit esse veras; inter quas est illa quæ ponit quod terra est illa materia ex qua fieret omnis visibilis atque invisibilis creatura.

Sexto principaliter arguit. Quia, si substantiæ separatæ non essent compositæ ex materia et forma, tunc adæquarent divinam simplicitatem; similiter, dæmones et animæ patiuntur passione realis supplicii; similiter, in eis est realis transmutatio (γ) alterationis et translationis : quæ omnia videntur requirere materiam, omnia enim insunt ratione materiæ. Unde Boetius dicit, in *de Trinit.* (lib. 1, cap. 2), quod pura forma non potest esse subjectum accidentium.

Septimo. Quia ratio tua, qua probas animam non componi ex materia et forma, non valet. Tum quia diceretur quod, licet formæ quæ non sunt hoc aliquid, non informent nisi unam materiam, quia non sunt nisi modificatio materiæ; tamen, secus est de anima intellectiva, quæ est hoc aliquid. Tum quia aliter diceretur et verius, quod (α) argumentum procedit ex falsa imaginatione. Non enim imaginandum est quod una forma informet duas materias, nec materia materiam; quia compositum est unum per indivisionem propriam; et ita essentia animæ sic indivisa non intelligitur habere materiam distinctam a forma, nec quod materia ejus vel forma informet, sed (β) totum hoc indivisum dicitur informare, id est, dare tale esse per sui communicationem; sicut quantitas interminata informat materiam quæ est in potentia ad terminationem, et tamen est actus materiæ.

Octavo. Quia si ibi negaretur materia, hoc esset pro tanto, quia materia repugnat intelligibilitati. Sed hoc non debet movere. Quia materia repugnans intelligibilitati vel intellectualitati est materia sub trina dimensione. Sed in substantiis separatis non est talis materia, sed multum alterius conditionis, secundum Commentatorem, 3. *de Anima*. Primo. Quia materia sensibilium est quoddam ens trahibile ad totum genus sensibilium, non autem intelligibilium; intellectus autem possibilis, e converso, ad totum genus intelligibilium, non autem sensibilium. Secundo. Quia materia sensibilium, ex toto genere suo, determinat sibi, ut propriam passionem, trinam dimensionem, et omne receptum in ea (γ) necessario est quantum; intellectus autem possibilis est omnino separatus a trina dimensione. Tertio. Quia materia sensibilium est illud quo aliquid recipitur cum transmutatione et cum abjectione alterius : et hoc accidit sibi ratione trinæ dimensionis, qua necessario trahitur ad determinatam figuram, secundum exigentiam (δ) formæ receptæ; sed intellectus possibilis est illud in quo aliquid recipitur sine transmutatione (ε) et sine abjectione alicujus. — Hæc sunt argumenta ejus in forma.

II. Argumentum Durandi. — Potest etiam argui, contra probationem, sicut arguit Durandus (dist. 3, q. 1), licet non impugnet conclusionem. Operatio, inquit, intelligendi, dicitur esse alicujus dupliciter : uno modo, sicut suppositi operantis; alio modo, sicut principii elicientis vel immediate suscipientis. Primo modo, falsa est propositio per te assumpta in probatione conclusionis, quæ dicit quod illud cujus intelligere est propria operatio, non habet materiam partem sui : quia homo est illud quod intelligit ut suppositum, cujus operatio est intelli-

(α) *ullam.* — *unicam* Pr.
(β) *materialis.* — Ad. Pr.
(γ) *transmutatio.* — *transsumptio* Pr.

(α) *si.* — Ad. Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.
(γ) *receptum in ea.* — *receptivum in eo* Pr.
(δ) *exigentiam.* — *existentiam* Pr.
(ε) *transmutatione.* — *transsumptione* Pr.

gere; et tamen homo habet materiam partem sui. Secundo modo, vera est; quia illud quod est principium elicitivum vel susceptivum actus intelligendi, non habet materiam partem sui; et hoc, in homine, est anima intellectiva cum sua potentia. Similiter, potest dici quod angelus est illud cujus operatio est intelligere sicut suppositi operantis. Ob hoc autem (α) non oportet quin sit compositus ex materia et forma; sicut et homo. Sed angelus non est principium elicitivum vel susceptivum operationis intelligendi secundum se totum (β), sed forma ejus, quæ non habet materiam partem sui, sicut nec anima in homine.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 9, q. 2, art. 2), probando quod nulla natura specifica, sit de se indifferens ad hoc vel ad illud singulare; et consequenter, quod non oporteat quærere aliquid, quo individuetur et contrahatur ad hoc vel ad illud singulare. Et

Primo arguit sic. Nulla res extra intellectum, est indifferens; immo quælibet res, seipsa, extra intellectum, est determinata ad particularitatem. Hoc tamen non obstante, potest concipi universaliter. Probatur sic assumptum. Res indifferens et res differens non sunt eadem res. Sed res Socratis est differens, quia est sibi propria; et similiter, in Socrate est res indifferens, quia scilicet res humanitatis, quæ, per te, est indifferens, quia Socrateitas est quædam humanitas. Sic igitur, extra intellectum, est in Socrate duplex humanitas : una propria sibi; et alia indifferens. Ex quo sequitur quod est dare tertium hominem, communem Socrati et Platoni; et multa alia inconvenientia.

Dices forte, inquit, quod, licet humanitas, et id per quod Socrates est hic signatus, non sit eadem res, non tamen sunt duæ humanitates, sed humanitas illa quæ est indifferens, individuatur per additum, scilicet principium individuationis. Et ideo argumentum non probat quod in Socrate sit duplex humanitas, sed una est, quæ, quantum est de se, est indifferens, illa autem fit Socratis per aliquid additum. Et sic humanitas Socratis et Socrateitas, licet includant duas res, non tamen duas humanitates, sed tantum unam cum aliquo addito, quod non est humanitas nec hæc humanitas (γ), sed est illud quo humanitas est formaliter hæc humanitas Socratis. — Contra. Quia, secundum hoc, tu vis habere humanitatem in Socrate ut quamdam rem indifferentem, et proprietatem hypostaticam qua fit humanitas Socrati propria. Tunc sic. Aut Socrates et Plato differunt humanitate sua; aut conveniunt humanitate, et differunt tantummodo penes differentias individuales et proprietates hypostaticas. Non secundo modo, quia tunc Socrates et Plato non differunt quidditative et substantialiter, sed proprietate extrinseca, quasi sicut est in divinis. Ergo necesse est dicere quod differant humanitatibus propriis; ut sic non sit tantum in isto humanitas indifferens, et proprietas hypostatica, sed sit propria humanitas, quæ fundet immediate differentiam Socratis a Platone, ita quod humanitas Socratis, quæ est Socrati propria, est (α) alia, in se, ab humanitate propria Platonis; non autem quia proprietas est alia, ideo (β) humanitas est alia. Tu autem ponis humanitatem indifferentem. Igitur argumentum stat, quod in Socrate est duplex humanitas.

Dicetur, inquit, forte quod multum refert dicere, nec est idem, quod est aliud in se, et quo est aliud; quia in hujusmodi effectibus formalibus, non est idem quod et (γ) quo, sicut non est idem quod est album et quo est album. Ad propositum bene verum est quod humanitas Socratis est illud quod est aliud ab humanitate Platonis, et e converso; tamen humanitas Socratis non est illud quo inest hæc alietas, nec humanitas Platonis, et e converso; sed illud est differentia individualis hinc inde. Non igitur est inconveniens quod aliqua realitas sit seipsa differens ab alia, tanquam quod differt, et cum hoc, quod illud quo differt, non sit illa, sed quid additum. Et per hoc salvatur quod Socrates et Plato differunt substantialiter; quia ad hoc sufficit quod humanitas Socratis seipsa differat ab humanitate Platonis, tanquam quod; non autem requiritur quod seipsa differat tanquam quo. — Contra. Quandocumque aliqua forma advenit alicui substrato indifferenti, ita quod illa invenit illud indifferens, totam indifferentiam eidem intrinsecam ei relinquit; quia non tollit ab eo aliquid quod inest ei intrinsece, et præcise ponit effectum suum formalem circa illud; ideo, si facit differre, tantummodo facit differre penes suum effectum formalem. Et ratio hujus est, quia non causat distinctionem, nisi per hoc quod communicat suum effectum formalem; et ideo in substrato priori nullam facit differentiam, sed tantum in suo effectu formali quem communicat. Sed effectus formalis illius differentiæ individualis non est esse hominem, sed aliquid aliud extrinsecum. Ergo Socrates et Plato non distinguuntur in hoc quod est esse hominem, et sic non distinguuntur in humanitate; sed in aliquo alio extrinseco accidentali, quod est esse hypostaticum. Igitur, ut prius. Major hujus rationis potest probari exemplo : albedo enim, adveniens superfi-

(α) *autem.* — Om. Pr.
(β) *secundum se totum.* — Om. Pr.
(γ) *nec hæc humanitas.* — Om. Pr.

(α) *est.* — *et* Pr.
(β) *ideo.* — *ratio* Pr.
(γ) *et.* — *etiam* Pr.

ciei, non aufert sibi indifferentiam quam habet ad alios colores; sed tantum ponit distinctionem, quantum ad effectum suum formalem, qui est esse album : et hoc modo distinguit a non albo.

Secundo principaliter arguit sic. Quia, secundum Philosophum, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 3), eodem modo formaliter aliquis est homo, et hic homo (α), et unus homo. Sed Socrates humanitate est homo. Igitur, et hic homo. Non igitur per talem proprietatem quam ponis.

Tertio sic. Omnem realitatem indifferentem ad aliqua plura, potest Deus transferre ab uno eorum in aliud. Hoc patet exemplo isto : quia enim materia est indifferens ad plures formas, non repugnat ei ab una in aliam transferri. Sed humanitas est res extra intellectum, indifferens ad proprietatem meam et tuam, per te. Igitur Deus potest transferre humanitatem quæ est sub proprietate mea, ad tuam proprietatem, et per consequens potest fieri tua, et per consequens humanitas mea potest esse humanitas tua; quod videtur absurdum. Dicetur forte quod ideo non valet, quia humanitas in me, pro tanto est indifferens, quia non claudit infra suam rationem formalem aliquam proprietatem; tamen illa in supposito meo determinat sibi proprietatem meam; ex hoc autem habetur individuum hoc quod ego sum, quod nullo modo potest fieri aliud, nec humanitas sub alio individuo. — Contra. Quæro per quid humanitas quæ est in me, appropriat sibi proprietatem meam. Aut per rationem humanitatis simpliciter; et hoc non : quia ponitur quod est indifferens; indifferens autem ad plura, non appropriat sibi alterum eorum per rationem propriam, quia jam non esset indifferens. Igitur per aliquid additum, quod tollit ab ea indifferentiam. Sed, ablata ab ea indifferentia, est individua. Igitur humanitas mea, ante adventum illius proprietatis, est individua.

Quarto arguitur sic, per rationem tuam, qua probas illam indifferentiam. Ratio enim tua est, quod (β) humanitas est indifferens ad proprietates individuales (γ), quia non claudit eas in actu (δ) suo, et potest concipi sine eis. — Contra. In eodem genere sunt actus et potentia. Ergo in eodem genere debet poni unitas potentialis ad recipiendum actum, in quo est potentia ad illum actum. Sed potentia ad plurificari, qua humanitas dicitur possibilis concipi (ε) universalis, non est in re, sed tantum in intellectu. Igitur humanitas, ut indifferens, hoc est, ut possibilis plurificari, non est in re, sed tantum in intellectu. Si ergo agens aliquod posset ponere humanitatem nunc sub ista (ζ) proprietate, nunc (α) sub illa, tunc indifferentia humanitatis ad illam et istam utique esset realis. Sed, quia hoc tantum habet facere intellectus, ideo illa indifferentia nullo modo est in re, sed tantummodo in intellectu.

Quinto. Quia, secundum Boetium, omne quod est, unum numero est. Ergo videtur quod omnis entitas, eo ipso quod est extra intellectum, sit singularis de se, nec oportet quærere aliam causam.

Hæc sunt argumenta Aureoli, in forma propria.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (dist. 3, q. 4), volens probare quod substantia materialis non sit individua vel singularis formaliter per quantitatem. Et arguit

Primo sic. Quia prima substantia per se generatur, et per se operatur; et hoc, in quantum distinguitur a substantia secunda, cui ista non conveniunt per se. Sed ista non conveniunt enti per accidens. De generari, patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 27). De operari, patet; quia unum per se agens, est unum per se ens; et hoc, in uno ordine causæ.

Secundo sic. Nam per individuationem sive unitatem numeralem, non intelligimus hic unitatem interminatam qua quodlibet in (β) specie dicitur esse unum numero; sed unitatem significatam ut hanc; ita quod individuum incompossibile est dividi in partes subjectivas. Et quæritur ratio hujus incompossibilitatis (γ). Individuum enim incompossibile est non esse hoc signatum hac singularitate. Et quæritur causa, non singularitatis in communi, sed hujus singularitatis significatæ in speciali, ut scilicet est hæc determinate. Et arguitur quod nullum accidens sit causa hujus singularitatis. Quia substantia actu exsistens, non mutata aliqua substantiali mutatione, non potest de hac fieri non hæc; quia ista singularitas, secundum quod mox dictum est, non potest alia et alia inesse eidem substantiæ manenti eadem, et non substantialiter mutatæ. Sed substantia actu exsistens, nulla substantiali mutatione facta in ipsa, vel mutata, potest sine contradictione esse sub alia et alia quantitate et (δ) quocumque accidente absoluto. Ergo nulla talis substantia est formaliter hæc, hac singularitate signata. Minor patet. Quia nulla est contradictio, quod Deus substantiam quantam sine ista quantitate conservet, et informet alia quantitate; nec propter hoc illa substantia actu exsistens, mutabitur mutatione substantiali, quia non est ibi mutatio nisi a quantitate in quantitatem; et similiter, si mutetur a quocumque accidente substantia, sive hoc sit possibile, sive impossibile (ε), non propter hoc esset formaliter non hæc. — Et si dicas quod

(α) *et hic homo.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.
(γ) *individuales.* — *indivisibiles* Pr.
(δ) *actu.* — *conceptu* Pr.
(ε) *concipi.* — Om. Pr.
(ζ) *sub ista.* — *subjecta* Pr.

(α) *nunc.* — *nec* Pr.
(β) *quodlibet in.* — *qualibet* Pr.
(γ) *incompossibilitatis.* — *compossibilitatis* Pr.
(δ) *et.* — *in* Pr.
(ε) *et.* — Ad. Pr.

illud est miraculum, et ideo non concludit contra rationem naturalem; — Contra. Quia miraculum non est respectu contradictoriorum, ad quæ nulla est potentia. Sed contradictio est, eamdem substantiam manentem, esse duas substantias, sine mutatione substantiali, et hoc tam successive quam simul; quod tamen sequitur, si per aliquod accidens esset substantia hæc formaliter; tunc enim succedente accidente, eadem substantia non mutata, esset successive duæ substantiæ. — Confirmatur istud per simile de unitate specifica: Quia incompossibile est unam substantiam manentem non mutatam, esse simul vel successive hanc speciem et non hanc speciem; igitur, a simili, in proposito.

Tertio ex eadem via. Duarum completarum productionum in esse substantiali, non potest esse idem primus terminus. Probatur: Quia tunc utraque acciperet perfectum esse substantiale, ex quo utraque est completa, et sic idem bis complete produceretur; et tunc (α), si illæ productiones non essent simul, eadem substantia per se et actu exsistens, produceretur cum (β) jam actu exsistit. Saltem igitur duarum productionum successivarum extremum, vel terminus, idem esse non potest. Sed generationis panis erat hic panis primus terminus. Panis autem iste transsubstantiatus est, manente eadem quantitate. Creetur igitur alius panis, et afficiatur illa quantitate manente, sequitur quod terminus creationis esset hic panis idem cum illo pane qui erat terminus generationis; quia eadem singularitate numero esset ille panis hic, qua fuit alius panis hic. Et sequitur ultra, quod idem hic panis erit transsubstantiatus et non transsubstantiatus (γ). Immo, sequitur quod nullus panis erit transsubstantiatus: quia non panis universalis; nec panis singularis, quia ille panis remanet, non mutata quantitate qua erat hic panis formaliter, ex dato; igitur nihil omnino erit transsubstantiatum in corpus Christi; quod est hæreticum dicere.

Quarto arguitur sic. Substantia est prior naturaliter omni accidente, secundum Aristotelem, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 4). Et est intentio sua, de substantia secundum quod est unum illorum quæ dividunt ens; ita quod ibi exponere substantiam pro Deo, vel substantia prima, nihil est ad intentionem ejus. Ita enim probat ibi substantiam esse primam, quo modo probat substantiam esse de numero dividentium ens, quod est prius omni accidente; ita scilicet quod ad determinandum de omnibus quæ dividunt ens, sufficit determinare de substantia, sicut vel tanquam de primo, pro eo quod cognitio accidentium habetur ex eo quod attribuuntur substantiæ. Istud autem non est ad propositum, nisi intelligatur de substantia secundum totam coordinationem suam. Igitur nihil posterius illa coordinatione (α) potest esse formaliter ratio quare aliquid est in ista coordinatione. Ex ratione enim prioritatis substantiæ, velut communis est, sufficit determinatio substantiæ primæ, cui convenit illa prioritas naturalis ad omne accidens. Igitur sic convenit substantiæ primæ, ex ratione substantiæ, quod sit hæc prius naturaliter quam determinetur (β) aliquo accidente. — Confirmatur consequentia. Quia quando aliquid est prius ad aliquid aliud, maxime primum illius est prius ad illud aliud. Sed maxime primum substantiæ in communi, est prima substantia. Igitur prima substantia est simpliciter prius omni accidente; et ita est prius hæc, quam aliquo modo determinetur per aliquod accidens.

Hic dicetur forte, quod, licet prima substantia sit prior omni quantitate in essendo, non tamen in dividendo; sicut substantia etiam est prior quantitate in entitate, non tamen in indivisibilitate; — *Contra.* Ista responsio destruit seipsam; quia, si prima substantia est prior naturaliter in essendo ipsa quantitate, et non potest intelligi prima substantia in suo esse, nisi in quantum est hæc, igitur non est hæc per quantitatem. — *Secundo,* contra hoc. Quia forma est simpliciter prior composito, secundum probationem Philosophi, 7. *Metaphysicæ,* cap. 2 (t. c. 7). Igitur, si quantitas sit forma primæ substantiæ, in quantum est hæc prima substantia, ipsa esset simpliciter prior prima substantia in essendo. Quare, si non sit forma in essendo, igitur nec in dividendo, nec in unitate competente primæ substantiæ, in quantum est tale ens; quamlibet enim entitatem consequitur propria unitas, non habens aliam causam propriam, quam causam entitatis. — *Tertio.* Quia eodem modo substantia est prior naturaliter omni accidente, quo modo est subjectum omnium accidentium. In quantum enim est subjectum, probatur esse prius diffinitione accidente; quia, ut sic, ponitur in ordine diffinitionis cujuslibet per additamentum. Sed ut est subjectum, est hæc substantia; quia, secundum Philosophum, 2. *Physicorum* (t. c. 38), et 12. *Metaphysicæ* (t. c. 27), singularium sunt causæ singulares, in quolibet genere causæ. Igitur singularis accidentis subjectum singulare est causa. — Confirmatur maxime de accidente per accidens: quia illud primo inest singulari, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ,* cap. *de Eodem* (t. c. 16).

Quinto arguitur principaliter. Quia omne quod est prius alio natura, est illo prius duratione, hoc modo, quod, quantum est ex se, non repugnat sibi contradictorie posse esse prius duratione illo posteriori. Universaliter enim prioritas naturæ includit

(α) *et tunc.* — *et etiam* Pr.
(β) *cum.* — *tamen* Pr.
(γ) *et non transsubstantiatus.* — Om. Pr.

(α) *coordinatione.* — *conditione* Pr.
(β) *de.* — Ad. Pr.

in priori, posse esse sine posteriori (α) absque contradictione, ex 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Priori* (t. c. 16). Igitur sine contradictione posset quæcumque substantia, quantum est de se, esse prius duratione omni accidente; et per consequens, quantitate.

Sexto arguitur sic. In qualibet coordinatione prædicamentali sunt omnia pertinentia ad illam coordinationem, circumscripto quocumque alio quod non est aliquid illius coordinationis essentialiter. Hoc probatur. Quia duæ coordinationes sunt primo diversæ; et ita nihil unius est tale per aliquid alterius coordinationis, sed ex se habet quidquid pertinet ad coordinationem illam, in quantum est infinita in sursum et deorsum, secundum Philosophum, 1. *Posteriorum* (t. c. 34). Sicut ergo pertinet ad primum prædicatum, quod sit supremum, de quo nihil prædicatur; ita pertinet ad infimum subjectum, quod nihil ei subjiciat. Igitur singulare, vel individuum, est in qualibet coordinatione per nihil alicujus alterius coordinationis.

Septimo. In qualibet coordinatione, circumscripto quocumque alterius coordinationis, est ratio speciei; nam speciem nulla opinio fingit in aliquo genere esse per rationem alterius generis, loquendo de absolutis. Sed de ratione speciei est quod sit de pluribus differentibus numero prædicabilis. Igitur in qualibet coordinatione potest aliquid intrinsece individuum vel singulare inveniri, de quo species prædicetur; aut saltem potest inveniri aliquid non (β) de multis prædicabile; alioquin non esset in illa coordinatione aliqua species specialissima, de cujus ratione est esse prædicabile, si nihil hujusmodi sit subjicibile.

Octavo. Infimum (γ) subjicibile et subjectum, recipit per se (δ) prædicationem cujuslibet prædicabilis; sicut primum prædicatum ex se prædicatur de quolibet prædicato vel subjecto illius coordinationis. Sed ens per accidens, in quantum per accidens, nullius recipit per se prædicationem. Igitur infimum (ε) subjicibile non potest esse ens per accidens. Aggregans autem res diversorum generum est ens per accidens, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Uno*.

Nono. Quando aliquid est natum convenire alicui secundum aliquam rationem præcise, cuicumque convenit essentialiter secundum illam rationem, convenit ei simpliciter et essentialiter. Sed esse singulare vel universale in coordinatione generis substantiæ, convenit alicui præcise in quantum est illius coordinationis, circumscripto omni quod est alterius coordinationis. Igitur cuicumque essentialiter convenit communitas, in quantum est illius coordinationis, ei simpliciter convenit, et essentialiter; et sic de singularitate. Sed, quantumcumque contrahatur singulare de genere substantiæ per aliquid alterius generis, nihil tollitur circa ipsum, pertinens ad coordinationem suam : quantumcumque enim Socrates determinetur per album vel nigrum, ad quæ fuit in potentia, non est Socrates magis determinatus in genere substantiæ, quam erat; quia prius erat hic. Igitur, quantumcumque ponatur natura in genere substantiæ contrahi ad individua per aliquid alterius generis, remanebit illa natura communis (α) formaliter contracta, sicut non contracta. Et ideo ponere commune fieri individuum per aliquid alterius generis, est ponere illud esse commune simul (β) et individuum sive singulare.

Decimo. Quantitas illa, qua substantia est hæc signata : aut est quantitas terminata; aut interminata. Non est quantitas terminata : quia illa sequitur esse formæ in materia, et per consequens singularitatem substantiæ; quia, si substantia est causa ejus ut terminata, hæc substantia est causa ejus ut hæc terminata. Si quantitas interminata, sit causa quare hæc substantia sit hæc; — Contra. Quia illa quantitas manet eadem in genito et corrupto; igitur non est causa alicujus signationis terminatæ, vel determinatæ.

Si dicas quod non sequitur, quia quantitas non ponitur causa singularitatis, nisi præsupposita unitate specifica; sed generatum et corruptum non sunt unius speciei; — Contra. Pono quod ex aqua primo generetur ignis, secundo ex igne generetur aqua. Tunc in (γ) ipsa aqua corrupta, et in secunda genita, est eadem quantitas, non solum interminata, immo etiam terminata, quia potest habere eumdem terminum a forma; vel saltem sufficit eadem interminata; et illa, per te (δ), est causa singularitatis, præsupposita unitate specifica. Igitur prima aqua genita, et secunda, est eadem aqua in numero; quod videtur impossibile, quia idem numero individuum non redit actione naturali, ex 5. *Physicorum* (t. c. 36), et 2. *de Generatione* (t. c. 70).

Undecimo. Si quantitas sit primo individuans substantiam, oportet quod ipsa in se primo sit hæc, de se distincta numeraliter ab alia. Sed tunc illa tua propositio non est vera, scilicet quod omnis differentia formalis est specifica : quantitas enim hæc et illa sunt formæ; igitur differunt specie. Et si excipias ab illa propositione fundamentali ædificii ruinosi quantitatem, unde probabitur quod differentia formalis sit specifica? Quæcumque enim ratio fuerit adducta de forma, æque (ε) habebit locum in propo-

(α) a verbo *universaliter* usque ad *posteriori*, om. Pr.
(β) *non*. — Om. Pr.
(γ) *Infimum*. — *Infinitum* Pr.
(δ) *per se*. — Om. Pr.
(ε) *infimum*. — *infinitum* Pr.

(α) *communis*. — Om. Pr.
(β) *simul*. — *simpliciter* Pr.
(γ) *in*. — Om. Pr.
(δ) *per te*. — *parte* Pr.
(ε) *æque*. — *aquæ* Pr.

sito, cum quantitas sit forma, sicut et alia prædicamenta. — Et si dicas quod immo, quia quantitas habet situm determinatum, et per hoc distinguitur ex se ab alia quantitate; — Contra. De quo situ loqueris? Aut de situ qui est prædicamentum; et ita ille erit naturaliter posterior quantitate. Aut de situ qui est differentia quantitatis, prout dicitur constare ex partibus habentibus positionem; et tunc est eadem quæstio quæ prius: quia, si ille situs istius quantitatis differt ab illo situ illius quantitatis, quæ positio est, quæritur quomodo naturaliter hæc quantitas differat ab illa; et ita, ut videtur, assignas rationem suiipsius. Non enim est notius, partes permanentes et continuatas (α) in ipso toto, seipsis distingui a partibus permanentibus et continuatis in illo toto, quæ duo, scilicet continuitatem et permanentiam, includit positio ut est differentia quantitatis, quam quod hæc quantitas differat seipsa ab alia. — Item. Quia nec quantitas, aut alia quæcumque quidditas, est de se hæc plus quam substantia materialis. Quod patet generaliter : quia intellectus non posset eam intelligere sub opposito, nisi intelligeret objectum sub ratione repugnante rationi talis objecti. Patet etiam in speciali de quantitate : quia ratio lineæ, ex se communis est huic lineæ et illi; nec est major contradictio intelligere lineam sub ratione universalis, quam carnem. Tum quia linea habet aliquam unitatem realem minorem unitate numerali, sicut et caro. Patet etiam quod linea et superficies sunt ejusdem rationis in hac aqua et in alia; quare ergo hæc aqua est hæc et singularis? Non loquor de singularitate vaga et indeterminata, sed signata et determinata.

Duodecimo. Quod quantitas non sit ratio divisibilitatis in individua, arguitur sic : Quia quidquid est formalis ratio alicujus divisibilitatis, inest formaliter illi quod est divisibile illa divisione. Sed quantitas non inest formaliter speciei, seu toti universali (β), in quantum est divisibilis in partes subjectivas. Igitur non est ratio divisibilitatis totius in tales partes. — Confirmatur ratio. Quia totum universale, quod dividitur in individua, et in partes subjectivas, prædicatur de qualibet illarum partium subjectivarum, ita quod quælibet pars subjectiva est ipsum. Partes autem quantitativæ, in quas fit divisio totius continui, nunquam recipiunt prædicationem totius divisi. Et licet concurrant divisio totius homogenei in partes quantitativas, et divisio speciei seu totius universalis in partes subjectivas, quæ partes sunt individua, non tamen sunt ejusdem totius divisi : quia totum quantitativum dividitur divisione quantitativa, et non prædicatur de aliqua parte dividente, sicut nec quantum heterogeneum de suo dividente; universaliter enim nulla pars quantitativa, est illud totum cujus est pars; sed tamen hoc concomitatur, quod plura sunt individua habentia idem esse commune, quod (α) commune dividitur in ipsa, alia divisione, et illud commune non erat illud quantum quod dividebatur divisione quantitativa. Est igitur aliud totum divisum hac divisione et illa, et in easdem partes per accidens.

Decimotertio. Quia generans, circumscripto omni alio, distinguitur a generato, in quantum genitum, circumscripto omni alio accidente a generato; quia non est intelligibile quod idem generet se; etiam in divinis eadem persona non generat se. Sed generans, in quantum generans, non includit quantitatem sicut proprium principium generativum; nec (β) genitum, in quantum genitum, includit quantitatem, per se, ut formalem terminum generationis. Igitur, circumscripta utraque quantitate, scilicet generantis et geniti, hæc substantia distinguitur ab illa numeraliter.

Decimoquarto (ibid., q. 6). Quia aut intelligis quod substantia materialis, in quantum distinguitur essentialiter a quantitate, manet eadem omnino, non distincta secundum rationem suæ propriæ et essentialis entitatis, et tamen recipit multas quantitates, et, recipiendo eas, cum eis constituit multa singularia (γ); hoc est dictu, planis verbis, quod substantia materialis in se non divisa, nec distincta, multis quantitatibus informatur, et ex hoc sunt multa individua sub illa specie. Et iste sensus est contra philosophiam et theologiam. Aut intelligis quod substantia materialis, quæ de se esset indistincta, circumscripta omni quantitate, posita quantitate informante, habet divisionem in se et in (δ) propria substantialitate, ita quod substantia quæ subjicitur illi quantitati et distinguitur essentialiter ab illa, non est illa quæ subest alteri quantitati et distinguitur ab ea essentialiter; licet tamen non possit esse sine quantitate, quod hæc non sit illa in hac et in illa substantia. Et iste sensus destruit seipsum : quia illud quod est de se hoc, illo modo quo loquimur, scilicet cui repugnat dividi in plures partes subjectivas, cui etiam repugnat de se esse non hoc, tale per nihil adveniens potest dividi in plures partes; quia, si (ε) sibi repugnat ex se dividi, sibi repugnat ex se aliquid recipere per quod fiat non hoc. Dicere igitur naturam esse de se hanc, modo præexposito, et tamen ipsam posse esse hanc et illam aliquo adveniente, est dicere contradictoria. Et hoc patet in exemplo : quia, licet substantia materialis non sit ex se divisa in partes ejusdem rationis, tamen ipsa de se non est indivisibilis in tales partes, quia, si esset ex se indivisibilis, hoc

(α) *et continuatas.* — Om. Pr.
(β) *seu toti universali.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *nec.* — *in* Pr.
(γ) *singularia.* — *simul tota* Pr.
(δ) *in.* — Om. Pr.
(ε) *si.* — Om. Pr.

est, quod repugnaret ei divisio, non posset recipere quantitatem qua formaliter divideretur in tales partes : quod apparet; nam anima, vel angelus, qui de se est indivisibilis hoc modo, non potest recipere quantitatem, sicut nec partes. Videtur ergo esse deceptio in hac consequentia : Non est de se tale, ergo est de se non tale.

III. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus ad idem (2. *Sentent.,* dist. 3, q. 2), probando quod quantitas non sit principium individuationis.

Primo sic. Subjectum est prius naturaliter accidente. Sed compositum ex materia et forma, est subjectum quantitatis, non solum secundum rationem et intellectum qui facit universalitatem in rebus, sed potius secundum esse in re extra, secundum quod unumquodque est singulare et unum numero. Ergo compositum ex materia et forma, prius est hoc aliquid et unum numero, saltem ordine naturæ, quam sit quantum. Non ergo primum principium individuationis est quantitas; immo nec principium, cum sequatur substantiam jam individuam exsistentem secundum ordinem naturæ. Et loquor de quantitate quæ inest rei factæ, de qua procedit præcedens opinio.

Secundo arguit sic. Quantitatem esse principium individuationis et signationis materiæ : aut intelligitur per se et intrinsece, ita quod quantitas sit de ratione individui et materiæ signatæ; aut solum concomitative, quia individuatio et signatio substantiæ concomitatur signationem quantitatis, tamen unum non est de ratione alterius. Primum autem non potest dici. Quia sub natura communi est dare aliquod suppositum vel individuum per se; non enim potest dici quod omnia sint per accidens, cum omne per accidens reducatur ad aliquid per se. Sed si quantitas esset intrinsece de ratione individuationis materiæ signatæ et suppositi substantiæ, nullum esset suppositum per se; quia quodlibet includeret res diversorum generum, ex quibus non potest fieri unum per se. Quare, etc. Sequeretur igitur quod in materialibus suppositum, ut Socrates, non esset ens per se, nec unum per se, nec in prædicamento substantiæ, sed in duobus, sicut homo albus; nec ista esset per se, Socrates est homo, sicut nec hæc, Homo albus est homo; nec esset aliqua generatio per se; generationes enim sunt singularium, et non universalium. Quæ omnia sunt inconvenientia. — Si autem quantitas non sit de ratione individui, per se et intrinsece, sed concomitative, quia scilicet non individuaretur substantia materialis, nisi præcedente individuatione quantitatis; — Contra. Quia, aut illud intelligeretur de quantitate quæ manet cum substantia; aut de ea quæ præcedit, in generatione substantiæ, in subjecto quod transmutatur ad formam. Non potest hoc intelligi de quantitate quæ manet in re facta. Quia omni accidenti (α) præintelligitur subjectum subsistens; sed quantitas est accidens substantiæ; ergo præintelligitur ei subjectum subsistens. Hoc autem est individua substantia et singularis. Igitur, etc. — De quantitate autem quæ præcedit in subjecto transmutationis, exsistimant quidam, quod sit principium individuationis. Quia illud est principium individuationis, per quod differt individuum ab individuo. Sed hoc est quantitas quoad fieri antecedenter, licet non quoad esse. Igitur, etc. Minor probatur : Quia individuum non differret ab individuo in eadem specie, nisi contingeret ea plura esse. Ad hoc autem præexigitur quantitas; quia materia non posset suscipere diversas formas ejusdem speciei, nec simul, nec successive, nisi mediante quantitate, secundum medium in transmutatione, non secundum medium in esse subjectum formæ. Nam sicut esse sub forma sanguinis, dat sibi specialem potentiam ad specialem formam in transmutari; ita esse sub quantitate, dat sibi generalem potentiam respectu plurium formarum recipiendarum simul vel successive. Sed illud non videtur esse verum; quia aliud est principium individuationis, et aliud est principium et causa quare materia potest esse sub pluribus formis. Esto enim quod materia non posset esse nisi sub una forma, nec simul, nec successive, nihilominus adhuc esset dare individuum in illa natura; non enim exsisteret universaliter, sed singulariter. Licet ergo quantitas præcedens in subjecto quod transmutatur, sit causa plurificationis individuorum sub eadem specie, in his duntaxat quæ per agens naturale producuntur, quia in aliis forte non est verum; tamen non propter hoc est principium individuationis, quia accidit individuo, in quantum hujusmodi, quod sub eadem natura sit aliud individuum cum quo conveniat, vel a quo differat. Verum est quod ubi convenit esse plura individua sub una specie, per illud differt unum ab altero, per quod constituitur in seipso. Sed non convertitur, ut omne illud sit de constitutione individui, etiam antecedenter et non intrinsece, quod requiritur ad hoc ut ab alio individuo differat sub eadem specie; quia ad hoc præexigitur illud quod est causa multiplicationis, sine quo tamen vere maneret ratio individuationis. — Hæc Durandus.

Et ista sunt potiora argumenta contra illam partem conclusionis, quæ ponit quantitatem esse principium individuationis.

IV. Alia argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem secundam, in quantum ponit materiam esse principium individuationis, arguit sic Scotus.

Primo (dist. 3, q. 5). Quia, ut dicitur, 1. *Meta-*

(α) *intelligitur subjectum et.* — Ad. Pr.

physicæ, secundum antiquam translationem : *In fundamento materiæ vel naturæ, nihil est distinctum*. Sed quod non est in se distinctum, nec divisum vel diversum, non potest esse prima ratio diversitatis vel distinctionis alterius. Sed materia est fundamentum naturæ omnino indistinctum. Ergo non potest esse prima ratio distinctionis vel diversitatis alterius.

Secundo. Quia, secundum Aristotelem, 7. *Metaphysicæ*, cap. *de Partibus diffinitionis* (t. c. 39) : *Palam est quod anima est substantia prima, corpus autem materia; homo vero aut animal, quod est ex utrisque, ut universaliter; Socrates autem et Coriscus ut singulariter. Si quidem anima dupliciter dicitur; alii namque ut animam, alii vero ut totum. Si vero simpliciter anima hæc, et corpus hoc, ut quod quidem universale, et singulare.* Et ante, in eodem capitulo (t. c. 35), dicit : *Homo et equus, et qui ita in singularibus, universaliter autem non sunt substantia, sed simul totum quoddam ex hac materia et hac ratione;* ubi per ly *hac* non intendit materiam singularem, sed determinatam, alioquin contradiceret sibiipsi. Unde subdit, ibidem : *Et ut* (α) *universaliter. Singulare vero ex ultima materia, Socrates jam est.* Patet etiam per eumdem, 2. *Metaphysicæ*, cap. 4 (t. c. 27), ubi vult quod principia sunt eadem, sicut principiata. *Et horum*, inquit, *quæ sunt in eadem specie, diversa non specie; sed quia singularium, aliud tua* (β) *materia et movens et species, et mea* (γ)*; sed ratione tamen universali* (δ), *eadem.* Igitur ita (ε) concedit distinctionem (ζ) formæ, sicut materiæ in particulari; et ita unitatem materiæ in communi, sicut formæ (η). Et ideo oportet adhuc quærere quo materia fiat hæc.

Tertio. Quia, sicut probatur ex multis locis 7. *Metaphysicæ*, cap. *de Partibus diffinitionis*, materia est de essentia substantiæ compositæ, puta hominis, et non totum compositum est præcise essentia formæ. Ergo, sicut illud compositum non potest de se esse hoc, ut superius probatum est, ita nec materia, quæ est pars ejus, erit de se hæc; quia non potest esse compositum commune et ejusdem rationis in diversis, quin quodlibet quod est de essentia ejus, possit esse ejusdem rationis cum eis.

Quarto. Quia materia est ejusdem rationis in genito et corrupto; igitur habet eamdem singularitatem in genito et corrupto. Et si dicatur quod non est ejusdem speciei in genito et corrupto, — arguitur, sicut prius, contra quantitatem interminatam; et ita erit generatio circularis, primo ignis ex aqua, secundo aquæ ex igne. Tunc enim aqua primo corrupta, et aqua secundo genita, habent eamdem materiam, et sunt unius speciei; igitur sunt realiter hæc aqua. Igitur corruptum redit naturaliter idem numero; quod est contra te. — Hæc Scotus, in forma.

(α) *ut.* — Om. Pr.
(β) *singularium, aliud tua.* — *singularis alia* Pr.
(γ) *et mea.* — Om. Pr.
(δ) *universali.* — *universaliter non* Pr.
(ε) *ita.* — *ipse* Pr.
(ζ) *distinctionem.* — *diffinitionem* Pr.
(η) *sicut formæ.* — Om. Pr.

V. Aliud argumentum Durandi. — Arguitur ad idem, secundum Durandum (dist. 3, q. 2), quod forma non individuetur ex hoc quod recipitur in materia ; nam taliter dicentes falluntur per æquivocationem. Nam esse in aliquo, dupliciter dicitur : uno modo, per inhærentiam, ut albedo est in corpore; alio modo, per identitatem et essentialem prædicationem, ut homo in Socrate. Esse autem in pluribus primo modo, scilicet per inhærentiam, non est de ratione universalis. Tum quia homo et substantiæ completæ, quæ non habent esse in aliquo per inhærentiam, non possent habere rationem universalis generis aut speciei; et sic periret prædicamentum substantiæ, in quo sunt per se substantiæ completæ. Tum quia, si esse in multis per inhærentiam esset de ratione universalis, esse in uno solo esset de ratione individui et singularis (α); et sic materia, cum in nullo sit per inhærentiam, nec in uno, nec in pluribus, non posset habere rationem universalis aut singularis; cujus oppositum assumitur. Relinquitur ergo quod esse vel non esse in aliquo uno vel pluribus per inhærentiam, nihil facit per se ad hoc quod aliquid sit universale vel individuum seu singulare; ex quo tamen sensu procedit hæc opinio. Esse autem in pluribus per prædicationem essentialem, est de ratione universalis : sic enim universale est unum in multis, et de multis; et per oppositum, individuum vel singulare est in uno solo, et dicitur de uno solo. Isto autem modo non plus convenit materiæ esse in uno solo, nec plus repugnat ei esse in pluribus, et dici de pluribus, quam formæ; sicut enim forma dicitur de hac et illa, sic materia dicitur de hac et illa, et est in llis per modum quo universale est in singularibus. iPatet igitur quod tua opinio procedit in æquivoco. — Hæc Durandus.

VI. Alia argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem iterum arguit Aureolus (dist. 9, q. 3, art. 2), probando quod natura specifica non contrahatur ad individuum per aliquod positivum additum ad naturam. Et

Primo sic. Quia illud additum, aut pertinet per se ad rationem speciei, aut per accidens. Non per accidens : quia omne individuum accidentis supponit subjectum suum esse hoc; quia individuum substantiæ est prius omni individuo accidentis, ut patet

(α) *singularis.* — *singulariter* Pr.

per Philosophum et Commentatorem, 7. *Metaphysicæ* (comm. 4). Nec per se : quia illud esset aliquod quid, igitur aliquod commune; et tunc quæreretur de illo, per quid est individuum.

Secundo sic. Omne positivum additum naturæ specificæ, stat cum communitate actus specifici; vel est aliquid commune, exspectans eodem modo determinationem sicut natura specifica. Igitur per nullum tale natura specifica individuatur.

Tertio. Quia illud additum : vel est esse exsistentiæ; vel est appropriatio materiæ cum forma; vel est quantitas; vel est situs.

Non potest dici primum : — Tum quia illud quod potest concipi ut commune et ut particulare, ita quod sibi non repugnat communicari, illud additum conceptui specifico non contrahit ipsum ad singulare signatum. Commune enim cum communi, non facit non commune. Et ratio est : quia, illo addito communi, adhuc restat quæstio per quid sit signatum, sicut de primo. Sed esse exsistentiæ est quoddam commune, quod prædicatur de me, et de te, et sic de aliis; unde ego sum exsistens, et tu, et ille. Quare totum resultans ex natura et ex esse, adhuc est commune; et est quærendum per quid contrahitur. — Tum quia esse exsistentiæ, secundum Commentatorem, 4. *Metaphysicæ* (comm. 3), contra Avicennam, non est additum rei, sed significat veritatem rei; quia res, per hoc quod exsistit, habet verum esse, distinctum ab omni esse metaphorico.

Nec secundum potest dari. Quia aut intelligis appropriationem istam materiæ, non in individuo, sed in specie; et sic forma in specie appropriat sibi materiam in specie. Si vero accipias materiam individuam et appropriationem formæ in individuo, quæro : per quid materia erit individua? Non per aliam materiam; quia idem est quod de prima. Quæro enim de ista, per quid; et stabitur quod seipsa, vel erit processus in infinitum.

Nec potest dari tertium. Quia quantitas intelligitur in specie, ut abstrahit ab omni individuo. Possum enim intelligere hominem abstractum ab illo individuo et ab isto, et tamen pro tunc intelligo eum organicum; et possum intelligere corpus organicum, non intelligendo hoc corpus. Tunc sic : Illud non est quo formaliter fit individuum, quo addito conceptui specifico, non habetur eo ipso individuum, sed manet adhuc species. Sic est in proposito. Igitur, etc. Socrates enim et Plato aspiciunt hominem quantum pro quodam communi. — Dices quod quantitas in genere non est principium individuationis. — Contra. Per quid ergo contrahitur quantitas ad hanc quantitatem? Si per subjectum, erit circulus in causis formalibus individuationis; quia, per te, subjectum est individuum per quantitatem. Si se ipsa, habeo propositum; quia pari ratione standum erit in primo. Et per eamdem rationem probatur quod illud additum non est materia; quia materia addita conceptui communi, non aufert ab eo communitatem (α), eo quod materia est de ratione speciei, 7. (t. c. 8) et 8. (t. c. 3) *Metaphysicæ*. — Dices : non materia in communi, sed materia hæc. — Contra. Quæritur : per quid materia in communi fit hæc? — Dices quod per quantitatem. — Contra hoc arguitur ut supra.

Nec potest dari quartum. Quia situs variatur, manente individuo; sed effectus formalis variatur, variata ratione formali. Secundo, quia duo individua distincta, possunt esse, divina virtute, in eodem loco. Ergo situs non est illud quo quodlibet istorum est individuum ab alio distinctum; nihil enim commune duobus, distinguit illa. — Hæc Aureolus.

VII. Alia argumenta Durandi. — Ad idem propositum arguit Durandus (dist. 3, q. 2).

Primo sic. Eorum quæ sunt idem, in quantum hujusmodi, sunt eadem principia. Sed natura universalis, et individua sive singularis, sunt idem secundum rem, differunt autem solum secundum rationem : quia illud quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate; quæ determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi : universale enim est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale; nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare. Ergo eadem principia secundum rem, et differentia solum secundum rationem, sunt quidditatis et individui.

Secundo. Quia illud quod convertitur cum ente, et de eisdem prædicatur, non dicit aliquid additum super ea de quibus dicitur. Sed esse individuum convertitur cum ente accepto secundum esse reale. Nihil enim exsistit in re nisi individuum : esse enim individuum vel singulare, est esse unum in re extra; omnis enim alia unitas est rationis; sed per idem est aliquid ens reale et unum realiter; igitur, etc. Igitur esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per id quod est. Per quid ergo Socrates est individuum? Per illud per quod est exsistens. Et hæc sunt : extrinsece, finis, et agens, cujus est producere singulare sicut et ipsum est (sicut enim actiones sunt singularium, ita ad singularia terminantur); intrinsece autem, sunt hæc materia, et hæc forma. — Quod si quæras : per quid forma est hæc? dico quod per id per quod est in re extra; et hoc est, extrinsece, agens; materia autem, concomitative, in quantum forma pure materialis sine materia non exsisteret. Idem dico de materia, nisi quod sua individuatio plus dependet a forma, quam econtra; quia forma magis est ratio essendi materiæ, quam econtra. Substantiæ autem separatæ, nullo alio intrinsece individuantur nisi

(α) *communitatem*. — *quidditatem* Pr.

seipsis. Et est, inquit, intelligendum quod, si natura communis pluribus suppositis esset in eis una secundum rem, quemadmodum in divinis, tunc oporteret, præter naturam communem et ejus principia, quærere aliud quod esset principium constituendi suppositum, quemadmodum relatio in divinis, eo quod in natura communi non differunt supposita. Sed nunc, cum natura communis diversis individuis sit una solum secundum rationem, et diversa secundum rem, non oportet, præter naturam et principia naturæ, quærere alia principia individui, sed eadem, ut sunt (α) exsistentia, sicut natura communis et individuum solum differunt ut concepta et ut exsistens. — Hæc Durandus.

§ 3. — Contra tertiam et quartam conclusiones

I. Argumenta Aureoli. — Contra tertiam et quartam conclusiones arguitur (dist. 8, q. 1, art. 2), probando quod angelus possit uniri materiæ ut forma.

Primo. Quia illud quod cadit sub divina omnipotentia, non claudit contradictionem in primo modo dicendi per se. Sed hæc repugnantia non est in proposito : quoniam, si sic, hoc esset quia subsistens fieret inhærens; sed hoc non includit contradictionem, sicut non includit contradictionem, quod inhærens fiat subsistens; patet de accidentibus in Eucharistia. Igitur, etc.

Secundo sic. Non magis dat esse forma materiæ, quam essentia supposito, vel quidditas. Sed, virtute divina, quidditas, quæ non est apta nata quiddificare alienum suppositum, quiddificat divinum suppositum, et concurrit cum illo ad esse quid : quia Christus ita vere et quidditative dicitur homo, sicut Petrus; et ideo Papa Alexander dicit in decretali, quod Christus est quidditative duo, scilicet homo et Deus. Igitur non videtur obstare hoc quod angelus est subsistens, ut det esse corpori, sicut forma materiæ. Major patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 20) : quia quod quid est, et cujus est, idipsum sunt; non sic materia et forma; igitur quidditas magis intime dat esse supposito, quam forma materiæ. Minor autem de se nota est.

Tertio. Quia, si repugnat : aut repugnat sibi ut natura intellectualis; aut ut natura intellectualis subsistens; aut ut natura intellectualis subsistens, differens specifice ab anima. Non propter primum; quia anima est natura intellectualis, et tamen unitur materiæ per modum formæ. Nec propter secundum; quia anima separata, est hoc aliquid subsistens. Nec tertio modo; quia, si uniretur, adhuc specifice differret ab anima.

Quarto. Quia Philosophus et Commentator posuerunt intelligentias esse formas corporum cœlestium quæ movent, et tamen posuerunt eas esse subsistentes : non quidem tales formas, quæ essent quidam fines et termini, seu complementa materiæ; sed tales formas, quæ largirentur extremas perfectiones exigitive.

Quinto. Quia, si hoc negaretur : aut hoc ideo esset, quia angelus ex sua natura fundat independentiam vel relationem independentiæ ad omnem materiam, et ideo repugnat quod fundet relationem dependentiæ ad eamdem; aut hoc esset, quia angelus est quid completum in sua specie, et ideo repugnat sibi esse partem speciei; aut hoc esset, quia respectus unionis ad materiam non potest imprimi angelo sine impressione alicujus absoluti, et consequenter non per essentiam uniretur materiæ immediate, sed per illud absolutum. Sed nulla istarum rationum valet. — Non quidem prima. Quia, si illa concluderet, utique concluderet de natura humana respectu Verbi : nam natura humana sibi relicta fundat independentiam ad quodcumque suppositum; igitur non poterit fundare dependentiam ad suppositum divinum. Tum etiam quia independentia non opponitur contrarie relationi dependentiæ, sed solum privative : est enim negatio dependentiæ; non videtur autem inconveniens quod alicui quod quantum est de se fundat negationem dependentiæ alicujus, detur per divinam virtutem quod fundet dependentiam, ut patet de natura humana respectu Verbi. — Nec similiter valet secunda ratio : quia, posito quod angelus fieret forma materiæ, secundo modo supradicto, adhuc non esset pars alicujus speciei; non enim resultaret hoc modo, ex angelo et materia, aliqua natura per se una in specie perfecta, cujus angelus esset pars. — Similiter nec tertia ratio valet; quia illa non probat impossibilitatem unionis naturæ humanæ ad Verbum.

II. Argumenta Scoti. — Item, contra easdem conclusiones, potissime contra tertiam arguit Scotus (dist. 1, q. 5), probando quod distinctio specifica animæ rationalis et angeli, non sumatur jam formaliter penes intelligere cum discursu et sine discursu. Et arguit

Primo sic. Quia anima non discurrit circa principia, et ipsa discurrit circa conclusiones. Ergo, si cognoscere sic et sic, est alterius speciei, et ideo requirit intellectualitates alterius speciei, erunt duæ intellectualitates alterius speciei in una anima : una, in quantum cognoscit principia; et alia, in quantum cognoscit conclusiones.

Secundo. Nam anima beata, in objecto beatifico, non discurrit circa illud; discurrit autem circa objectum naturaliter cognitum. Igitur alia secundum speciem esset intellectualitas beati, in quantum intelligit Deum; et alia, in quantum naturaliter aliquid intelligit.

(α) *sunt.* — *sint* Pr.

Tertio. Si intellectualitas animæ et angeli differant specie, igitur ea quæ dependent essentialiter ab hac et ab illa, differunt specie. Sed ab istis dependet essentialiter visio beatifica angeli et animæ. Licet enim angelus non sit tota causa suæ visionis, nec anima suæ; tamen utraque visio essentialiter dependet ab intellectualitate naturæ cujus est illa visio. Igitur visio beatifica angeli et animæ differunt specie. Quod est falsum. Quia omnes species diversæ habent ordinem determinatum secundum perfectius et imperfectius, ita quod (α) quodlibet individuum perfectioris excedit quodlibet individuum imperfectioris. Et tunc sequitur ultra, quod quælibet beatitudo cujuscumque angeli excederet beatitudinem cujuslibet animæ, vel econtra. Quorum utrumque est falsum; quia habent se sicut excedentia et excessa, in beatitudine.

Quarto. Quæro : Quid intelligitur per hoc quod dicitur angelum intelligere sine discursu? Aut quod angelus non habet potentiam, qua, cognitis principiis, posset conclusiones cognoscere, si illæ non essent sibi prius actu vel habitu notæ; et hoc tunc non videtur esse perfectionis in intellectu, immo videtur esse imperfectionis in intellectu creato; quia perfectio est in intellectu nostro, supplens imperfectionem, quod possit ex quibusdam cognitis, virtualiter includentibus alia, illorum aliorum cognitionem acquirere. Aut intelligitur quod ideo (β) non potest discurrere, quia omnes conclusiones sunt sibi actualiter notæ a principio, et ita non potest discurrendo eas cognoscere; sed hoc est falsum, quia non omnia a principio actu et distincte cognoscit et intelligit. Aut ideo quia omnia sunt sibi nota habitualiter a principio, et ideo non potest habitualem cognitionem illorum acquirere ex principiis; et hoc non ponit differentiam essentialem intellectualitatis angeli a nobis; quia sic esset in anima mea; quia, si omnes conclusiones essent sibi notæ a principio, a Deo imprimente notitiam conclusionum simul cum notitia principiorum, ipsa non posset discurrere, non propter impotentiam naturæ, sed quia jam præhaberet notitiam conclusionum, et non potest acquiri (γ) de novo illud quod præhabetur. Hoc modo anima Christi non discurrebat; sed ipsa novit habitualiter omnia principia, et omnes conclusiones a principio; et tamen non fuit naturæ angelicæ.

Quinto. Quia quidquid est potens agere, est aliquod ens habens actum primum; et prius secundum naturam inest sibi ratio actus primi secundum se, quam in comparatione ad actum secundum, cujus potest esse principium : ita quod, licet illud quo tale ens est principium actus secundi, non sit aliud a natura sua, non tamen prima entitas sua est natura sua ut est principium actus secundi, sed natura sua ut in se est hæc; et ita prima distinctio ejus non est per naturam suam ut est principium talis operationis, sed per naturam suam ut est hæc natura; licet per identitatem ipsa sit principium talis actus (α) secundi. Ita, in proposito : licet natura angelica sit principium intelligendi et volendi, et similiter anima; tamen principium distinctionis unius ab alio, est hæc natura, et illa ad se. Et ista distinctio est (β) prima, ad quam sequitur distinctio principiorum operandi, sive ejusdem actus, sive aliarum operationum; quia enim est hæc natura, ideo est talis operationis principium, et non econtra. Prima ergo ratio distinctiva, est quia angelus est talis naturæ ad se, et anima talis naturæ ad se.

Sexto. Arguitur etiam contra illud quod dicitur de unibilitate et non unibilitate. Quia forma est finis materiæ, 2. *Physicorum* (t. c. 23); et ideo distinctio materiæ est propter distinctionem formæ, et non e converso; unde membra cervi differunt a membris leonis, quia anima differt ab anima. Ergo non est prima distinctio specifica hujus ab illo per materiam; sed prior erit distinctio actuum in se. — Quod confirmatur manifeste. Quia enim hæc natura est talis, et illa non, ideo hæc non est illa. Ergo illa ratio perficiendi non erit primo distinctiva angeli ab anima rationali. — Hæc Scotus, in forma.

Et ista sufficiunt pro tertia et quarta conclusionibus.

§ 4. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra quintam conclusionem arguit Scotus (dist. 3, q. 7) multipliciter.

Primo sic. Quia omnis quidditas, quantum est ex se, est communicabilis, etiam quidditas divina. Nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita. Igitur quælibet alia est communicabilis cum distinctione numerali; et ita species angelica. Quod autem omnis quidditas sit communicabilis, patet : quia hoc non repugnat sibi ex perfectione, cum hoc conveniat divinæ quidditati, nec ex imperfectione, cum hoc conveniat generabilibus et corruptibilibus; quare, etc.

Secundo. Quælibet quidditas creaturæ potest intelligi sub ratione universalis, absque contradictione. Si autem ipsa de se esset hæc, contradictio esset eam intelligere sub ratione universalis vel universalitatis; quia ratio intelligendi repugnaret suo objecto, quod est intelligi falsum. Igitur.

Tertio. Nulla quidditas creata, de se est hæc; sed ut universalis potest concipi, quia in sui ratione non includitur singularitas. Et ideo natura divina, de

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *quod ideo.* — *quia ratio* Pr.
(γ) *acquiri.* — *adæquari* Pr.

(α) *talis actus.* — *alicujus* Pr.
(β) *est.* — *ad* Pr.

se non potest esse universalis; quia est de se hæc, non habens genus aut differentiam, quæ conveniunt quidditati creatæ. Ergo, cum quidditas creata habeat principia, quæ de se non sunt hæc, ipsa poterit intelligi sub ratione universalis. Sed de ratione universalis est quod sit plurificabile in plura; quia aliquid dicitur universale, ex hoc quod intelligitur ex se secundum indifferentiam ad hoc et ad illud. Igitur, etc.

Quarto. Deus potest hunc angelum in hac specie annihilare, et, illo annihilato, potest illam speciem de novo producere in aliquo individuo : quia per annihilationem hujus singularis non repugnat speciem esse; aliter esset tantum ens fictitium, sicut chimæra. Potest igitur iterum producere istam formam in aliquo individuo; sed non in isto annihilato, secundum illos qui sunt hujus opinionis; quia homo non posset resurgere idem numero, nisi anima intellectiva remaneret eadem numero.

Quinto. Animæ intellectivæ distinguuntur numero in eadem specie; et tamen sunt formæ puræ, licet perfectivæ materiæ. Non igitur est impossibilitas a parte formarum, quod distinguantur numero in eadem specie; quidquid enim concluderet illam impossibilitatem ratione formæ in angelis, concluderet etiam in animabus.

Quod si dicas quod animæ habent inclinationem ad diversa corpora, et ita habent aptitudinem perficiendi materiam, et ideo per diversas aptitudines distinguuntur; — Contra. Ista inclinatio non est entitas absoluta, quia non potest aliquid inclinari ad se; igitur præsupponit aliquam entitatem absolutam et distinctam, et ita in illo priori distinguitur hæc anima ab illa. Igitur illæ animæ, sine hujusmodi habitudinibus, ut sine ratione formali distinguendi, distinguuntur. — Confirmatur. Quia illa aptitudo non potest esse de formali ratione animæ, cum sit respectus, respectus autem non est de formali ratione alicujus absoluti. — Item. Quia hæc anima ideo habet hanc inclinationem, quia est hæc anima, et non econtra; quia forma est finis materiæ, et non econtra. Igitur hæc inclinatio non est ratio essendi hanc animam, sed præsupponit eam.

Si dicatur quod animæ separatæ distinguuntur numero formaliter per sua esse quæ in corpore receperunt, et quælibet anima per suum esse est hæc indistincta; — Contra istud arguitur primo : Quia quod non est ex se distinctum neque determinatum, non potest esse primum distinguens aut determinans aliud. Sed esse exsistentiæ, eo modo quo distinguitur ab esse essentiæ, non est ex se distinctum neque determinatum : non enim esse exsistentiæ habet proprias differentias, alias a differentiis esse essentiæ, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem exsistentiarum, aliam (α) a coordinatione essentiarum; sed præcise determinatur ex determinatione alterius. Igitur non determinat aliquid aliud. Unde ex hoc potest sic argui : Quod præsupponit determinationem et distinctionem alterius, non est ratio determinandi vel distinguendi ipsum. Sed exsistentia, ut determinata et distincta, præsupponit ordinationem et distinctionem essentiarum. Igitur, etc.

Si dicatur quod præsupponit aliam distinctionem ab illa quæ est ad individua, sed illam quæ est quasi ad individuum causat; — Contra. In coordinatione prædicamentali sunt omnia quæ pertinent ad coordinationem illam, circumscripto quocumque quod nihil est illius coordinationis; secundum enim Philosophum, 1. *Posteriorum* (t. c. 34), status est in quolibet prædicamento in sursum et deorsum. Igitur, sicut invenitur supremum in genere substantiæ, considerando illud sub ratione essentiæ (α), ita inveniuntur genera intermedia, et species, et differentiæ. Invenitur etiam ibi singulare infimum (β), circumscripta actuali exsistentia. Quod patet evidenter : quia hæc anima non plus includit formaliter exsistentiam, quam anima; nec hic homo plus quam homo. Item : quia eadem quæstio est de actuali exsistentia, quomodo et unde contrahatur ut sit hæc, quæ est de natura; nam, si natura specifica eadem sit in pluribus individuis, habet exsistentiam ejusdem rationis. Sicut ergo quæritur quo illa natura sit hæc, ita potest quæri quo exsistentia sit hæc; quia non est de se hæc. Et ita non sufficit dare exsistentiam, qua natura sit hæc, puta anima.

Sexto. Nam inconveniens est quod aliqua species naturæ intellectualis, sit damnata simul tota simpliciter. Multæ autem species angelicæ essent, in quibus nullum esset salvatum individuum. Prima autem propositio persuadetur per hoc quod dicit Augustinus in *Enchir.* (cap. 29) : *Placuit universali dominatori, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, illa quæ perierat in perpetua damnatione maneret; quæ autem cum Deo illa deserente perstiterat, de sua certissime cognita semper futura* (γ) *felicitate gauderet; at vero natura rationalis quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis et originalibus et propriis* (δ) *tota perierat, ex ejus parte reparata, quod angelicæ societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur* (ε). Ista totalitas et partialitas in angelis, non videtur esse rationabilis, nisi ponatur quod nulla species angelica quantum

(α) *aliam.* — *aliarum* Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *infimum* — *infinitum* Pr.
(γ) *futura.* — Om. Pr.
(δ) *et originalibus et propriis.* — Om. Pr.
(ε) *ex ejus parte reparata, quod angelicæ societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur.* — *ex parte reparari meruit, unde angelorum societate jungeretur, quia ruinam illam meruerat* Pr.

ad omnia individua totaliter perierat. Et ita aliqui de qualibet specie corruerunt, et aliqui perstiterunt. Igitur.

Septimo. Si aliquod individuum, ex hoc solo quod est sine materia, haberet in se totam perfectionem speciei, quæ ex se nata est esse in infinitis, igitur videretur habere perfectionem infinitam, ex sola carentia materiæ. Quidquid autem potest habere perfectionem infinitam, habet eam. Et ita in qualibet specie erit perfectio infinita; et per consequens, perfectio speciei non esset finita neque determinata per determinationem vel specificationem ultimæ differentiæ, quæ, addita generi, constituit ultimate speciem.

Octavo. Quia, si non possent angeli esse ejusdem speciei, hoc esset pro tanto, quia, cum angelus sit forma, distinctio angeli ab angelo non potest esse nisi formalis; sed omnis distinctio formalis, est specifica. Ista autem ratio non valet. Nam differentia formalis potest dupliciter accipi, scilicet : pro differentia formarum, licet non sit in forma ut in ratione differendi; aut pro differentia in forma. Modo, non omnis differentia formalis primo modo, est specifica; sed solum secundo modo. Immo sic arguere : duo angeli distincti sunt formæ, igitur habent distinctionem formalem, — est fallacia consequentis. Non enim sequitur : formæ differunt, igitur formaliter differunt, vel in forma differunt; sicut non sequitur : plures homines differunt, igitur humanitate differunt. Aliud est enim aliquid distingui, et aliud ipsum esse primam rationem distinguendi : quia, cum hoc quod est esse distinctum, stat quod non est ratio distinguendi; cum hoc autem quod est ipsum esse rationem distinguendi, non stat ipsum non esse distinctum. — Hæc Scotus, in forma.

II. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (dist. 3, q. 3) ad idem.

Primo sic. Omnis natura quæ producitur ab agente, actione iterabili, potest secundum numerum plurificari. Sed omnis natura creata, est hujusmodi, etiam substantiæ separatæ. Igitur, etc. Major patet : quia, sicut agens una actione producit unum, ita pluribus producit plura; propter quod, sicut actio est iterabilis, sic et terminus actionis. Minor probatur. Quia omnis actio quæ voluntarie potest interrumpi, manente virtute activa quæ est principium actionis, potest iterari; et maxime, si tota actio et productum (α) per actionem dependeant ex sola virtute producentis. In his enim tota possibilitas, unitas et pluralitas actionis et producti, est ex virtute producentis. Et hæc est causa quare in divinis non potest esse nisi unicus filius; quia actio qua producitur, non potest interrumpi nec iterari. Sed actio qua Deus producit quamlibet creaturam, maxime autem substantias separatas, voluntarie potest interrumpi; in eis etiam actio et productum dependent ex sola virtute producentis. Ergo talis actio potest iterari. Et hæc fuit minor. Sequitur igitur conclusio, quod omnis creatura, maxime substantiæ separatæ, possunt plurificari secundum numerum.

Secundo arguit. Quia ad hoc est auctoritas beati Augustini, 3. *de Libero arbitrio* (cap. 12), ubi loquens de peccato angelorum, supposito quod omnes peccassent, dicit : *Nec bonitas ejus*, id est Dei, *quasi aliquo tædio, nec omnipotentia difficultate deficeret in creando alios, quos in eisdem sedibus collocaret*, id est (α), in eisdem gradibus gratiæ, et per consequens naturæ, cum angeli receperint gratuita secundum naturalia, *quas alii peccando deseruissent.* Unde negare quod Deus non possit facere plures angelos in eadem specie, derogat divinæ potentiæ; cum ex parte rei producibilis non sit evidens contradictio, nec etiam probabilis. Et propter hoc, illa opinio condemnata est Parisiis, pluribus vicibus. Et de ejus condemnatione sunt tres articuli : videlicet 81, in quo dicitur sic : Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere, — Error est. Idem habetur, art. 96, ubi dicitur sic : Quod Deus non potest multiplicare individua in una specie sine materia, — Error. Et consimiliter, art. 191, dicitur sic : Quod formæ non recipiunt divisionem nisi secundum materiam, — Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ.

III. Argumenta Henrici. — Arguit ad idem Henricus, in 2. *Quodlibeto*, q. 8. Et

Primo arguit sic. Omne quod ex natura non habet esse in aliquo determinato, sed quod sit in hoc habet ab alio hoc agente, indifferenter se habet ad esse in uno eorum, vel in multis. Sed nulla essentia creata, quantumcumque sit immaterialis, cum de se sit quædam essentia abstracta, in solo intellectu consistens, est, nec habet rationem suppositi; sed, cum nihil seipsum producat, oportet quod fiat subsistens, ab aliquo alio agente, et suppositum cum essentia quodam modo copulante. Ergo indifferenter ad (β) unum vel ad plura supposita se habebit; et (γ) sic in plura supposita ab illa causa multiplicari poterit. Ex hoc enim universale, quod in natura rei fundatur, dicitur de multis, et est in multis.

Secundo idem arguit sic. Quia, sicut se habet forma materialis ad materiam, sic se habet forma immaterialis ad suppositum, quoad terminationem. Sed omnis forma materialis, vel est multa, vel est

(α) *et productum.* — *productivi* Pr.

(α) *id est.* — Om. Pr.
(β) *indifferenter ad.* — *essentialiter per* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

possibilis quod sit multa, nisi deficiat materia. Ergo omnis forma immaterialis, multiplicabilis est per supposita.

Tertio arguit sic. Nam, cum anima rationalis sit immaterialis, sicut est de ipsa, sic potest esse de aliis. Sed, quamvis anima sit immaterialis, et in fundamento materiæ creetur, et multiplicetur secundum multitudinem corporum humanorum, nihilominus tamen Deus extra corpus posset facere tot et tales animas, quot et quales facit in corpore, cum ex corpore causalitas Dei non dependeat; et sic multas sub eadem specie. Igitur idem potest de angelis.

Quarto. Nam omnis creatura, in infinitum a divina simplicitate deficit. Hoc autem pertinet ad magnam Dei simplicitatem, quod ejus essentia sit quædam singularitas, non potens per aliqua multiplicari, quamvis eadem in pluribus suppositis esse possit. Igitur natura creata, quamvis eadem in pluribus suppositis esse non possit, tamen per ipsa multiplicari poterit. Hoc idem vult Commentator, supra 1um *Cœli*, qui dicit quod quidquid invenitur plus quam unum, est diminutum; quia, si esset perfectum, sufficeret esse unum. Et hoc est causa multorum individuorum ejusdem speciei, scilicet quod propter diminutionem non fuit natura contracta vel contenta in esse unius. Sed omnis creatura, in comparatione ad primum, deficit. Ergo multiplicari poterit.

Quinto. Nam, licet via naturæ non sit aliqua materia capax formæ cœli, potest tamen Deus eam facere; licet Philosophus hoc negaret, qui diceret Deum nihil novum posse facere, quod non sit in potentia materiæ. Sic in proposito.

Sexto. Quia Philosophus ponit formam quæ ex natura sua non est aliquid absolutum præter dispositionem suam cum materia aut cum supposito, talem formam ponit materialem, et multiplicabilem secundum materiæ divisionem, ubi materia multiplicabilis est; omnem autem aliam formam ponit quamdam naturam divinam, in qua natura et suppositum non differunt. Ipse enim, 12. *Metaphysicæ*, intellexit motores orbium proportionari mobilibus (α); et ideo, si essent sub eadem specie plures cœli, essent et plures angeli motores ejusdem speciei, quos esse dicit quasdam divinas substantias immateriales, et quædam necesse esse; quod Avicenna optime improbat, 8. *Metaphysicæ*. Et ideo verba Philosophi ad propositum tuæ opinionis nihil faciunt; cum hic quæramus de angelis, ut de quibusdam creaturis. Oportet ergo te concedere nobiscum, omnem formam a Deo multiplicari posse secundum numerum, aut concedere angelos esse deos, et ipsos necesse esse in entitate.

Septimo arguit. Quia materia et quantitas non sunt præcisa ratio individuationis, nisi in rebus materialibus. Quod patet : primo, per Damascenum, lib. 1 *de Duplici natura et una hypostasi Christi*, ubi dicit : *Hypostases distinguuntur characterificis proprietatibus; propter hoc autem secundum ordinem angelicarum virtutum differentes hypostases condidit non solum, sed secundum unam quamcumque speciem.* Ponit ergo aliam causam individuationis quam materiam, cum dicit *characterificis proprietatibus.* Secundo : quia Avicenna, 1. *Metaphysicæ,* vult quod singularia, postquam non sunt divisa intellectu, essentia unum sunt, sed debent esse divisa accidentibus. Item, idem dicit, lib. 3 : Equinitas, ex hoc quod in diffinitione ejus conveniunt multa, est communis; sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis, est singularis. Patet ergo quod per proprietates accidentales fit individuatio. Accidens autem potest accipi tripliciter. Primo modo, pro omni eo quod est extra essentiam rei; et hoc modo, cum ratio suppositi et exsistentiæ vel subsistentiæ sint extra rationem essentiæ, dicuntur sic accidentia; et sic quælibet talis essentia fit seipsa suppositum in exsistentia actuali, hac intentione sola adjecta, in quantum est effectus Dei, in natura et essentia ipsum de non esse ad esse producendo. Duo igitur angeli, vel plures, possunt esse distincti solis subsistentiis et rationibus suppositorum propriis, quarum hæc non est illa, quæ dicuntur accidentia adventitia solum, ponendo etiam quod nullum accidens reale a se differens in se habeant. Secundo modo dicuntur accidentia, quia unum se habet per additionem ad alterum, quamvis secundum veritatem non sint accidentia : ut materia ad formam, et e converso, quæ ad se invicem individuantur sub quantitate; et, secundum Avicennam, unum sine alio esse non potest, et tamen (α) sibi invicem accidunt, quia unum in ratione propria alterius non clauditur. Tertio modo accipitur accidens, quo subtracto, non subtrahitur esse rei, et tamen accipit hoc esse signatum ab illo : sicut corpora humana, in quibus individuantur animæ rationales, et sine quibus multiplicari non possunt secundum naturam, licet Deus hoc possit; unde dicuntur corpora accidere animabus, quæ in ipsis creantur. Ex omnibus igitur prædictis, patet quod omnis essentia creaturæ potest multiplicari per diversa supposita, in solis suis substantialibus distincta per diversas subsistentias in effectu.

Hæc sunt potiora argumenta quæ fiunt contra quintam conclusionem.

Et in hoc secundus articulus terminatur, etc.

(α) *mobilibus.* — *motoribus* Pr.

(α) *tamen.* — *cum* Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus, cum Dei adjutorio, quantum possibile fuerit, obviare; quia proculdubio, fortes sunt et subtiles. Et quidem ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, primo dicitur.

Et **ad primum** negatur, primo, quod mens Aristotelis fuerit substantias spirituales componi ex materia et forma; sicut arguens dicit. Quæcumque autem fuerit mens Commentatoris, non est multum in hac materia curandum; quia erravit exponendo Aristotelem, sicut beatus Thomas ostendit in multis locis, potissime, 1 p., q. 76, art. 1. Item, 2. *Sententiarum,* dist. 17, q. 2, art. 1. Item, 2. *Contra Gentiles,* cap. 59. Item, in quæstionibus *de Anima* (art. 1 et 2), et in quæstionibus *de Spiritualibus creaturis* (art. 2), et in multis aliis tractatibus. Et cum arguens vult probare hanc fuisse mentem Aristotelis, dicitur, ad primum ejus argumentum, quod minor est falsa, pro qua nihil laboravit, sed tantum pro majori (α) quam sibi gratis concessissemus, et sine labore; non enim intellectus possibilis, de quo loquitur Aristoteles, est in potentia naturali ad recipiendum omnia intelligibilia, sed solum ad omnia intelligibilia sensibilia, et ideo non habet in se naturam alicujus sensibilium in actu. Cum quo tamen stat quod intellectus possibilis sit quædam entitas actualis, et vera qualitas de secunda specie qualitatis, inhærens ipsi essentiæ animæ, sicut sua potentia naturalis. Verumtamen, licet sit quid actuale in genere entium, non tamen est quid actuale in genere intelligibilium, sicut docet sanctus Thomas, in 1 p., q. 87, art. 1. Item, aliam calumniam patitur argumentum; quia in angelis non est intellectus agens, nec possibilis, nisi valde æquivoce, ut probat idem sanctus Thomas, eodem lib., q. 54, art. 4. Item, aliud falsum assumit, quod omnis entitas actualis sit actu intelligibilis, vel quod omnis actualitas sit intelligibilis, per impressionem sui in intellectum. Hoc enim falsum est : primo, de essentia animæ; secundo, de ejus potentiis; tertio, de ejus habitibus; quarto, de ejus actibus immanentibus; quinto, de substantiis separatis, pro isto statu; quia nullum illorum naturaliter et pro statu isto imprimit speciem suam in intellectu possibili, sed intelligitur per speciem objecti materialis et sensibilis.

Nec valet si quis instantiam ferat contra quoddam superius dictum, scilicet quod intellectus possibilis non est in potentia, nisi ad formas vel species sensibilium, dicens quod anima separata recipit species substantiarum separatarum. Item, quod (α) beatorum intellectus recipit formam Dei tanquam speciem qua intelligit. — Hæc siquidem non valent. Non quidem primum; quia hic loquimur de potentia naturali animæ conjunctæ, pro statu conjunctionis ad corpus. Nec secundum valet; quia receptio divinæ essentiæ in intellectu possibili, est valde æquivoca receptio, et satis metaphorica, ad propositum, cum ibi nulla sit inhærentia, nec (β) esse influxio, nec realis unio, proprie loquendo ad sensum arguentis.

Item, aliud falsum præsupponit arguens, scilicet quod quælibet substantia spiritualis intelligat noviter recipiendo speciem intelligibilem ab objecto suo. Unde beatus Thomas, 1 p., q. 54, art. 4, ubi quærit, Utrum in angelis sit intellectus agens et possibilis, sic inquit : « Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia, et quandoque in actu; unde oportet esse quamdam virtutem, quæ sit in potentia ad intelligibilia, ante ipsum intelligere, sed reducatur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans; et (γ) hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem, fuit quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed solum sunt intelligibiles in potentia, extra animam exsistentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles actu; et hæc virtus in nobis dicitur intellectus agens. Utraque autem necessitas deest in angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principialiter res immateriales. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivoce. » — Hæc ille. — Et post, in solutione primi, exponens illud Philosophi, 3. *de Anima* (t. c. 17) : *In omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere,* etc. : « Philosophus, inquit, intelligit illa duo esse in omni natura in qua convenit esse generari sive fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet in eis ponere agens et possibile. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, sic dicit : « Ad intellectum possibilem pertinet esse in potentia respectu naturaliter cognoscibilium, et (δ) quando-

(α) *pro majori.* — *per majorem* Pr.

(α) *quia.* — Ad. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.

que fieri in actu. Unde non pertinet ad rationem intellectus possibilis, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hoc vocare intellectum possibilem, æquivoce dicet, nec de nominibus est curandum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod falsum est quod supponit arguens, scilicet quod in angelis sit aliqua entitas denudata ab omni actualitate, et in potentia ad omnem actualitatem intelligibilem.

Ad secundum dicitur quod illæ quatuor propositiones Philosophi, 3. *de Anima,* intelliguntur de intellectu possibili, quo anima humana formaliter intelligit tanquam potentia naturali et virtute sua; non autem intelliguntur de intellectu angelico. Quod manifeste patet per verba sua. Dicit enim, 3. *de Anima,* cap. 3 (α), quod incipit : *De parte autem animæ,* etc: *Necesse est itaque, quoniam* (β) *omnia intelligit, immixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet, hoc autem est ut cognoscat; intus enim apparens prohiberet cognoscere extraneum, et obstrueret. Quare neque ipsius est esse* (γ) *naturam, neque unam, sed tantum habet* (δ) *quod possibilis sit. Vocatus itaque animæ intellectus* (*dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima*) (ε) *nihil est actu eorum quæ sunt, ante intelligere,* etc. — Item, quando dicit Aristoteles quod intellectus possibilis animæ nihil est eorum quæ sunt, ante intelligere, non intendit excludere ab eo omnem actualitatem, sed tantum actualitatem naturarum sensibilium corporearum; item, actualitatem actu intelligibilem, quia essentia sua non est actu intelligibilis, sed in potentia tantum; fit autem actu intelligibilis, per species rerum sensibilium a phantasmatibus abstractas.

De hoc sanctus Thomas, in scripto super librum *de Anima* (lect. 7), exponens illum textum, sic dicit : « Considerandum est quod antiqui dupliciter opinati sunt de intellectu. Quidam enim opinati sunt et posuerunt quod intellectus erat compositus ex principiis omnium, ad hoc quod cognosceret omnia. Et hanc supra dixit esse opinionem Empedoclis. Anaxagoras autem dicit intellectum esse simplicem et immixtum, et nulli rerum corporalium habere aliquid commune. Ex eo ergo quod dictum est, quod intellectus non est actu intelligens (ζ), sed in potentia tantum, concludit quod necesse est intellectum, propter hoc quod intelligit omnia in potentia, non esse mixtum ex rebus corporalibus, sicut Empedocles posuit, sed esse immixtum, sicut dicit Anaxagoras. Et quidem (α) Anaxagoras hoc dicit, hac ratione motus, quia posuit intellectum esse primum principium totius motus, a quo omnia moventur, secundum ejus imperium. Si autem esset mixtus ex naturis (β) corporalibus, vel haberet aliquam earum determinate, non posset omnia movere imperio suo; quia determinaretur ad unum. Hoc est quod dixit Anaxagoras; posuit enim intellectum esse immixtum, ut imperaret, et suo imperio moveret. Et quia nunc nos non loquimur de intellectu qui omnia movet, sed de intellectu, quo anima intelligit, illud medium non est nobis opportunum ad ostendendum intellectum esse immixtum, sed oportet aliud medium accipere ad illud ostendendum : ex eo quod intellectus omnia cognoscit. Et hoc est quod addit : *Hoc autem est ut cognoscat.* Et hoc quidem tali ratione apparet. Omne enim quod est in potentia ad aliquid et (γ) receptivum ejus, caret eo ad quod est in potentia et cujus est receptivum; sicut pupilla, quæ est in potentia ad colores, et receptiva eorum, est absque omni colore. Sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia quod est in potentia ad ea et receptivus eorum, sicut sensus sensibilium. Ergo caret omnibus rebus illis, quas natus est intelligere naturaliter. Cum autem natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporeas, oportet quod careat omni natura corporali; sicut sensus visus caret colore, propter hoc quod est cognitivus colorum : si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores, sicut lingua febricitantis, quæ habet aliquem humorem amarum, non potest percipere dulcem saporem. Et sic intellectus, si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura sibi connaturalis prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit : *Intus enim apparens prohiberet cognoscere extraneum et obstrueret,* id est, impediret intellectum, et quodammodo velabit, et claudet ad inspectionem aliorum. Et appellat intus apparens, aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod, dum ei appareret, semper impediretur intellectus (δ) ab intelligendo alia; sicut si diceremus quod humor amarus est intus apparens linguæ febricitanti. Concludit autem ex hoc, quod non contingit naturam intellectus esse unam, id est, nullam determinatam naturam, sed hanc solam naturam habet, quod est possibilis respectu omnium. Et hoc quidem convenit intellectui, quia non est cognoscitivus tantum unius generis sensibilium, ut visus vel auditus, nec tantum qualitatum accidentium sensibilium communium (ε), vel propriorum, sed universaliter totius naturæ sensibilis. Unde, sicut visus

(α) juxta antiquam divisionem; nunc autem est initium libri.
(β) *quoniam.* — *quin* Pr.
(γ) *esse.* — Om. Pr.
(δ) *tantum habet.* — *aut habeat* Pr.
(ε) *et.* — Ad Pr.
(ζ) *intelligens.* — *intelligibilis* Pr.

(α) *quidem.* — *quia* Pr.
(β) *naturis.* — *materiis* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *intellectus.* — *sensus* Pr.
(ε) *communium.* — Om. Pr.

caret genere quodam sensibilium; ita oportet quod intellectus careat tota natura sensibili. Ex hoc autem ulterius concludit quod ille qui vocatur intellectus animæ, nihil est in actu eorum quæ sunt, ante intelligere; quod est contrarium ei quod ponebant antiqui : dicebant enim eum, ad hoc quod cognosceret omnia, esse compositum ex omnibus. Et ne quis crederet hoc esse verum de quolibet intellectu, quod sit in potentia ad sua intelligibilia antequam intelligat, interponit quod nunc loquamur de intellectu, quo anima intelligit et opinatur. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod Philosophus ibidem solum loquitur de intellectu nostro, et non de angelico. Et de intellectu nostro, non vult quod sit denudatus ab omni actualitate, sed tantum ab omni actualitate sensibilium naturarum; quia illas tantum directe et perfecte intelligit pro statu isto; nec seipsum (α), nec actus, nec habitus suos, nec essentiam animæ directe primo intelligit, sed primo intelligit aliquam naturam sensibilem, et secundario actum suum, et per actum cognoscit seipsum; unde Aristoteles dicit, 2. *de Anima* (t. c. 33), quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad tertium dicitur quod de dictis Commentatoris in proposito parum curandum est. Sed quantum facit ad propositum, dicitur quod loquitur de intellectu humano, non autem de intellectu angelico. Item, posito quod intelligat de humano, — tunc, primum dictum suum conceditur, scilicet quod intellectus humanus denudatus est ab omnibus sensibilibus et intelligibilibus formis per se et directe et per speciem vel formam propriam intelligibilibus. Cum quo stat quod ipse sit quædam forma et actualitas intelligibilis reflexe per speciem sui objecti. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 87, art. 1, ad 3um: « Intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eamdem rem intelligitur sicut per formam suam. » Item, art. 3, in solutione primi, sic dicit : « Objectum intellectus est quoddam commune, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere; sed non primo, quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit. » Item, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « Habitus sunt præsentes intellectui nostro, non sicut objecta intellectus, quia objectum intellectus nostri secundum statum vitæ præsentis est natura rei materialis, sed sunt præsentes intellectui, ut quibus intellectus intelligit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non omnis actualitas, nec omnis entitas actualis, est intelligibilis per se et primo et directe ab intellectu nostro. Et sic non oportet quod intellectus possibilis, si est denudatus ab omni forma intelligibili, quod sit denudatus ab omni actuali entitate. — Similiter, secundum dictum Commentatoris intelligendum est de intellectu humano, quod scilicet est in potentia et non in actu, respectu formarum primo et directe intelligibilium. — Ad tertium dictum ejusdem, dicitur quod intellectus humanus habet aliquid potentiale, scilicet intellectum possibilem, aliud actuale, scilicet intellectum agentem, vel actum aut habitum intellectus possibilis. Et si omne potentiale dicatur materiale, et omne actuale dicatur formale, conceditur quod in anima humana sunt multa materialia et multa formalia; sed æquivocatur in talibus. Ideo nihil valet contra conclusionem, quæ aliter loquitur de materia, et aliter de forma, ut patuit in probatione conclusionis.

Responsio autem quam arguens recitat, vera est, nec ipse eam sufficienter impugnat. — Unde, ad primam probationem ejusdem, dicitur quod opinio Alexandri multum differt ab opinione nostra; quia Alexander posuit quod intellectus possibilis est quædam entitas de natura rerum sensibilium, vel consequens commixtionem elementorum. Unde beatus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 62 : « Alexander, inquit, consideratis verbis Aristotelis, posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic diffinitio communis de anima, assignata ab Aristotele in 2. *de Anima*, possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit prædictam (α) virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis corporis humani modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu. Et secundum hoc, ipsum est quædam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens in actu. Id autem, in homine, per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis. Et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis, etc. » — Hæc sanctus Thomas. — Quam opinionem ibidem multipliciter destruit, et annulat. — Et ad rationem Commentatoris, dicitur quod, licet intellectus possibilis sit quædam entitas actualis, non tamen est intelligibilis in actu; et ideo non impedit quin species intelligibiles in eo possint esse. — Ad secundam improbationem, dicitur quod opinio nostra non ponit intellectum esse talem præparationem; sed esse naturalem potentiam animæ rationalis, quæ non habet aliquam naturam sensibilium, sed elevatur supra totum esse materiale et corporeum et sen-

(α) *aut*. — Ad. Pr.

(α) *intelligere*. — Ad. Pr.

sibile, et tamen in potentia ad species intelligibiles omnium sensibilium, et naturam habens actu in sua productione; sua etiam entitas non est intelligibilis in actu. Et cum arguens dicit quod, si Aristoteles non intendit negare actualitatem ab intellectu possibili, sed solum actualitatem ad quantum est in potentia, nihil speciale diceret, etc.; — dicitur quod immo intellectus possibilis (α) est in potentia ad totum genus specierum intelligibilium, a toto genere sensibilium abstrahibilium, et nullam habet naturam sensibilem aut intelligibilem in actu; quod non est verum de aliqua potentia sensitiva, vel vegetativa. Item, dicit istud novum, quod falsa est opinio Empedoclis et aliorum antiquorum ponentium intellectum compositum et mixtum ex omnibus. — Ad tertiam, dicitur quod comparatio Commentatoris parum valet. Nam materia per formam substantialem acquirit esse substantiale, et nunquam est sine forma substantiali. Intellectus autem possibilis, per formam intelligibilem non acquirit esse substantiale, sed accidentale, et potest esse sine tali forma, et sine tali esse, nec constituit aliquid per se unum cum sua forma. Conceditur tamen quod, sicut materia per formam acquirit esse actu materiale, ita intellectus possibilis per formam intelligibilem acquirit esse intelligibile actu. Ulterius dicitur quod omnia verba Commentatoris, sive sint vera, sive sint falsa, referuntur ad intellectum possibilem, quo anima humana intelligit, non autem ad intellectum angelicum; aut, si intendebat loqui de quolibet intellectu creato, falsum dicit, et male probatum. Item, probato vel concesso quod intellectus noster et angelicus est illo modo potentialis, quo arguens ponit, adhuc argumenta sua non sunt contra conclusionem nostram, nec probant propositum suum; quia intellectus non est ipsa essentia animæ nec angeli, nec pars substantiæ ejus, sed quædam qualitas; et ideo non probatur quod essentia animæ aut angeli sit in se composita ex materia et forma, sed solum de intellectu.

Ad quartum dicitur quod in omni substantia intellectuali præter primam, quæ Deus est, est (β) compositio alicujus potentialis cum aliquo actuali, sicut supra dictum est. Nulla tamen substantia intellectualis est proprie composita ex vera materia et ex vera forma substantiali. Cum autem dicit quod Philosophus et Commentator intelligunt quod substantiæ abstractæ in sua substantia habeant compositionem ex intellectu possibili et ex intellectione sui, falsum est tam in anima rationali quam in angelis. De anima rationali patet, quia intellectus possibilis intelligeret se ipsum. Item, nunquam esset in pura potentia, respectu intelligibilium; nec esset in principio sicut tabula rasa; nec indigeret intellectu agente; et multa alia inconvenientia sequerentur (γ) apud Philosophum. Quod autem intellectus (α) angeli non sit ejus essentia, nec pars essentiæ, sed verum accidens, de genere qualitatis, ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 54. Nam in primo ejus articulo ostendit quod intelligere angeli non est ejus substantia. In secundo ostendit quod intelligere angeli non est ejus esse. In tertio ostendit quod virtus intellectiva angeli non est sua essentia. Si autem Commentator sentit oppositum, non est curandum.

Ad quintum negatur quod illa sit mens Augustini, scilicet quod angeli sint compositi ex materia et forma, sumendo proprie materiam et proprie formam. Sed forte intellexit quod in angelo est aliquid potentiale, scilicet ejus essentia, et aliquid formale vel actuale, scilicet suum esse. Vel forte in hoc Augustinus sequebatur opinionem Platonicorum, ponentium dæmones esse animalia aerea. Vel forte, cum dicit illas opiniones esse veras, intendit dicere quod non sunt contra fidem. Sanctus Thomas vero, *de Spiritualibus creaturis*, q. 1, in solutione quarti, dicit quod Augustinus, per materiam invisibilium intelligit informitatem naturæ spiritualis, secundum quod nondum est conversa ad Verbum a quo illuminatur.

Ad sextum negatur prima consequentia; quia in Deo nulla est compositio, nec ex materia et forma, nec ex substantia et accidente, nec suppositi cum natura, nec esse cum essentia; in angelo autem sunt tres ultimæ compositiones. Ad illud quod additur de passione dæmonum, respondet sanctus Thomas, in quæstione statim allegata, in solutione 20 argumenti: « Substantiæ, inquit, spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus (21. *de Civit. Dei*, cap. 10) dicit; unde non oportet quod habeant materiam. » Similiter, ad illud quod additur de alteratione et translatione, et receptione accidentium, respondet sanctus Thomas, ibidem. Unde, in solutione 16, sic dicit: « Substantia spiritualis creata agit et patitur, non secundum formam vel materiam, sed secundum quod est in actu vel potentia. » Item, in solutione 22, sic dicit: « Forma separata, in quantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum inquantum est in potentia. Et hoc modo substantiæ spirituales, inquantum sunt in potentia secundum intellectum et voluntatem, recipiunt aliqua accidentia. » — Hæc ille. — Et per hoc patet ad dictum Boetii; quia pura forma, ab omni potentialitate abstracta, non potest esse subjectum accidentium; sed angelus non est talis forma, sed solus Deus.

Ad septimum dicitur quod ratio, qua probatur animam rationalem non componi ex materia et forma, multiplex est, nec solum illa quæ ibi recitatur. Tamen illa bona est. Nec arguens bene solvit illam.

(α) *intellectus possibilis.* — *intelligibile possibile* Pr.
(β) *est.* — *et* Pr.
(γ) *sequerentur.* — Om. Pr.

(α) *intellectus.* — *in intellectu* Pr.

Quia in prima solutione assumit falsum, scilicet quod forma quæ est hoc aliquid, potest informare duas materias; hoc enim impossibile est, quia vel illæ materiæ sunt unius rationis, vel diversarum : si secundum, igitur requirunt formas specie vel genere differentes; si primum, eadem ratione eadem forma poterit informare tertiam et quartam et quintam materias, quod est falsum. Similiter, secunda solutio non valet. Quia quæro de illo composito sic per te indiviso : utrum se toto, id est, secundum quamlibet sui partem, informet materiam, vel tantum secundum unam sui partem et non secundum quamlibet. Si secundum se totum primo modo, igitur secundum se totum est forma et actus, et sic non habet materiam ex qua. Si non secundum se totum, igitur anima non secundum se totam est actus corporis, et sic non secundum se totam est anima, sed secundum partem sui; et multa alia inconvenientia sequuntur. Item, ista secunda solutio aliud falsum supponit, scilicet quod materia et forma in composito non habeant propriam unitatem, nec distinctionem; cujus falsitas alias forte videbitur.

Ad octavum dicitur quod omnis materia proprie dicta repugnat intelligibilitati. Hic enim vocamus materiam, potentiam quamdam in genere substantiæ, intellectam præter omnem speciem et formam et privationem; quæ tamen est susceptiva formarum substantialium et privationum, vel saltem formarum et non privationum formarum substantialium. Talis autem materia intelligibilitati repugnat : quia talis materia nunquam est sine aliqua forma substantiali; nunquam habet duas simul formas; et quidquid recipit, individuat et contrahit; nec immediate recipit accidentia, potissime de genere qualitatis, cujus est cognitio; et multas alias imperfectiones habet, intelligibilitati repugnantes. Potissime, quia cum illa sit infima in genere creaturarum, non potest esse causa supremarum creaturarum, cujusmodi sunt angeli. Cum autem dicit arguens, quod materia quæ est in substantiis separatis, non est talis materia, etc.; — dicitur quod de sua æquivocatione non est curandum, si velit omnem potentiam passivam et receptivam actus accidentalis vocare materiam. Nos enim vocamus materiam, illud quod immediate est subjectum formæ substantialis, accipiendo (α) esse substantiale per actum quem recipit.

II. Ad argumentum Durandi. — **Ad argumentum** Durandi, dicitur quod solutio vel instantia, quam contra argumentum sancti Thomæ affert, nihil valet. Omnes enim sancti Doctores, immo philosophi, ponunt substantias separatas, esse intellectuales secundum se totas, et non secundum partem. Probat enim Philosophus, 1. et 3. *de Anima*, quod intelligere (α) non est operatio compositi, sed intellectus tantum; ita quod nulla pars materialis, sive sit quantitativa, sive essentialis, est elicitiva, tanquam agens principale, nec tanquam agens instrumentale, actus intelligendi. Alias, non plus angelus diceretur substantia intellectualis, quam homo, si non secundum se totum esset intellectualis, sicut nec est homo. Et sic illa instantia parum valet.

(α) *accipiendo.* — *accidens* Pr.

(α) *intelligere.* — *intelligentiæ* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Secundo loco respondendum est ad argumenta Aureoli primo loco posita contra secundam conclusionem, quibus nititur probare quod non oportet quærere aliquod principium individuationis.

Et **ad primum** quidem, dicitur quod major quam assumit est æquivoca, vel potest æquivoce capi. Si enim intelligatur quod nulla res quæ est extra intellectum, prout est extra intellectum, est indifferens ad plura, sed est determinata ad unum individuum, major est vera; quia, prout est extra intellectum, habet aliquod esse reale, et cum tali esse non est communicabilis, nec plurificabilis. Si autem intelligatur quod res quæ est extra intellectum, ut præscindit a tali esse quod non est ipsa, nec pars ejus, nec de ratione ejus, nec essentialiter concomitans rationem ejus, non est indifferens, falsa est major; et ejus opposita est vera, scilicet quod aliqua res exsistens extra intellectum, est de se indifferens ad plura individua.

Tunc ad probationem illius majoris in sensu negato, dicitur quod responsio quam arguens adducit, bona est et vera, sic intelligendo quod scilicet humanitas quæ est in Socrate, de se indifferens est; fit autem differens per aliud ab illa, quidquid illud sit, de quo postea videbitur. Et conceditur quod humanitas Socratis et humanitas Platonis differunt; et illarum differentia est causa differentiæ Socratis et Platonis. Non tamen prima causa distinctionis illarum humanitatum, nec illorum individuorum, est humanitas ut humanitas, sed illud quod hæcceizat primo naturam, postea individuum. Et sic conceditur secunda responsio quam arguens recitat.

Tunc ad tertiam replicam, in qua dicitur : Quandocumque aliqua forma advenit alicui substrato, etc., — dicitur primo, quod illud argumentum tantummodo concludit quod principia individuantia non tollunt, per suum adventum, a natura specifica indifferentiam quam habet in se, et secundum esse essentiæ, vel formæ, vel naturæ, ad multa individua; sed solum facit eam individuam secundum esse quod habet in individuo vel supposito : ita

quod ipsa remanet in se indifferens; sed tamen, secundum esse quod habet in hoc individuo, est differens, et incommunicabilis. Et totum hoc conceditur, ut postea dicetur latius. Est ergo simul et semel differens et indifferens, communicabilis et incommunicabilis, secundum diversas sui considerationes in re fundatas. Nec sequitur quod ulterius infertur, scilicet quod Socrates et Plato non differant per suas humanitates proprias, licet non distinguantur in humanitate communi, in se considerata.— Secundo, dico quod aliter posset dici, scilicet quod major argumenti est vera, quando talis forma advenit substrato prius subsistenti in esse reali, sicut procedit probatio argumenti de albedine adveniente superficiei prius exsistenti. Sed falsa est major, quando substratum nullum esse exsistentiæ vel subsistentiæ habet, ante adventum formæ, distinctum, sed ab ipsa accipit esse reale et distinctum; sicut est in proposito : quia principia individuantia sunt causa esse ipsi naturæ quam individuant aliquo modo. Sicut ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, dicens : « Natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem, per hoc quod formæ materiales (α) non sunt subsistentes : unde humanitas, in homine, non est idem quod homo qui subsistit; divinitas autem est idem quod Deus : unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata, est suum esse; sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est *Qui est*, ut patet, *Exodi* 3 (v. 14), quia sic nominatur quasi a propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur sit aliquid per quod forma vel natura subsistentiam recipiat; et hoc est materia, quæ subsistit formis et naturis materialibus. Quia vero natura materialis vel forma non est suum esse (β), accipit esse per hoc quod in alio recipitur; unde, secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse; unde humanitas non est una in Socrate et Platone, secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale, per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo, quasi in materia (γ), ut sic genitus ex materia et forma inveniatur compositus. Et iterum, quia ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est; unde per unum et idem esse, est in communicante et in eo cui communicatur, et sic manet una et eadem secundum numerum in utroque. » — Hæc ille. — Nec valet probatio majoris inducta; quia procedit ex falso intellectu, ac si nos dicamus quod natura specifica ex se haberet aliquod esse reale extra intellectum, indifferens ad multa, et postea principium individuativum, per suum adventum, tolleret illud esse indifferens, et daret ei esse differens. Nos autem hoc non dicimus; sed solum quod natura non habet ex se esse differens, nec esse indifferens, sed utrumque accidi ei. Habet enim esse indifferens, ut est in intellectu; esse autem differens, ut est in supposito. Ita quod arguens fallitur per sophisma consequentis, ac si sic argueret : Natura non habet ex se esse differens; igitur ex se habet esse indifferens. Differentia enim et indifferentia accidunt sibi, et pluralitas, et unitas, distinctio et identitas. Nisi quod potest dici quod natura, ex se, vel per se, vel (α) de se, est indifferens, et una, et indistincta, et communicabilis, loquendo de perseitate tertii modi, quæ est solitudo; ut intelligatur sic : Natura est per se indifferens, hoc est, quod, si sola esset, vel si absolute consideretur, præciso (β) esse quod habet in supposito, ipsa est indifferens; non tamen quod indifferentia competat sibi in primo modo dicendi per se, nec in secundo : quia, si sic esset indifferens, per nihil adveniens posset fieri differens.

(α) *materiales*. — *naturales* Pr.
(β) *sed*. — Ad. Pr.
(γ) *unde non recipitur in aliquo, quasi in materia*. — *donec non recipitur in aliquo quasi immateriale* Pr.

Ad secundum dicitur primo, quod per idem homo est homo et unus homo, si loquamur de unitate essentiali et transcendente; non autem si loquamur de unitate accidentali quæ est de genere quantitatis. Secundo, dicitur quod individuatio vel esse individuum plura requirit quam esse unum unitate essentiali; potissime in rebus materialibus quæ possunt multiplicari in eadem specie : quia ad esse unum, sufficit indivisio in se; sed, ad esse individuum, requiruntur quatuor : primum est indivisio in se, et esse indivisum; secundum est divisio ab aliis, si quæ sint, vel esse possint in eadem specie individua; tertium est quod non sit receptibile in alio, vel communicabile alteri, communicatione qua universale communicatur individuo; quartum est quod sit aliquid demonstrabile, sensibile, et determinatum ad hic et nunc. Principium autem talium non est natura pura, cum ex se sit indifferens negative, id est, quod non est principium differentiæ, sed convenientiæ, licet non sit indifferens positive, hoc est, habens aliquid repugnans differentiæ.

Ad tertium dicitur quod responsio ibidem data, est sufficiens, dum tamen bene intelligatur, scilicet quod humanitas in se est indifferens, hoc est, quod non habet ex se differentiam, nec repugnantiam ad pluralitatem, et communicationem, et distinctionem; immo, si sola consideretur, et per se perseitate tertii modi, est indifferens. Non tamen ex se habet quod sit indifferens, et nullo modo capax differen-

(α) *vel*. — Om. Pr.
(β) *præciso*. — *præcise* Pr.

tiæ, nec communicabilitatis; quia non est per se indifferens primo modo aut secundo perseitatis. Neutrum enim repugnat sibi, nec alterum est de sua ratione, scilicet differentia, vel indifferentia, communicabilitas, vel incommunicabilitas. Verumtamen accidit sibi differentia et incommunicabilitas, quantum ad esse quod habet in supposito. — Tunc, ad replicam contra hanc solutionem, dicitur quod, proprie loquendo, nihil tollit indifferentiam a natura specifica. Quia natura quæ est in individuo, vel consideratur in se solitarie, vel ut est in intellectu, vel ut est in individuo. Quantum ad primam et secundam considerationem, habet indifferentiam; sed quantum ad tertiam, habet differentiam. Et dum quæritur per quid habet illam differentiam; — dicitur quod per principia individuantia, et per supposita in quibus est, quæ dant sibi esse, et diversum esse, ut prius dicebatur. Nec valet consequentia ulterior : ergo natura, ante adventum proprietatis, est vel erat individua. Immo potius sequitur oppositum. Quia prius erat indifferens, et nullo modo distincta; nunc autem est effecta differens, et distincta. Haberet autem consequentia colorem, si nos poneremus quod per aliud tolleretur indifferentia a natura, vel appropriaretur proprietati individuali quæ resultat ex individuationibus, et per aliud individuaretur; quod nos non dicimus. Nam unum et idem est, quod naturam individuat et distinguit, et differre facit. Ulterius dicitur quod, præter istam responsionem, potest aliter dici ad argumentum principale, scilicet quod major est falsa, ubi illud quod est indifferens ad aliqua plura, recipit esse actualis exsistentiæ per unum illorum. Tunc enim, sicut non potest transferri de esse substantiali in esse substantiale, ita nec de uno illorum in aliud. Nec est instantia de materia prima; quia illa non immediate recipit esse a forma, loquendo de esse actualis exsistentiæ, sed tale esse est naturæ, vel suppositi. Item, similitudo de materia respectu formarum, et de natura specifica respectu individuorum, vel principiorum individuantium, non valet. Quia materia prima non recipit ab aliqua forma substantiali, quod sit hæc vel illa, eadem numero vel diversa; et ideo, manens eadem numero, potest transferri de una formarum ad aliam, respectu quarum est indifferens; quia per illam translationem non perdit nec acquirit identitatem numeralem, nec suam hæcceitatem. Secus est de natura specifica, respectu individuorum et individuantium principiorum; quia, secundum identitatem vel diversitatem illorum, perdit aut acquirit identitatem et unitatem numeralem; et ideo implicat quod transferatur de uno in aliud, et simul cum hoc maneat eadem numero; immo, si conceditur quod transferatur, non remanebit eadem numero.

Ad quartum negatur minor. Dicimus enim quod potentia ad multitudinem vel plurificationem individuorum in natura specifica, est non solum secundum esse quod habet in intellectu, nec secundum esse quod habet in supposito et a supposito; sed ut in se est talis natura receptibilis in alio, secundum quod probatum est in tertia conclusione.

Ad quintum respondet Dominus Albertus, in commento *super Porphyrium,* in secundo tractatu, cap. 3, ubi sic dicit : « Cum dicunt Aristoteles et Boetius, quod omne quod est, ideo est, quia est unum numero, hoc intelligitur (α) de his quæ ultimo actu (β) in natura perfecta sunt; de his enim est verum. Sed universalia non hoc modo sunt, sunt enim ut rerum principia, et non ut res ultimo actu in natura constitutæ et completæ. Aut intelligitur quod unum numero sit dictum a numero ultimi esse, vel (γ) a numero essentiæ; omne enim quod est unum numero, habet esse suæ essentiæ, sicut universale unum numero est unum numero essentiæ (δ), et non duo, vel tria, quamvis numerus materiæ (ε) et accidentis sit in multis, et de multis, et hoc accidit sibi, et non convenit ei secundum se. Et sic intelligitur quod participatione speciei (ζ) plures homines sunt unus homo. » — Hæc ille. — Item, ante prædicta verba, sic dicit : « Universale triplicem habet considerationem, scilicet secundum quod in se est natura simplex et invariabilis, et secundum quod refertur ad intelligentiam, et secundum quod est in isto vel in illo per esse quod habet in hoc vel in illo. Primo quidem modo, est simplex natura, quæ dat esse, et rationem, et nomen; et sic verissime est inter omnia quæ sunt, nihil habens extraneæ naturæ admixtum, nec conditione alienæ naturæ variatum. Per hoc autem quod est in isto vel in illo, multa accidunt ei secundum esse : quorum primum quidem est quod est (η) individuatum et particulatum; secundum autem, quod est multiplicabile vel multiplicatum; tertium autem, quod est corporatum, et habet materiæ diversas passiones quibus est subjectum, et alia hujusmodi infinita, quia materiæ infinita accidunt. Per hoc autem quod in intellectu est, dupliciter consideratur, scilicet : aut secundum relationem ad intellectum intelligentiæ primæ cognoscentis et causantis ipsum, cujus illa natura simplex radius quidam (θ) est; aut secundum relationem ad intellectum per abstractionem cognoscentem ipsum. Et primo quidem modo accidit ipsi radium et lumen intelligentiæ agentis esse, et simplex, et purum, et immateriale, et immobile, et incorporale, et incorruptibile, et perfectibile intel-

(α) *hoc intelligitur.* — Om. Pr.
(β) *actu.* — Om. Pr.
(γ) *vel.* — *et non* Pr.
(δ) *unum numero essentiæ.* — *essentialitate* Pr.
(ε) *numerus materiæ.* — *numero materiæ* Pr.
(ζ) *et.* — Ad. Pr.
(η) *quod est.* — Om. Pr.
(θ) *quidam.* — *quidem* Pr.

lectus possibilis, et ejusdem intellectus possibilis esse motivum ad actum, sicut color movet visum ad actum secundum actum lucidi quod est in ipso quando secundum actum est color. Secundum autem relationem, quam habet ad intellectum cognoscentem et non causantem ipsum, habet quod talis intellectus, secundum quod abstrahit ipsum, agit in ipso universalitatem, quam de natura sua ante non habuit, per hoc quod separat ipsum a materia et materialibus individuantibus ipsum. Et sic intelligitur illud quod dicit Aristoteles, quod universale est dum intelligitur, particulare autem dum sentitur; et illud Avicennæ, vel Averrois, dictum, quod intellectus in formis agit universalitatem. Et hoc est quod dixerunt antiqui, triplices formas esse, scilicet : ante rem, quæ sunt formæ secundum se receptæ, principia rerum exsistentes. Et aliæ sunt formæ in re, sive cum re ipsa exsistentes, dantes eis nomen et rationem, per illud quod sunt aptæ esse in multis et universales; non tamen secundum quod sunt in istis : quia sic sunt particulatæ, et individuatæ, et ad singularitatem deductæ. Sunt etiam formæ post rem, quæ sunt formæ per abstractionem intellectus ab individuantibus separatæ, et in quibus intellectus agit universalitatem. Et primæ quidem sunt substantialia rerum principia; secundæ autem sunt rerum substantiæ; tertiæ autem sunt accidentia et qualitates, quæ sunt notæ rerum in anima acceptæ : vocantur et etiam dispositiones vel habitus. His igitur supra prælibatis, dicimus quod universalia, hoc est, naturæ (α) quæ universalia vocantur, secundum se accepta, sunt verissime ingenerabilia, et incorruptibilia, et invariabilia. Sunt etiam extra vel præter intellectum solum, et purum, et nudum, sicut incontradicibiliter (β) probant rationes secundo loco inductæ. Secundum autem quoddam (γ) esse, in rebus sunt, scilicet secundum esse individuatum quod est actu in his quæ ultimo sunt et in esse perfecto constituta in natura; propter quod etiam illa res natura (δ) a philosophis vocatur. Adhuc autem, secundum quod sunt in intellectu, dupliciter sunt, scilicet in intellectu per cognitionem causante et agente, et in intellectu cognoscente, per abstractionem ea ad universalitatem agente et deducente. » — Hæc ille.

Item, post, in solutione tertii, sic dicit : « Quod inducunt, inquit, adversarii per dictum Avicennæ, dicendum est quod omne quod est in individuo, secundum quod est in individuo singulare est. Sed id quod est in individuo, nihil prohibet esse universale, non secundum quod est in individuo acceptum; hoc enim (ε), secundum se acceptum, nihil prohibet esse quale quid, et non hoc aliquid. Si quis autem objiciat quod id quod est in individuo, est in eo per modum individui, individuum autem est hoc aliquid, ergo omne quod est in individuo, est singulare, et hoc aliquid; — non valet argumentum. Quod enim est in individuo, non semper est in individuo per modum individui, sed aliquando per modum principii individui, et non oportet quod hoc, secundum id quod est, sit individuum et (α) hoc aliquid; quia potest esse quale quid. Et ideo in argumento est paralogismus figuræ dictionis, quia interpretatur quale quid, ut hoc aliquid. » — Hæc dominus Albertus, in forma. — Ex quibus patet quod superius dictum fuit in solutione primi et sequentium, quod scilicet natura specifica, in se considerata, est indifferens, sed secundum esse quod habet in individuo, est differens, et incommunicabilis; et quomodo principia individuantia, sibi relinquunt indifferentiam uno modo, et tollunt alio modo. Verumtamen aliqua dicit quæ non consonant dictis sancti Thomæ, utputa, quod naturæ universales habeant aliquod esse reale extra omnem intellectum, et individuum, vel ante omne individuum.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta secundo loco contra eamdem conclusionem inducta, quæ sunt Scoti volentis probare quod quantitas nullo modo sit principium individuationis, nunc, Deo favente, dicendum est. Sed primo præmittam quædam, ad sequentium declarationem, secundum mentem sancti Thomæ. Nam sanctus Thomas, in scripto *super Boetium, de Trinitate,* in illa quæstione qua quærit (q. 4, art. 2), Utrum varietas accidentium possit esse causa distinctionis secundum numerum, sic dicit : « Inter individua, inquit, ejusdem speciei, hoc modo consideranda est diversitas. Secundum enim Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 39), sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita partes individui sunt hæc materia et hæc forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiæ vel formæ absolute; ita diversitatem in numero facit hæc forma, et hæc materia (β). Nulla autem forma, inquantum hujusmodi, est hæc seipsa. Dico autem inquantum hujusmodi, propter animam rationalem, quæ quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non inquantum forma. Intellectus vero (γ) quamlibet formam quam possibile est recipi in aliquo sicut in materia, vel sicut in subjecto, natus est attribuere pluribus; quod est contra rationem ejus quod est hoc aliquid. Unde forma fit hæc, per hoc quod recipitur in materia. Sed cum (δ) materia in se considerata, sit (ε) indi-

(α) *naturæ.* — *notæ* Pr.
(β) *incontradicibiliter.* — *in codicibus legitur* Pr.
(γ) *quoddam.* — *quod* Pr.
(δ) *natura.* — *notæ* Pr.
(ε) *enim.* — *est* Pr.

(α) *et.* — *sed* Pr.
(β) a verbo *Unde* usque ad *materia,* om. Pr.
(γ) *vero.* — *ejus* Pr.
(δ) *cum.* — *tamen* Pr.
(ε) *sit.* — *sic* Pr.

stincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel in illa distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem; unde Philosophus dicit, 1. *Physicorum* (t. c. 15), quod, submota quantitate, remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur hæc et signata, secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones (α) autem istæ possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum earum terminationem; et dico eas terminari secundum determinatam figuram et mensuram; et sic, ut entia (β) perfecta, collocantur in genere quantitatis; et sic non possunt esse principium individuationis, quia, cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non maneret idem numero. Alio modo, possunt considerari sine ista determinatione, in natura dimensionis tantum; quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis, ut (γ) imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur materia hæc signata; et sic individuat formam; et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie. Unde materia, secundum se considerata, non est principium diversitatis secundum genus, nec secundum numerum; sed, sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest formæ communi, ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subest dimensionibus interminatis. Et ideo, cum hæ dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducitur in diversitatem materiæ, quandoque in diversitatem accidentium; et hoc ratione dimensionum prædictarum. Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum; et per hunc modum, etiam aliis accidentibus individuatio (δ) attribuitur. » — Hæc ille.

Item, post, in solutione primi, sic dicit : « Cum dicit Philosophus, quod numero sunt unum, quorum materia est una, intelligendum est de materia signata, quæ est sub dimensionibus; alias oporteret dicere quod omnia generabilia et corruptibilia sunt unum, cum eorum materia sit una. »

Item, in solutione secundi, sic dicit : « Dimensiones (ε), cum sint accidentia, per se non possunt esse principium unitatis individuæ substantiæ; sed materia, prout talibus dimensionibus subest (ζ), intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis. »

Item, in solutione quarti, sic dicit : « Illa quæ differunt numero in genere substantiæ, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia. Sed si quæras quare differunt eo quod est forma, vel quare ista forma differt ab ista, non est alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio quare hæc materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem. Et ideo materia subjecta dimensioni, intelligitur esse principium hujus diversitatis. » — Hæc ille.

Item, in solutione tertii, dicit : « De ratione individui est quod sit in se indivisum, et ab aliis divisum ultima divisione. Nullum autem accidens habet in se propriam rationem divisionis (α), nisi quantitas. Unde dimensiones (β) ex seipsis habent quamdam rationem individuationis, secundum (γ) determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis. Et sic habet duplicem rationem individuationis : unam ex subjecto, sicut et quodlibet aliud accidens; aliam ex seipsa, inquantum habet situm, ratione cujus, in abstrahendo a materia sensibili, imaginamur hanc lineam et hunc circulum. Et ideo recte materiæ convenit individuare omnes formas, ex hoc quod subditur illi formæ, quæ ex seipsa habet individuationis rationem; ita quod etiam ipsæ dimensiones terminatæ, quæ fundantur in subjecto jam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas præintellectas in materia. »

Item, in solutione hujus, quod est tale : « Remota causa, removetur effectus. Sed omne accidens contingit a subjecto removeri, vel actu, vel cogitatione. Si igitur accidens esset pluralitatis principium secundum numerum, et diversitatis, contingeret eadem esse quandoque unum secundum numerum, et quandoque diversa actu vel cogitatione. » — Ecce argumentum quintum, ad quod respondet : « Illa, inquit, ratio procedit de accidentibus completis, quæ sequuntur esse formæ in materia; non autem de dimensionibus interminatis (δ), quæ præintelliguntur ante ipsam formam in materia. Sine his enim non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma. » — Hæc ille.

Quæ pro tanto inducta sunt, ut appareat mens ejus. Sed considerandum est quod, in hoc tractatu *super Boetium*, et 4. *Sententiarum*, et in multis aliis locis, sanctus Thomas secutus est opinionem Commentatoris in materia de dimensionibus interminatis, ponens quasdam dimensiones interminatas distinctas essentialiter a dimensionibus terminatis, sicut potentia distinguitur ab actu, et quod dimen-

(α) *Dimensiones.* — *Distinctiones* Pr.
(β) *sic, ut entia.* — *sicut etiam* Pr.
(γ) *ut.* — *nihil quod* Pr.
(δ) *individuatio.* — *indivisio* Pr.
(ε) *Dimensiones.* — *Distinctiones* Pr.
(ζ) *subest.* — *substantia* Pr.

(α) *divisionis.* — *individuationis* Pr.
(β) *dimensiones.* — *distinctiones* Pr.
(γ) *secundum.* — *sed* Pr.
(δ) *interminatis.* — *terminatis* Pr.

siones interminatæ nunquam separantur a materia, et quod præcedunt formam in materia, et sunt ut medium inter materiam et formam, et stant successive cum diversis formis substantialibus, et sunt ingenerabiles et incorruptibiles, et sunt principium individuationis et signationis materiæ. Sed in *Summa*, et ultimis determinationibus et operibus suis (α), posuit oppositum, scilicet quod nulla quantitas præcedit formam substantialem in materia, nec stat successive cum pluribus formis substantialibus, nec est coæva materiæ, nec incorporalis; sed concedit dimensiones interminatas, hoc modo, quod eadem dimensio dicitur terminata et interminata secundum diversas considerationes : et quod quantitas, ut est interminata, id est, considerata secundum naturam dimensionis, et non cum tali figura vel mensura, est principium individuationis, non autem ut est terminata, id est, habens talem figuram aut mensuram. Et de (β) hoc erit specialis quæstio. Ideo ea quæ allegata sunt de scripto *super Boetium*, teneantur, præter illa quæ ultimo recitata sunt in solutione quinti (γ), scilicet quod aliquæ dimensiones præcedunt formam in materia. Hoc enim est penitus falsum, ut post videbitur, scilicet dist. 18, hujus secundi.

His præmissis, respondetur.

Ad primum Scoti, dicitur quod aliquod esse ens per se, potest intelligi tripliciter. Primo : quia dicit naturam vel rem naturæ unius prædicamenti, et non dicit aliquid compositum ex rebus diversorum generum, nec ex duabus entitatibus quarum unio sit mere per accidens, nec una insit per se alteri quacumque perseitate. Secundo : quia nec dicit tale compositum ex duobus; nec in recto, nec in obliquo, in sua ratione convocat res duorum generum, sed tota sua ratio completur per prædicata unius generis. Tertio : quia sua entitas non dependet in esse, nec in fieri, a causa extrinseca, vel intrinseca, a se realiter distincta. Primo modo, prima substantia, in genere rerum naturalium, potest dici ens per se; non autem secundo modo, nec tertio. Sed secundo modo, sola entia mathematica et metaphysica, sunt entia per se; non autem tertio modo. Sed tertio modo, solus Deus est ens per se. Tunc dico quod prima substantia materialis, inquantum hujusmodi, includit in sua ratione dimensionem in obliquo. Et hoc sufficit, ad hoc quod sit ens per se, primo modo; quia, illo modo, quælibet natura, et quælibet ens physicum, includit in sua ratione accidentia et materiam sensibilem.

Ad secundum dicitur primo, quod, loquendo de individuis in genere substantiæ, prima radix individuationis est materia, quantum ad hoc quod de ratione individui est incommunicabilitas; sed prima radix individuationis, quantum ad hoc quod (α) de ratione individui est distinctio ab aliis ejusdem speciei, et esse quid signatum sensibile determinatum ad hic et nunc, est quantitas, ut patet ex prædictis. Secundo, dico quod per divinam potentiam possibile est compositum de genere substantiæ, non mutatum aliqua substantiali mutatione, de hoc fieri non hoc, quoad illud quod est de ratione individui secundo modo, non autem quoad hoc (β) quod est de ratione ejus primo modo : quia illa prima substantia, quæ est Socrates, posset mutari de una dimensione in aliam, non tamen de una materia in aliam; et sic remaneret idem singulare primo modo, licet non secundo modo.

Utrum autem posset Deus facere hominem sine quantitate, multi dubitant. Rursus, posito quod substantia Socratis esset separata ab omni quantitate, utrum esset idem homo in numero qui prius, multi dubitant. Pro primo, vide Henricum, *Quodlibeto* 2, q. 8. Pro secundo, vide Godofridum, in *Quodlibetis* suis. Sanctus Thomas vero, *7. Quodlibeto*, art. 10, quærit : Utrum Deus possit facere quod albedo, vel alia qualitas corporalis, sit sine quantitate? Et respondet sic : « Divinæ potentiæ, ratione suæ immensitatis, attribuendum est quidquid (γ) in defectum non sonat. Tamen aliqua sunt, quæ natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam, quam important ratione contradictionis inclusæ vel implicitæ; et de talibus consuevit dici a quibusdam, quod Deus potest ea facere, quamvis ea fieri non possint. Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate, sciendum est quod in albedine, et in qualibet alia corporali qualitate, est duo considerare, scilicet : ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quam est hæc albedo sensibilis, ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri, divino miraculo, ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut hæc albedo sensibilis, sed esset quædam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas Plato posuit. Sed quod hæc albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis fieri possit quod quantitas individuata esset sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione quantitatis dimensivæ, quæ est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei, numero diversas, secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines sine subjecto ejusdem speciei imaginari,

(α) *suis*. — Om. Pr.
(β) *de*. — Om. Pr.
(γ) *quinti*. — *hic* Pr.

(α) *est*. — Ad. Pr.
(β) *quoad hoc*. — Om. Pr.
(γ) *quidquid*. — *quod* Pr.

est impossibile. Et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto; et propter hoc non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate. » — Hæc ille. — Et sciendum quod, cum dicit quod albedo exsistens sine quantitate non esset individua, non est intelligendum quod nullo modo esset individua, sed quod non esset individua, illo modo quo hæc albedo sensibilis demonstrata et determinata ad hic et nunc. Si autem homo possit, secundum Dei potentiam, subsistere sine quantitate, similiter diceretur de tali homine et de albedine separata. Quidquid autem sit de hoc, dicitur in proposito, quod in casu quo aliqua substantia transferretur de una quantitate in aliam, non remaneret eadem individuatio, quoad hoc quod est esse quid sensibile demonstratum et determinatum ad hic et nunc; licet posset remanere eadem individuatio, et idem individuum, quoad aliqua.

Ad tertium dicitur primo, quod major argumenti est falsa, etiam secundum dicta arguentis. Quod patet : quia, secundum eum, Deus potest aliquid producere, et postea annihilare, et tertio idem in numero reparare et reproducere; et sic prima productio et secunda haberent unum et eumdem omnino primum et per se terminum. — Secundo, dicitur quod, concessa illa minore, argumentum in nullo procedit contra nos : quia, in casu ibidem posito, conceditur quod panis naturaliter genitus et postea transsubstantiatus, non esset idem panis in numero, nec idem individuum aut singulare cum pane creato sub quantitate panis transsubstantiati; nec oppositum sequitur ex dictis nostris. Et cum dicitur quod primus panis et secundus sunt singulares eadem singularitate, etc.; — dicitur, ut prius, quod individuatio unius non est, quoad omnia, eadem cum individuatione alterius : quia quantitas non est totale individuativum (α) substantiæ materialis; quia primum individuationis principium est materia, et secundum quantitas, et quoad aliud individuat materia quam quantitas. Ideo argumentum parum movet. Concludit enim solum quod possibile est duos panes habere eamdem individuationem, aut singularitatem, quoad hoc quod est esse idem sensibile demonstratum, et distinctum, et determinatum ad hic et nunc per idem principium; non autem quod essent idem (β) individuum, quoad hoc quod est esse eamdem primam substantiam incommunicabilem, quia non haberent eamdem materiam, nec idem esse indivisum, quod est primum pertinens ad rationem individui.

Ad quartum dicitur primo, quod substantia est prior naturaliter omni accidente, ad hunc sensum quod substantia, ut substantia est, non includit in sua ratione aliquod accidens, nec causatur ab accidente, nec præsupponit accidens ad suum esse, nec dependet in esse, nec intelligitur ab accidente : quia omne accidens causatur aliquo genere causalitatis a suo subjecto, et omne accidens producitur a substantia, sed non omnis substantia producitur, nec causatur ab accidente. Non tamen est mens Aristotelis, quod quælibet substantia sit naturaliter prior accidente secundum suam specialem rationem. Quod patet. Quia, secundum eum, 2. *Physicorum* (t. c. 18), et 7. *Metaphysicæ* (t. c. 34), quodlibet ens physicum, in sua propria ratione includit materiam sensibilem, nec sine illa diffiniri potest. Item, nec intendit Aristoteles, quod tota coordinatio prædicamenti substantiæ præcedat, quantum ad quodlibet sui, omne accidens. — Dicitur secundo, quod, si argumentum aliquid probet, solum probat quod prima substantia præcedit naturaliter quantitatem in esse substantiæ : quia quælibet prima substantia prius est ens quam substantia, et prius est substantia quam corpus; et per hoc, natura, id est, naturali intelligentia, præcedit quantitatem, quæ consequitur formam corporeitatis. Non tamen probat quod prima substantia, quantum ad omnia quæ pertinent ad suam completam individuationem, præcedat omne accidens; immo, quantum ad hoc, sequitur et præsupponit quantitatem, potissime quantum ad hoc quod est distingui et demonstrari et determinari ad hic et nunc. Et ideo responsio ibidem data potest sustineri.

Et *ad primam improbationem* illius responsionis, dicitur quod prima substantia potest intelligi hæc sine quantitate, quantum ad hoc quod est primum subjectum incommunicabile, non autem quantum ad alia quæ requiruntur ad completam individuationem; quia plus requiritur ad esse individuum materiale, quam esse primam substantiam.

Ad secundam improbationem dicitur quod, licet quantitas sit forma primæ substantiæ, inquantum est individua et demonstrabilis et distincta et determinata ad hic et nunc; non tamen est ejus forma, inquantum est prima substantia absolute, aut incommunicabilis. Et ideo non oportet quod quantitas secundum omnem considerationem sit prior prima substantia.

Ad tertium dicitur, ut prius, quod subjectum est prius suo accidente, et habet unitatem et singularitatem et individuationem prius natura, quam suum accidens, quoad aliqua quæ sunt de ratione primæ substantiæ et individui, non autem quoad omnia, potissime quoad illa quæ secundario et minus principaliter sunt de ratione individui; hujusmodi sunt illa quæ habet ex quantitate; quia sine illis potest inveniri prima substantia, ut patet in substantiis (α) separatis. — Et cum dicit arguens, quod tota coordinatio prædicamenti substantiæ præcedit, quoad

(α) *individuativum.* — *individuum* Pr.
(β) *idem.* — Om. Pr.

(α) *substantiis.* — *subjectis* Pr.

quodlibet suæ coordinationis, totum prædicamentum quantitatis et (α) cujuslibet accidentis, — patet responsio, ex prædictis; hoc addito, quod principium individuationis substantiæ, non semper oportet ad genus substantiæ proprie pertinere. Unde beatus Thomas, 3 p., q. 2, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : « In rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere, vel specie, ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundum formam determinatur; cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic igitur dicendum est quod Christus est in specie humana, ratione naturæ assumptæ, non autem ratione hypostasis. » — Hæc ille.

Quod autem prima substantia, in esse primæ substantiæ præcedat accidentia, patet ex probatione conclusionis adducta ex libello *de Principio individuationis*, vel ex tractatu sancti Thomæ, qui intitulatur *de Natura materiæ* (β), ubi (cap. 3) etiam dicit sequentia, quæ corroborant responsiones prædictas : « Manifestum est, inquit, quod formæ in se acceptæ, unitæ sunt et non dispersæ. Cum vero in materia recipiuntur, et ei immerguntur, in sua natura patiuntur divisionem. Et ideo, cum species formam sequatur, in formis separatis a materia non est divisio suppositorum cum una specie seu ratione formali; sed quodlibet suppositum unite colligit in se totam speciem. In formis vero in materia receptis, una species reperitur in multis suppositis. Sed hoc non est a natura materiæ qualitercumque acceptæ, cum materia sit de natura speciei in rebus naturalibus; sed hoc est per receptionem formæ (γ) in materia ut est primum subjectum. Cum enim subjectum (δ), seu pars subjectiva in aliqua specie, sit prima substantia, quæ individuum dicitur, id quod habet rationem primi subjecti, erit causa individuationis et divisionis speciei in supposita. Primum autem subjectum, est quod in alio recipi non potest. Et ideo formæ separatæ, eo ipso quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subjecti. Et ideo seipsis individuantur. Et cum in eis nihil sit nisi forma, erit in eis forma secundum rationem formæ. Et ideo, cum idem sit in eis suppositum et forma, ex quo seipsis individuantur, inquantum (ε) habent rationem primi subjecti, ad multiplicationem suppositorum multiplicatur in eis forma secundum rationem formæ, scilicet secundum se, et non per aliud, quia non recipiuntur in alio. Omnis autem talis multiplicatio multiplicat speciem. Ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua. In aliis vero, ubi est multitudo formæ per receptionem in alio quod habet rationem primi subjecti, et non secundum rationem formæ, manet eadem species in diversis suppositis. Hoc autem recipiens est materia, non qualitercumque accepta, ut dictum est, cum ipsa sit de intellectu speciei physicæ; sed secundum quod habet rationem subjecti primi. Et signum hujus est esse sub certis dimensionibus, quæ faciunt esse hic et nunc, et sensui demonstrabile. Ad hanc igitur divisionem formarum non requiritur in materia dimensio aliqua interminata. Materia enim est principium individuationis, ut est primum subjectum, et solum sic (α); quamdiu namque manet ulterius receptibile, non invenitur (β) ultimum quod in nullo natum est recipi; si autem sint dimensiones interminatæ, necessario erunt in materia ut in subjecto. Materia igitur cum tribus dimensionibus non est primum subjectum, sed secundum se in natura sua; per quem modum non pertinet ad naturam speciei, sed prout est in acceptione intellectus, cujus est intentionem speciei percipere (γ). Cum enim forma recipitur in materia, circumscriptis per intellectum dimensionibus omnibus, sit aliquid exsistens in genere substantiæ et ultimum, habens completam rationem individui in substantia. Sed non fit hic et nunc, et demonstrabile, sine dimensionibus terminatis et certis, quas sequi necesse est, eo quod forma recipitur in materia; cum impossibile sit eam in materia recipi, quin constituatur corporalis (δ) substantia, cujus propria signa sunt dimensiones ipsæ. Et ideo videtur quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis : non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subjectum; sed quia per dimensiones certas monstratur individuum esse hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo non totum nec principale principium individuationis est dimensio, sed secundarium.

Ad confirmationem, patet responsio per prædicta.

Ad quintum principale dicitur primo quod omnis substantia, in esse substantiæ est prior omni accidente, prioritate naturæ quæ dicit causalitatem vel prioritatem secundum rationem; non tamen (ε) prioritate naturæ quæ est possibilitas exsistendi in rerum natura sine alio quod dicitur posterius. Et hoc maxime patet de accidentibus relativis, sine quibus substantia creata esse non potest per quamcumque potentiam, ut alias dictum fuit. Item, loquendo de accidentibus absolutis, dicitur quod nullum ens physicum, in esse physico et naturali potest esse sine qualitate sensibili, ac per hoc nec sine quantitate;

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *ex libello* de Principio individuationis, *vel ex tractatu sancti Thomæ, qui intitulatur* de Natura materiæ. — *ex libello vel tractatu sancti Thomæ, que intitulatur* de Principio individuationis, *vel* de Natura materiæ. Pr.
(γ) *formæ.* — Om. Pr.
(δ) *subjectum.* — *suppositum* Pr.
(ε) *inquantum.* — *quantum* Pr.

(α) *sic.* — *sit* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *percipere.* — *perficere* Pr.
(δ) *corporalis.* — *corpus* Pr.
(ε) *tamen.* — *cum* Pr.

nec aliquod individuum materiale, in esse completo et ultimato individui, modo prædicto, potest esse sine quantitate. Utrum autem talia possint sine alio in esse remanere, non curo pro nunc; sed apparet mihi quod non, quia nulla forma substantialis potest remanere in materia, nec eam informare, nisi sit disposita per qualitates.—Secundo, dicitur quod, concessa conclusione, argumentum non est contra nos; quia concessum est quod prima substantia non habet quod sit prima substantia ab aliquo accidente.

Ad sextum dicitur primo, quod hujusmodi responsio patet ex dictis in solutione quarti, scilicet quia individuum substantiæ, quoad ejus ultimatam individuationem, et quantum ad illud per quod ultimo individuatur, non pertinet ad genus substantiæ, sed quantum ad naturam sui generis vel suæ speciei. Et ad hujus improbationem, dicitur quod secus est de generalissimo, et secus de individuo : quia generalissimum, de per se pertinet ad coordinationem prædicamenti, Socrates autem et Plato de per accidens; quia sine illis remanet integra coordinatio; alias non esset completa coordinatio prædicamenti substantiæ, nisi omnia individua omnium specierum essent simul actu; quia qua ratione Socrates pertinet ad illam coordinationem, eadem ratione Adam, et Antichristus, et quilibet alius. Sola enim genera et species, de per se pertinent ad prædicamentum; quia species specialissima dicitur individuum formale. — Secundo, dicitur quod argumentum non plus potest concludere, nisi quod individuum, inquantum habet rationem primæ substantiæ, pertinet ad prædicamentum, et quod prima substantia, in esse primæ substantiæ, non dependet a quantitate; quod potest concedi. Cum hoc tamen (α) stat quod sua ultimata individuatio completur per rem alterius generis a substantia, ut sæpe dictum est.

Ad septimum patet per idem. Dicitur enim quod de ratione speciei, in rebus materialibus, est quod sit prædicabilis de pluribus differentibus numero, pertinentibus ad idem prædicamentum. Et ideo conceditur quod individua aliquo modo pertinent ad prædicamentum. Sed non oportet quod id per quod individuum est individuum secundario et minus principaliter, pertineat ad idem prædicamentum; nec quod pluralitas individuorum de quibus prædicatur species, causetur ex aliquo illius generis; immo necessario causatur per aliquid alterius generis, nisi forte in genere quantitatis, de cujus ratione est pluralitas partium.

Ad octavum dicitur quod prima substantia, inquantum prima substantia, nullo modo est ens per accidens; quia prima substantia, ut sic, non dicit accidens in recto, nec in obliquo, tanquam aliquid sui. Similiter, nec individuum ultimata individuatione dicitur ens per accidens; quia, licet in subjectis compositis materialibus includat accidens in obliquo, non tamen in recto, nec tanquam partem suæ essentiæ, sed quasi determinativum essentiæ, nec ex principali significato, sed secundario. Item, dato quod importaret, ex principali significato, res diversorum generum, adhuc non est per accidens; quia inter illa duo est ordo naturalis, et inseparabilitas, et coexigitio unius ad aliud. Item : quia, sicut superius dictum est, omne ens naturale importat in suo significato qualitatem sensibilem, vel materiam subjectam talibus; nullus tamen dicit talia esse entia per accidens. Unde Albertus, super 11. *Metaphysicæ*, tract. 1, cap. 12, sic dicit : « Quamvis autem substantia nomine suo non importet accidens, tamen substantia sensibilis suo nomine importat accidens; et hoc accidens causatur a principiis substantiæ ipsius. Et si aliquis objicit quod calidum, et frigidum, et alia hujusmodi transmutant materiam substantiæ sensibilis, et sic videntur esse ante eam; — dicendum quod substantiam sensibilem dupliciter est accipere. Si enim accipiatur substantia sensibilis in communi, non erit transmutatio substantiæ sensibilis, nisi a substantia sensibili; nec erunt qualitates activæ et passivæ, nisi in aliqua substantia. Et sic patet quod substantia sensibilis (α) est ante accidentia sensibilia. Si vero accipiatur in numero substantia sensibilis hæc, vel illa, nihil prohibet ante hanc vel illam substantiam sensibilem esse quædam accidentia transmutantia materiam ipsius. Sumatur ergo in communi substantia, tunc, per rationem prius introductam, principia substantiæ sunt principia principiorum accidentium; et sic principia substantiæ sunt principia omnium. Et hoc modo, per analogiæ communitatem, eadem sunt principia omnium; quia causæ et principia et elementa substantiæ, in eo quod substantia est, sunt causæ et principia et elementa omnium aliorum. Sicut enim in principio istius primæ philosophiæ ostendimus, ex principiis substantiæ, in eo quod substantia est, oriuntur principia eorum quæ determinata sunt quantitate, et eorum quæ determinata sunt contrarietate; et ipsa, ut divinum quid, præcedit omnia alia, et est principium ipsorum. Sunt autem quidam perversi intellectus commentatores, qui, propter ista, dixerunt quantitatem et qualitatem non esse determinativas (β) essentiæ substantiæ sensibilis, asserentes quod, ex quo (γ) tota substantia essentiatur ex duobus principiis, quæ sunt materia et forma, et cætera sunt post esse ipsius, quod substantia sensibilis potest esse sine his; et hoc modo erit neque quanta, neque qualis. Et secundum hunc modum dixerunt deos sensibiles, sensibilibus similes in natura, qui ad homines ingrederentur ostiis clausis.

(α) *tamen*. — Om. Pr.

(α) *sensibilis*. — Om. Pr.
(β) *determinativas*. — *determinatas* Pr.
(γ) *ex quo*. — *ex æquo* Pr.

Et hoc etiam modo dicunt homines remanere post mortem. Sed hic est error : quia, licet substantia, in eo quod substantia, de virtute nominis et rationis suæ non importet nisi principia substantiæ; tamen pro certo substantia sensibilis, quæ est animal, et homo, et planta, de nomine suo dicit subjectum et quantitate et qualitatibus totius et partium determinatum. Oculus enim non est oculus, nisi sit ex humido et frigido. Et sic est in aliis. Et ideo absurdum est quod isti inducunt. » — Hæc ille. — Et similia dicit in 6. et 7. *Metaphysicæ,* cum Aristotele et sancto Thoma. Et breviter, nihil proprie dicitur ens per accidens, omnino distinctum contra ens per se, nisi quia includit duo nullum per se ordinem ad invicem habentia, quia scilicet unum non inest alteri aliquo modo perseitatis. Si autem sit ibi aliqua perseitas, tale quid non est proprie ens per accidens, ut post dicetur.

Ad nonum negetur minor. Cum enim dicitur quod esse singulare, in coordinatione prædicamenti substantiæ, convenit cuicumque convenit per aliquid illius coordinationis præcise, et non per aliquid alterius coordinationis (α), — hoc potest habere tres sensus. Primus est, quod singularitas, vel universalitas, conveniat rebus illius prædicamenti per aliquid illius prædicamenti. Et iste sensus penitus est falsus; quia communitas, et particularitas, et universalitas, et singularitas vel individuatio, dicunt intentiones secundas, quæ nullo modo ad genus substantiæ pertinent. Secundus autem sensus est, quod res quæ subest illis intentionibus, non pertinet ad genus substantiæ per aliquid alterius coordinationis, sed tantummodo per aliquid illius coordinationis. Et iste sensus est verus; sed nihil est contra conclusionem. Unde ex hoc posset formari talis ratio contra arguentem : Non plus pertinet ad genus substantiæ principium individuationis, quam principium et ratio universalitatis; sed secundum non pertinet ad genus substantiæ, cum sit secunda intentio, quæ est relatio, vel negatio; igitur nec primum. Tertius sensus potest esse, quod illud quod fundat tales intentiones, nullo modo est extra genus substantiæ. Et quoad hoc, dicitur quod individuatio partim fundatur in substantia, partim in accidente. — Ulterius dicitur quod, cum dicitur in minore quod esse singulare, in coordinatione substantiæ, convenit alicui præcise inquantum est illius coordinationis, etc., — illa est simpliciter falsa. Quia ad esse singulare in tali genere, requiruntur duo : unum, quod reponat illud in tali coordinatione; aliud, quod faciat illud singulare. Primum necesse est esse per se de tali coordinatione, non autem secundum.

De prædictis dicit Dominus Albertus, in commento *super Porphyrum* (tractatu 4, cap. 2), ubi facit tale argumentum, ad probandum quod species non sit proprie universale : « Species specialissima non prædicatur nisi de differentibus numero solo. Quæ autem solo numero differunt, sunt singularia sensibilia; et eorum non potest fieri disciplina. Nec subjecta igitur, nec prædicata videntur esse (α) in disciplina. Cujus signum est : quia scientia de prædicabilibus usque ad illa non descendit nisi accipiantur ut stantia in specie et natura communi, ut aliquis homo, aliquis bos. Et sic videtur quod species non prædicetur per se de individuo, sed per accidens; accidit enim speciei esse in individuo, et sic accidit ei prædicari, etc. » Ecce argumentum. Ad quod respondet ipse Albertus : « Dicendum, inquit, quod non sic accidit speciei esse in individuis, quod sit accidens eis, vel accidens in (β) ipsis; quia, sicut dicit Boetius (γ), species est totum esse individuorum, et eorum essentialis similitudo. Et ideo individua possunt accipi dupliciter, scilicet : vel ut particularia in materia determinata; vel ut res naturæ communis in qua stat naturæ fluxus, qui fluxus est (δ) naturæ diffusio; et sic individuum sumitur ut aliquis homo, et aliquis bos. Et hoc individuum, proprie et per se subjectum est; et hoc modo prædicatum de ipso est species. » — Item, post, in eodem capitulo : « Species est formale quid individuorum, et totum esse ipsorum. Esse enim quod est post speciem in individuis, non est de esse simpliciter; quia materia nulli dat esse. Et ideo materiæ non est prædicari. » — Item, cap. 5 : « Individua quæ sunt post specialissima, quoad potestatem naturæ sunt infinita. Est enim per naturæ potestatem divisibilis materia in infinitum, per continuam allationem et ablationem primi generantis et materiam dividentis; oportet igitur quod potestate naturæ individua sint infinita, et accidens individuans potentia naturæ est infinitum. Quamvis ergo loco vel tempore omnia et singula individua, sint finita actu; tamen, naturæ potestate, et divisione materiæ et accidentis individuantis, sunt infinita; et ideo nec scientia nec arte sunt comprehensibilia. Propterea præcipit Plato quod descendens a generalissimis per divisionem, et usque ad specialissima deveniens, ibi quiescat, et ne ulterius dividat. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod nullum individuum, quoad omnia quæ sunt de ratione individui, proprie pertinet ad coordinationem alicujus prædicamenti. Quare instabile est fundamentum arguentis de coordinatione prædicamentali contra conclusionem nostram.

(α) *coordinationis.* — Om. Pr.

(α) *subjecta igitur, nec prædicata videntur esse. — scientia; igitur non videtur esse prædicamentum* Pr.

(β) *eis, vel accidens in.* — Om. Pr.

(γ) *dicit Boetius.* — Om. Pr.

(δ) *vel ut particularia in materia determinata; vel ut res naturæ communis in qua stat naturæ fluxus, qui fluxus est. — vel ut res naturæ communis in qua stat naturæ fluxus, vel ut in qua stat cum causis* Pr.

Ad decimum dicitur quod, si per quantitatem interminatam intelligatur aliqua dimensio distincta essentialiter dimensionibus terminatis, præcedens omnem formam substantialem in materia, et coæterna materiæ, ut ponit Commentator, tunc dicitur quod nulla talis dimensio interminata, est ponenda, ut post videbitur; et per consequens, nulla talis est principium individuationis. Si autem dimensio interminata vocetur ipsamet dimensio sequens formam substantialem, prout consideratur in esse individui, et non ut habet talem figuram aut extensionem, tunc conceditur quod talis quantitas et dimensio est principium secundarium individuationis. — Et ad hujus improbationem, dicitur quod nulla quantitas, nec aliquod accidens manet idem in generato et corrupto, ut post videbitur; immo, quot formæ substantiales succedunt sibi in materia, tot succedunt sibi quantitates, quarum quælibet potest dici terminata et interminata, diversis considerationibus. — Et cum probatur quod nulla quantitas terminata, sit principium individuationis; — dicitur quod quantitas terminata sequitur esse formæ in materia, et singularitatem, et individuationem substantiæ primariam. Sed cum hoc stat quod causat illa quæ secundario pertinent ad individuationem primæ substantiæ, ut supra ostensum est ex dictis sancti Thomæ, in tractatu *de Natura materiæ*. — Et si dicatur quod ipse ponit, in scripto *super Boetium*, quod prima radix individuationis est dimensio interminata, communis generato et corrupto, etc.; — dicitur quod illam opinionem postea correxit in *Summa* et in ultimis opusculis. Potest etiam dici quod quantitas est prima radix individuationis, quantum ad hoc quod est esse divisum ab aliis, et demonstrabile, et determinatum ad hic et nunc, non autem prima simpliciter.

Ad undecimum dicitur primo, quod conclusio nostra non dicit quod primum principium individuationis substantiæ, nec principale (α), sit quantitas, sed secundarium, ut superius sæpe dictum est. Secundo, dicitur quod quantitas seipsa primo, id est, non per aliquid prius alterius generis, distinguitur ab alia quantitate; tamen non seipsa primo, excludendo partes ejus, quæ sunt priores. Sicut enim hæc albedo differt ab alia, propter diversitatem materiæ vel subjecti; ita hæc linea differt ab alia, propter diversitatem partium hujus et illius; partes enim sunt materia totius, 2. *Physicorum* (t. c. 31).

Quod si quæratur unde quantitas habeat partes, — dicitur quod ex sua propria ratione; et similiter, hæc quantitas et illa habent diversas partes. Dicitur etiam (β) quod ex ratione quantitatis est dividi in partes unius rationis, et portare secum divisionem, et plura individua, et distincta. — Et tunc, ad hujus improbationem, dicitur quod illa propositio qua dicitur, Omnis differentia formalis est specifica, vera est, si bene intelligatur, nec fundat ædificium ruinosum, sed stabile. Illa enim propositio intelligitur ab antiquis philosophis et theologis de formis simplicibus, de quarum ratione non est divisio in partes alterius nec ejusdem rationis, nec portare secum aliquid materiale et aliquid formale; sed per se manifestum est quod forma, de cujus ratione est habere partes alterius rationis, cujusmodi est natura genita, vel partes unius rationis, cujusmodi est quantitas, portat secum divisionem specificam vel numeralem, ita quod non indiget aliquo extrinseco alterius generis, per quod formaliter habeat divisionem aliquorum intra se contentorum.

Et de hoc sanctus Thomas, 7. *Quodlibeto*, art. 10, ut visum fuit in solutione secundi argumenti. Item, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, q^la^ 3, ad 3um : « Si quantitas sive materia haberet esse actu, per se haberet individuationem; quia per se haberet divisionem illam, secundum quam materia dividitur, et sic una pars differret ab alia, non specie, sed numero, secundum ordinem qui attenditur in situ partium; et similiter, una linea differret ab alia numero, dummodo acciperentur in diverso situ. » — Hæc ille. — Et simile dicit, *super Boetium, de Trinitate*, ut recitatum est in solutione primi. Ex quibus patet quod alia ratio est de quantitate, et alia de cæteris formis.

Et tunc, ad improbationem hujus, dicitur quod hic loquimur de situ qui est differentia quantitatis. Et cum quærit arguens, per quid ille situs distinguitur ab alio; — dicitur quod ex propria oppositione quam secum ferunt; quia unus est ante, et alius retro, unus sursum, alius deorsum. Item, ordo de necessitate requirit pluralitatem et distinctionem; et sic, quærere quare situs importat distinctionem, est quærere quare situs est situs; quæ quæstio vana est, et hominis indisciplinati, non valentis distinguere inter per se notum et dubium.

Item, cum dicit quod quantitas non plus habet de se quod sit hæc, quam substantia materialis, etc.; — dicitur quod hoc est falsum; quia, ut dictum est, ex se habet et portat divisionem et oppositionem et ordinem. Nec valet probatio; quia, licet ex sua ratione habeat indifferentiam ad plura subjecta et materialia, extrinseca vel intrinseca, scilicet partes quæ se habent loco materiæ, semper tamen portat differentiam partium ad invicem, et ita aliquid commune, et aliquid individuum.

Et de hoc sanctus Thomas, in scripto *super Boetium*, in illa quæstione (q. 5, art. 3), qua quærit, Utrum consideratio mathematica sit sine materia de his quæ habent esse in materia, sic dicit : « Duplex est abstractio : una, qua abstrahitur forma a materia; alia, qua compositum abstrahitur a partibus. Forma autem illa potest abstrahi a materia.

(α) *principale*. — *corporale* Pr.
(β) *etiam*. — Om. Pr.

cujus ratio essentiæ non dependet a tali materia; ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua secundum rationem suæ essentiæ dependet. Unde, cum omnia accidentia comparentur ad substantiam sicut formæ ad materiam, et cujuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari. Sed accidentia superveniunt substantiæ ordine quodam : nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in substantia, antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus materia dicitur sensibilis. Et sic, secundum rationem suæ essentiæ non dependet quantitas a materia sensibili, sed intelligibili tantum. Substantia enim, remotis accidentibus, non remanet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivæ potentiæ non pertingunt usque ad substantiæ comprehensionem. Et de his abstractis est mathematica, quæ considerat quantitates, et ea quæ quantitates consequuntur, ut figura et hujusmodi. Totum autem non a quibusdam partibus abstrahi potest. Sunt enim quædam partes, a quibus ratio totius dependet, quando scilicet hoc est esse tali toti, quod ex talibus partibus componatur; sicut se habet syllaba ad litteram, et mixtum ad elementa; et tales partes dicuntur partes speciei et formæ, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in ejus diffinitione. Quædam vero partes sunt, quæ accidunt toti inquantum hujusmodi; sicut semicirculus se habet ad circulum. Accidit enim circulo, quod sumantur per divisionem duæ partes ejus æquales vel inæquales, vel etiam plures; non autem accidit triangulo, quod in eo designentur tres lineæ, quia ex hoc triangulus est triangulus. Similiter etiam per se competit homini ut in eo inveniatur anima rationalis et corpus compositum ex quatuor elementis; unde sine quatuor his partibus homo intelligi non potest, sed hæc oportet poni in diffinitione (α) hominis; unde sunt partes speciei et formæ. Sed digitus, pes, et manus, et hujusmodi partes, sunt præter intellectum hominis; unde ex illis ratio essentialis hominis non dependet; unde sine his intelligi potest : sive enim habeat pedes, sive non, dum tamen ponatur conjunctum ex anima rationali et corpore composito ex quatuor elementis, propter commixtionem quam requirit talis forma, est homo. Et hæ partes dicuntur partes materiæ, quæ non ponuntur in diffinitione totius, sed magis econtra. Et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatæ, sicut hæc anima, et hoc corpus, et hoc os, et hujusmodi. Hæ enim partes sunt quædam partes Socratis et Platonis, non tamen hominis inquantum homo; et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab illis partibus. Et talis abstractio est universalis a particulari. Et ita sunt duæ abstractiones intellectus. Una, quæ respondet unioni formæ et materiæ, accidentis et subjecti; et hæc est abstractio formæ a materia sensibili. Alia est quæ respondet unioni totius et partis; et huic respondet abstractio universalis a particulari, quæ est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus, quæ non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. » — Hæc ille.

(α) *ejus*. — Ad. Pr.

Ex quibus patet quod, cum quantitas ex propria ratione habeat in se aliquid habens rationem totius, et aliquid habens rationem partis accidentalis, quod semper ipsa habet in se aliquid universale, et aliquid particulare, et aliquid intelligibile, et aliquid sensibile vel imaginabile. — Et per idem patet ad illud quod inducitur de linea; quia, ut dictum est, in qualibet quantitate est aliquid universale, scilicet (α) ipsa ratio totius, et aliquid particulare. — Quod autem additur, quod linea communis habet aliquam unitatem (β) realem, minorem unitate numerali, — falsum est, et non probatum. — Ad aliud quod additur de linea et superficie, in hac aqua et illa, etc.; — patet per prædicta : quia quodlibet talium habet in se unde individuetur, et ultra hoc habet diversa subjecta.

Ad duodecimum dicitur negando minorem. Nam quantitas inest formaliter speciei, quoad partem ejus, quæ est materia; et hoc inquantum species est divisibilis in partes subjectivas; quia aliter non esset divisibilis in tales partes subjectivas, cum non possit dividi per differentias formales, quia tunc esset genus, sed solum per materiales; has autem constituit quantitas. — Et ad probationem minoris, dicitur quod, licet alia sit divisio totius integralis a divisione totius universalis, tamen totum universale, quod nullas habet differentias formales, non potest multiplicari in partes subjectivas, nisi concurrente divisione materiali, vel saltem subjecti. — Sciendum tamen quod Albertus, *super Porphyrium*, 4 tractatu, cap. 6, sic dicit : « Genus non dividitur nisi per ea quæ sunt in ipso potestate naturali et substantiali (γ); et ideo per se dividitur, et oportet quod dividatur in plura quæ actu sunt plura. Species autem non dividitur per ea quæ sunt in ipsa, nec dividitur secundum suam substantialem potestatem; sed potius multiplicatur et numeratur quam dividatur per illud quod totum substantialiter est extra naturam et essentiam illius, scilicet per materiam, quæ nihil est formaliter essentiæ vel potestatis; et ideo accidit speciei esse (δ) in ipsa. Propter quod sola sufficit aptitudo in specie, ut sit apta exsistere in pluribus, ad hoc quod sit universale, etiamsi

(α) *est aliquid universale, scilicet.* — *et universale* Pr.
(β) *unitatem.* — Om. Pr.
(γ) *substantiali.* — *substantia* Pr.
(δ) *esse.* — *et* Pr.

actu non sit nisi in uno solo, vel forte in nullo, dummodo sit forma quæ secundum aptitudinem apta nata sit esse in pluribus. » — Hæc ille. — Ex cujus verbis habetur quod aliter dividitur natura generis, quia per intrinseca, et aliter natura speciei, quia per extrinseca.

Ad decimumtertium, negatur minor : quia impossibile est, in substantiis (α) materialibus, generans generare genitum, nisi utrumque habeat quantitatem ; quia duas materias ejusdem rationis impossibile est imaginari sine quantitate. Item : quia de ratione agentis physici est quantitas, et quod agat in passum quantum et corporeum quod possit tangi, ex quo generet sibi simile.

Ad decimumquartum dicitur quod secundum sensum ibidem positum sequimur, et non primum. Tamen iste sensus indiget additamento, scilicet : quod materia de se non habet partes actu separatas, secundum rem vel cogitationem, a quantitate; semper tamen est in potentia ad habendum partes. Et illa potentia reducitur ad actum per quantitatem formaliter; vel esset reducibilis, si per aliquam potentiam primo esset materia sine quantitate, et postea noviter reciperet quantitatem. Et quod dico de materia, dico de natura specifica materiali, quoad partes subjectivas. — Cum autem dicit arguens, quod iste sensus destruit seipsum, — negatur; quia nos non dicimus materiam de se esse indivisibilem contrarie, ita quod repugnet sibi divisio, sed privative, quia ex se non habet actum divisionis, sed tamen habet potentiam. Unde exemplum de angelo, nihil valet : quia est indivisibilis non privative, sed contrarie, quia non est divisibilis actu nec potentia; secus de substantia materiali. — Item, cum dicitur, Illud quod est de se non tale, per nihil superveniens potest fieri tale, — illa propositio vera est, si intelligatur ly *de se* pro perseitate primi vel secundi modi; est autem falsa, si intelligatur de perseitate tertii modi. Et sic intelligimus, cum dicimus quod quidditas materialis est de se indistincta; non enim intelligimus quod indistinctio insit ei in primo modo vel in secundo modo dicendi per se, sed in tertio, ad hunc sensum quod talis indistinctio consequitur eam, dum solitaria est, vel consequeretur, si solitaria esset, nihil habens de quantitate. Unde in tali sensu hæc consequentia est bona : Hoc non est de se tale, igitur est de se non tale.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, respondetur sicut responsum est ad quartum et ad quintum Scoti. Solum enim concludit quod dimensio non est totale, nec principale, nec primum individuationis principium; et hoc concessum est sæpe.

Ad secundum dicitur primo, quod quantitas, in rebus materialibus, est de ratione individui et naturæ signatæ, quoad aliqua, modo præexposito superius; et non se habet solum concomitative ad individuationem. Et ad hujus improbationem, dicitur quod sub natura communi materiali est dare multa supposita per se; et tamen quodlibet illorum includit quantitatem, inquantum est individuatum ultimata signatione et distinctione. Nec valet prima consequentia ibidem facta, qua infertur quod, si suppositum includit quantitatem, quod ideo sit ens per accidens, et non per se. Quia, ut prius dictum est, omne ens physicum includit in sua ratione quantitatem et qualitatem, nec ideo dicitur ens per accidens; quia, ad hoc quod aliquid sit proprie ens per accidens, requiritur quod illa quæ includit in suo nomine, nullum per se ordinem habeant, sed unum totaliter accidat alteri, nec unum pullulet ex principiis alterius, ut homo albus; sed ubi unum oritur ex principiis alterius, sicut in proposito, non dicitur ens per accidens. Ex quibus patet quod aliæ consequentiæ ibidem factæ, non valent, quibus infertur quod Socrates non esset ens per se, nec unum per se, nec in prædicamento substantiæ, sed in duobus, etc.; et quod ista non esset per se, Socrates est homo; et quod non esset aliqua per se generatio.

Et de hoc Albertus, 7. *Metaphysicæ*, primo tractatu, cap. 9, sic dicit : « Non est diffinitio, nisi unum et unius sit nomen. Cum autem omne nomen imponatur ab eo quod primo cadit in intellectu imponentis, et significet illud ipsum; quod patet, quia ubi non est unus intellectus, ibi non est unius unum nomen; oportet igitur, si debeat esse unum nomen diversorum, quod illa diversa claudantur in uno et eodem intellectu. Et hoc non est nisi in primo modo dicendi per se, et in secundo. Oportet igitur quod nomen cui aptatur diffinitio, dicat unum, secundum primum modum dicendi per se, vel secundum. Et quæcumque aliter dicunt unum, per modum compositionis, vel continuitatis, vel colligationis, sub illo uno non sunt diffinibilia. Et ideo accidens per accidens, cum suo subjecto (α) compositum, non est una ratione diffinibile, nisi ipsum accidens per accidens, ad accidens per se reducatur primo; et tunc unum nomen speciei suæ ponatur; sicut est hoc nomen, simum vel simitas, et claudum, et aquilum, et hujusmodi. Et ex hoc patet quod homo albus non est res diffinibilis una diffinitione, nisi prius ad aliquid per se reducatur; ut videlicet album dicat superficiem ex multo compositam perspicuo, in qua clare diffunditur lumen; et huic unum nomen ponatur, quod in se claudat subjectum oblique, et esse accidentis in recto; sicut simitas est nasi curvitas. Ex his igitur sic intellectis, dicimus esse unam diffinitivam rationem, si in altero modorum dicendi per se unus est intellectus.

(α) *susbtantiis.* — *subjectis* Pr.

(α) *subjecto.* — *accidente* Pr.

Et non propter hoc erit una diffinitio, si est unius quod quocumque modo (α) continuitatis, sive colligationis, sive alterius compositionis (β) est unum, aut etiam quacumque communitate ordinis. Sed erit diffinitio una, si est unius, quoties vere dicitur unum. Unum vero dicitur, sicut ens secundum se, aut primo modo, aut secundo modo, etc. » — Hæc ille.

Secundo, dicitur quod, concesso quod substantia materialis, ut præcedit quantitatem et omnia alia accidentia, habeat suppositum per se, et sit prima substantia in esse primæ substantiæ, adhuc stat quod quantitas individuat primam substantiam, quantum ad ea quæ secundario sunt de ratione individui, ut prius dictum fuit.

Tertio, dicitur quod quantitas manens cum re facta, supponit subjectum subsistens; sed non supponit subjectum distinctum, sensibile, demonstrabile, determinatum ad hic et nunc. Et ideo quoad primum non individuat, sed quoad secundum. Plura enim sunt de ratione individui quam subsistere, ut prius dictum est.

Quarto, dicitur quod quantitas præcedens rem factam, disponit ad individuationem, modo quo arguens recitat. Et cum arguens hoc improbat, dicens quod aliud est esse principium individuationis, etc.; — dicitur quod, licet accidat individuo speciei habere aliud (γ) individuum a quo differat, tamen de ratione individui ultimata individuatione in specie plurificabili, est quod sit indivisum in se, et habeat in se principium divisionis ab aliis, quæ sunt vel esse possunt in eadem specie. Et hoc non potest aliud assignari quam quantitas.

Quinto, dicitur quod quantitatem esse de constitutione individui (δ), potest dupliciter intelligi, ut patet ex dictis; et in uno sensu conceditur, et in alio negatur.

IV. Ad alia argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti (ε) tertio loco contra eamdem conclusionem inducta, quibus probatur quod materia non sit principium individuationis, nunc dicendum est. Et ideo,

Ad primum dicitur quod solum concludit quod materia non est principium individuationis, quoad hoc quod de ratione individui est distingui ab aliis ejusdem speciei; quod conceditur. Cum quo stat quod est principium individuationis, quoad ejus incommunicabilitatem.

Ad secundum dicitur quod materia, secundum se considerata, ut præscindit ab omni forma et habitudine aut analogia ad formam, et ut est primum subjectum, nullo modo potest concipi ut universalis aut ut communis; et isto modo individuat. Potest autem considerari secundo, ut habet analogiam et habitudinem ad formam, vel aliquam formam sub ratione communi, puta corporeitatis vel hujusmodi; et isto modo potest concipi ut communis; et sic non individuat, nec est de se hæc. Et de hoc satis dictum est in solutione quarti, scilicet quomodo materia, ut est in acceptione intellectus, communis est; sed ut est primum subjectum, sic est incommunicabilis, et de se hæc.

Ad tertium dicitur quod materia et forma sunt de essentia rei materialis et compositæ. Ipsum autem compositum, ut est in acceptione intellectus, commune est; non autem ut est extra, nisi forte in potentia. Et consimiliter, materia, ut est in acceptione intellectus, est communis; quia intellectus non apprehendit eam nisi sub aliqua forma, vel sub aliquo quod est quasi forma ejus. Sed materia, ut est primum subjectum, nihil tale includens, non est communis, nec intelligibilis, nec pertinet ad rationem speciei; et sic individuat. De hoc sanctus Thomas, in scripto *super Boetium* (*de Trinitate*), in illa quæstione (q. 5, art. 3), qua quærit, Utrum mathematica consideratio, etc., sic dicit : « Cum unaquæque res sit intelligibilis secundum quod actu est, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 20), oportet quod ipsa natura, sive quidditas rei, intelligatur, vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, vel secundum id quod est actus ejus, sicut substantiæ compositæ per formas suas, vel secundum id quod est loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam, et vacuum per naturam locati. » — Hæc ille. — Item, in eodem scripto, quæstione qua quærit, Utrum varietas accidentium possit esse causa diversitatis secundum numerum, sic dicit : « Materia est cognoscibilis dupliciter. Uno modo, per analogiam, sive per comparationem, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 69); hoc autem est, ut si dicamus illud esse materiam, quod hoc modo se habet ad res materiales sicut lignum ad lectum. Alio modo, cognoscitur per formam per quam habet actu esse; unumquodque enim cognoscitur secundum quod est actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 20), etc. »

Ad quartum dicitur quod materia, licet eadem secundum essentiam sit in generato et corrupto, non tamen est ejusdem rationis; quia non est cum eisdem dimensionibus terminatis, ut superius dictum est, in probatione hujus conclusionis. — Et si forte dicatur : Ponatur quod in eadem materia sub eisdem dimensionibus succedant sibi primo forma aquæ, secundo forma aeris, tertio forma aquæ; constat quod prima aqua et secunda differunt numero, et tamen sunt cum eadem materia et cum eadem quantitate; — dicitur quod casus est impossibilis. Vel, si casus admittatur, tunc dicendum videtur quod ad

(α) *modo.* — Om. Pr.
(β) *compositionis.* — *comparationis* Pr.
(γ) *quo.* — Ad. Pr.
(δ) *individui.* — Om. Pr.
(ε) *et Durandi.* — Ad. Pr.

unitatem individui vel formæ indistinctæ, requiritur primo unitas specifica, secundo unitas materiæ et quantitatis, tertio simultas exsistentiæ; unde, si A et B sunt unius rationis formæ, et sunt in eadem materia sub eadem dimensione (α), et sunt simul tempore, non sunt duæ, sed una et eadem forma individua in numero; secus est, si non concurrant illa tria prædicta. Ulterius, dicitur quod de ratione individui est esse indivisum, ut prius dicebatur; in illo autem casu, materia prima et secunda non habent idem esse indivisum. Item, dico quod non videtur possibile, quacumque potentia, quod idem accidens quoad esse et essentiam, sit simul et successive in diversis subjectis.

V. Ad aliud argumentum Durandi. — Ad argumentum Durandi (β), dicitur quod sanctus Thomas, et alii sequentes eum in ista materia, non falluntur per quamcumque æquivocationem, ut arguens putat. Scimus enim quod aliud est, aliquid esse in alio per inhærentiam, et esse in illo per essentialem identitatem. Verumtamen dicimus quod in rebus materialibus compositis, isti duo modi sese inseparabiliter concomitantur. Quod patet. Quia ideo homo est in Socrate, quia forma humana, a qua principaliter sumitur natura specifica universalis, est in materia Socratis per informationem. Unde, quia natura specifica sumitur a forma, et individuum a materia signata, ideo communiter dicitur quod natura est formaliter, et quasi quodammodo inhærenter vel informative, in supposito vel individuo, et per oppositum, quod (γ) suppositum vel individuum substat naturæ speciei et generis. Quælibet enim talis natura inhæret quoad sui partem principalem, et per synecdochem; et similiter, individuum supponitur materiæ, quia illud unde sumitur individuum, scilicet materia, informatur natura, id est, principaliori parte naturæ. Item, dicimus ulterius, quod in rebus compositis et materialibus, licet natura non totaliter inhæreat, tamen nulla talis subsistit; quia forma totius est in suis partibus. Unde, sicut recitat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1 (q[la] 2, ad 2[um]), super hoc sunt duæ opiniones. Nam Avicenna tenet quod eadem est forma totius et partis, diversis considerationibus : et secundum hoc, manifestum est quod natura specifica, quæ dicitur forma totius, inhæret. Alia est opinio Averrois, communior et verior, quod forma totius non est idem quod forma partis, nec alia forma præter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formæ cum materia, comprehendens in se utrumque; et hæc forma totius, vel essentia vel quidditas dicitur. Hæc autem forma totius, constat quod est in partibus. Ex quo manifeste patet quod nulla natura materialis subsistit; sed quælibet est in alio, non solum per essentialem identitatem, immo est in aliquo a se realiter distincto : quia humanitas nec est anima, nec materia, nec utrumque : sed est quid resultans ex illis.

Cum autem arguens ulterius dicit quod esse in aliquo per realem identitatem, sicut universale in particulari, non plus convenit aut repugnat materiæ, quam formæ, etc.; — dicitur quod materia, in se considerata, et ut est primum subjectum, nullo modo habet rationem universalis; cum sit primum subjectum in nullo receptibile, nec ut forma in materia, nec ut totum in partibus. De hoc dominus Albertus, in commento *super Porphyrium*, 2 tractatu, cap. 8, sic dicit : « Est autem adhuc dubium apud quosdam, an universale sit forma, an compositum, vel materia; et si sit forma, an sit forma totius, vel forma partis. Quod enim universale non sit materia, patet per hoc quod materia, ei in quo est, nec dat esse, nec nomen, nec rationem; quæ omnia dat universale substantiale, sicut species et genus, in his in quibus est ipsum universale; igitur universale non est materia. Adhuc autem : Materia non est imago agentis intellective, in eo quod productum est, universale autem est imago agentis intellective, in eo quod productum est, ut jam probatum est. Adhuc : Omne quod prædicatur de eo in quo est, forma est; universale prædicatur de eo in quo est; igitur universale est forma. Adhuc autem : Nihil est communicabile multis, unum exsistens in eis secundum essentiam, nisi forma; materia enim non est communicabilis multis, nisi per divisionem, ita quod non tota est in singulis; universale autem totum est in singulis; igitur universale non est materia, sed forma. Sed quia hoc innegabiliter verum est, ideo nunc quæratur cujusmodi sit forma. Est enim forma totius, ut est humanitas, quæ est forma hominis; et est forma partis, sicut anima est forma corporis humani. Forma autem partis sive materiæ, non prædicatur de eo cujus est forma; sed universale prædicatur; igitur universale non est forma partis vel materiæ, secundum quod materia perficitur per formam. Eodem modo probari videtur quod non sit forma totius; quia etiam humanitas de homine non prædicatur, et est de ratione ejus de quo prædicatur. Ad hæc autem et similia non est difficile solvere. Dicendum enim est quod universale est forma totius. Sed forma totius dupliciter designatur in nomine. Designatur enim ut forma tantum : sicut humanitas est forma designata ut forma tantum, quæ est essentia formalis; et ideo non prædicatur de eo cujus est forma : quia homo non est essentia sua formalis, nec aliquid aliorum, quæ formas habent. Designatur etiam ut forma totius (α).

(α) *dimensione.* — *distinctione.* Pr.
(β) *argumentum Durandi.* — *quintum* Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.

(α) *et totum esse dicens.* — Om. Pr.

et totum esse dicens, cujus est forma; et tunc designatur per esse quod dat ei in quo est et nomen; sicut homo dicit (α) esse formale, quod forma totius dat huic composito quod est hic (β) homo. Et hoc docet Aristoteles, in *de Cœlo et mundo* (lib. 1, t. c. 92), dicens : Cum dico cœlum, dico formam; cum dico hoc cœlum, dico formam in materia. Et sic forma est universale prædicabile, nomine et ratione, de eo cujus est universale secundum substantiam. Cujus probatio est : quia nisi universale esset talis forma, diffinitio data secundum nomen universalis, non diceret totum esse rei, nec totam quidditatem illius, secundum illud nomen secundum quod diffinitur, sive nomen generis, sive nomen speciei. Relinquitur igitur quod universale sit forma totius, ut totum esse dicens designata. Propter quod etiam prædicatur de eo de quo prædicatur, ita quod, statim, posito subjecto, per intellectum concipitur in illo prædicatum, sive subjectum sit actu, sive non. Omni enim tempore verum est quod homo est animal, sive homo sit, sive non sit; et quod animal est corpus animatum; et quod corpus animatum est substantia. Sed ex hoc non sequitur : ergo corpus animatum est ens secundum actum. Et ideo dicit Avicenna, 1. lib. suæ *Metaphysicæ*, quod esse et ens accidit ei quod erit. Verum enim est hominem esse animal, sive aliquod animal sit, sive non sit; et accidit ei esse, vel non esse. » — Hæc Albertus, in forma. — Ex quibus apparet : primo, quod materia non potest habere rationem universalis proprie dictam; secundo, quomodo universale est forma, in suis individuis vel singularibus exsistens; tertio, apparet qualis forma est.

Sed forte dicet aliquis : Sicut hoc nomen *homo* est commune pluribus hominibus, ita hoc nomen *materia* est commune pluribus materiis; et ideo ita videtur esse universale, hoc quod dico *materia*, sicut hoc quod dico *homo*. — Respondetur quod communitas nominis hinc inde æqualis est; sed res nominis dispar et dissimilis est. Quia materia, ut in se, non est quid aptum natum esse in multis, nec etiam in aliquo, eo modo quo natura communis apta nata est esse in aliquo; sed quia materiam non intelligimus nisi ad modum concretorum et formarum totius, ideo eam similiter nominamus. Sicut etiam dicit, in alio proposito, de formis separatis, sanctus Thomas, quod scilicet, si intelligerentur sicut in se sunt, non haberent rationem communis nec universalis.

VI. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad argumenta quarto loco contra eamdem conclusionem inducta, quæ sunt Durandi et Aureoli, nunc dicendum est. Et ideo

Ad primum Aureoli (α) dicitur quod illud additum naturæ specificæ, per quod contrahitur, non per se sed per accidens se habet ad naturam speciei; tamen per se est de ratione individui, ut individuum est; sicut albedo de per accidens inest homini, sed de per se inest homini albo. Et ad hujus improbationem, dicitur quod omne individuum accidentis supponit individuationem substantiæ, quoad aliqua quæ sunt primo et per se de ratione individui. Illa autem quæ secundario sunt de ratione individui, non omne accidens supponit; immo accidens quod est quantitas, illa causat. — Secundo, dicitur quod illud quod primo individuat suppositum substantiæ, vel facit primam substantiam esse primam substantiam, non est aliquid commune, nec aliquid communicabile; sed est materia prima, ut est primum subjectum. — Tertio, dicitur quod illud quod individuat suppositum substantiæ secundario, est quid habens in se aliquid commune, et aliquid ex se individuum, scilicet quantitas. Quod quomodo potest esse, dictum est prius : quia scilicet ex se sola, tertio modo perseitatis, habet partes et formam totius.

Ad secundum, negatur antecedens : quia natura specifica nullam communitatem actualem habet extra intellectum, nec in suo individuo; et tamen in individuo (β), et non alibi, fit (γ) additio principii individuantis. Communitas autem talis naturæ est in intellectu, ubi tamen abstracta est ab individuantibus. — Dicitur secundo, quod natura extra intellectum, et in individuo exsistens, est communis in potentia vel aptitudine. Nec ex hoc sequitur quin principium individuationis stet cum tali communitate potentiali vel aptitudinali; quia albedo stat cum potentia ad nigredinem. Et ideo, concesso antecedente argumenti ad unum sensum, adhuc consequentia non valet; quia natura specifica simul est communis et individua, secundum diversa esse et diversas considerationes.

Ad tertium dicitur primo, quod ad individuationem naturæ materialis confert esse; quia de ratione individui est habere esse in se indivisum. — Et ad primam improbationem hujus, dicitur quod aliquid commune secundum suam rationem, potest conferre ad individuationem, licet non quoad incommunicabilitatem, vel distinctionem, vel signationem, sed quoad indivisionem; quia unitas, quæ est de ratione individui, est esse indivisum, ut hic loquimur. — Ad secundam improbationem, dicitur quod Avicenna in illa materia melius vidit quam Averroes, et magis conformiter Boetio, Hilario et aliis theologis.

Secundo, dicitur quod materia, secundum quod

(α) *dicit.* — *dat* Pr.
(β) *hic.* — Om. Pr.

(α) *Aureoli.* — Om. Pr.
(β) *in individuo.* — *individuatio* Pr.
(γ) *ibi.* — Ad. Pr.

est primum subjectum, appropriatur individuo substantiæ, quantum ad primam radicem individuationis, non autem inquantum per intellectum concipitur ut communis. Et dicitur quod materia prima, seipsa est individua, individuatione opposita universalitati; licet in se non habeat omnia requisita ad ultimatam individuationem, puta signationem, distinctionem, determinationem ad hic et nunc.

Tertio, dicitur quod quantitas est principium individuationis secundario, modo sæpius superius expresso. — Et ad hujus improbationem, dicitur quod quantitas habet in se unde possit concipi vere conceptu universali, et habet in se unde individuetur. Illud autem quod est universalitatis in ea, est (α) de ratione et conceptu specifico hominis vel alterius substantiæ materialis, puta forma totius; non autem illud quod individuat quantitatem, puta partes accidentales quantitati.

Quarto, dicitur quod situs confert ad individuationem, immo est prima radix individuationis, quoad hoc quod convenit individuo secundario, scilicet signatio, distinctio, demonstratio, etc. — Et ad hujus improbationem, dicitur quod procedit in æquivoco; quia conclusio nostra loquitur de situ qui est differentia quantitatis, qui non est aliud quam ordo partium in toto, et argumentum procedit de situ qui est prædicamentum, et designat ordinem partium in loco; quia, loquendo de tali situ, assumpta probationis sunt vera, non autem loquendo de situ qui est differentia quantitatis; quia iste est invariabilis manente individuo, nec quacumque potentia duo individua possunt habere eumdem situm de quo loquimur.

VII. Ad alia argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi ad idem propositum, dicitur quod argumentum est totaliter contra mentem Philosophi, 7. *Metaphysicæ*, et 1. *de Cœlo*. Nam, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 39), ponit Aristoteles quod aliæ sunt partes speciei, et aliæ individui. Et cum dicit arguens, quod natura universalis et natura singularis sunt omnino eædem realiter; — negatur : quia natura individui, ut sic, aliquid addit super naturam speciei, in rebus materialibus; secus est in substantiis immaterialibus (β). Et de hoc satis dictum est superius.

Ad secundum ejusdem, negatur minor : quia natura universalis, prout præscindit ab individuantibus, est ens reale, actu vel potentia; et tamen, ut sic, non est individua. Et de hoc dictum est prius, secundum dominum Albertum. Unde (γ), ubi supra, (*Super Porphyrium*, tract. 2), cap. 3 : « Omne, inquit, quod est in individuo, secundum quod est in individuo, singulare est. Sed (δ) id quod est in individuo, nihil prohibet esse universale, non secundum quod est in individuo acceptum; hoc enim, secundum se, nihil prohibet esse quale quid, et non hoc aliquid, etc., » sicut supra allegata sunt.

Quod autem universalia sint res extra intellectum consistentes, probat ipse, in eodem capitulo, septuplici ratione. — « Prima est : Quia hic homo non est nisi a simpliciter homine; et eadem ratione, alius homo non est homo, nisi a simpliciter homine; et sic de aliis omnibus hominibus. Non autem potest hic homo esse, nisi ab eo quod est secundum rem in natura, extra intellectum exsistens. Ergo homo simpliciter, est extra intellectum, exsistens simpliciter et secundum rem in natura; propter quod dicitur homo esse dignissima creaturarum. Si enim hoc conveniret huic homini secundum quod est hic homo, non conveniret alii. Similiter, quod homo est rationalis, non convenit huic secundum quod hic, quia tunc alteri non conveniret; ergo convenit ei secundum quod homo. Ergo homo, secundum quod homo, et non (α) hic homo, est aliquid in natura, præter intellectum exsistens. — Secunda ratio est : Quia, sicut dicit Aristoteles, 1. *Physicorum* (t. c. 1), eadem sunt principia, quibus res est, et quibus cognoscitur et scitur. Non est autem scientia nisi de universali et per universale. Igitur res non est nisi per id quod est universale; scientia enim non est nisi de rebus, et per res, præcipue in physicis. Ergo universalia sunt, et non in intellectu tantum. Si enim essent in intellectu tantum, essent tantummodo rerum intentiones, et non res. — Tertia ratio est : Quia forma quæ dat esse, non habet esse a materia, quamvis in materia; sed habet esse ab agente secundum formam, et univoce agente. Et secundum quod est ab agente, vere (β) habet esse extra intellectum; et non tantum est hoc vel illud, sed simpliciter. Sed universale est quod secundum se non est hoc vel illud, sed est simpliciter communicabile, factum hoc vel illud. Ergo universale, simpliciter et secundum se, est ab agente, et in natura exsistens; quamvis non sit hoc vel illud. Ergo universale, simpliciter et magis est quam particulare, sive hoc vel illud. — Quarta ratio est : Quia illud quod est ab agente formaliter, vere est in natura; et tamen de esse suo formali nihil habet a materia; sed ab eo quod est in materia, habet quod est forma hujus vel illius. Ens autem vere, ab agente, non secundum quod est hujus vel illius, verissime habet esse in natura, et agente (γ) formaliter; quia (δ) uno modo se habens (ε)

(α) *est.* — *et* Pr.
(β) *immaterialibus.* — *materialibus* Pr.
(γ) *Unde.* — Om. Pr.
(δ) *Sed.* — *secundum* Pr.

(α) *Ergo homo, secundum quod homo, et non.* — *et non-nisi secundum quod* Pr.
(β) *vere.* — *vero* Pr.
(γ) *agente.* — *agentis* Pr.
(δ) *quia.* — *quod* Pr.
(ε) *habens.* — *habet* Pr.

ad omnia quæ ab eo exemplificantur, sequitur communitatem. Quod igitur sic est, verissime est apud naturam, quia esse ejus non est ab aliquo obumbratum vel variatum. Ergo quod sic est, verissime est forma. Forma autem, secundum quod (α) uno modo se habet ad omnia particularia sua, sic est, et tale esse habet. Universale autem, hoc modo est. Ergo universale verissime in natura est (β), et verius est quam particulare. — Quinta est : Quia forma rei in specie et ratione et natura, non est nisi lumen intelligentiæ, terminatum ad hoc, et incorporatum isti. Quod ergo dat esse et rationem : aut hoc habet ab hoc quod lumen intelligentiæ est; aut ab hoc quod est incorporatum illi, et terminatum ad hoc. Constat autem quod non habet dare esse et rationem, secundum quod est terminatum ad hoc, et incorporatum isti; quia hoc accidit ei, et ab accidente (γ) non potest habere substantialem actum. Habet ergo ab hoc quod est lumen intelligentiæ, quæ est agens esse in natura. Non autem dat esse in natura, nisi quod vere in natura est. Ergo forma quæ dat esse in natura, vere et in natura est, et extra intellectum : sicut forma artis non dat artificiato esse in genere et in specie artificiati (δ), nisi secundum quod in artificiato vere est, et extra intellectum artificis; quamvis quod det esse artificiato, non habeat ab eo quod est in artificiato, sed secundum quod est ab artifice. — Sexta est : Quia lumen faciens colores, non amittit aliquid per hoc quod est in corpore terminato; et per hoc quod est in corpore terminato, non acquirit nec accipit aliquid essentiæ vel virtutis ad agendum; quamvis ei quod constituitur per ipsum, multa accidant per hoc quod ad hoc vel illud terminatur. Ergo similiter lumen intelligentiæ, quod largitur de se formas, non amittit (ε) id quod de se vel ab efficiente habet, per hoc quod est in isto vel in illo; nec aliquid accipit essentiæ vel virtutis ab hoc quod terminatur ad hoc vel ad illud; quamvis ei (ζ) quod constituitur ab isto, multa conveniant secundum quod lumen istud constituens (η) agit in isto vel in illo. Sic autem virtutem constituendi habens, vere est in natura, et non est secundum quod est in isto. Hoc autem taliter exsistens, simpliciter (θ) est, et verissime exsistens, unam aptitudinem habens ad omnia quibus dat esse et rationem. Hoc autem est genus et species, prout sunt universalia. Igitur universalia verissime sunt in natura. — Septima est : Illud quod secundum naturam et virtutem est ante rem, ab eo quod est post ipsum, nec esse accipit, nec unitatem, vel multiplicationem secundum seipsum, nisi secundum esse quod habet in isto vel in illo, quod est post ipsum. Universale autem, sive forma, quæ est rei principium et causa, est ante rem, secundum causam et naturæ ordinem. Ergo ab eo in quo est, nec accipit esse, nec unitatem, nec multiplicationem tantum secundum quod ipsum in se est; quamvis multiplicetur tantum secundum esse quod habet in isto. Si autem in se accipiatur, nihil horum habet ab eo in quo est. Secundum seipsum autem acceptum, verissime est; quia, secundum seipsum acceptum, non habet hoc quod non sit nisi in intellectu, quamvis ab intellectu causante et cognoscente. Secundum se ergo acceptum, est verissime res in natura simplici exsistens. Sic autem universale est, habens aptitudinem ad omnia singularia, per unum respectum ad singularia. Universale igitur verissime est, et res in natura est (α), etiam absque eo quod in (β) intellectu solo, puro, et nudo (γ) sit acceptum. » — Hæc ille.

Sciendum autem quod, licet hic dicat quod universalia verissime sunt, tamen, in commento *Prædicamentorum*, tractatu *de Prædicamento substantiæ*, cap. 4, ubi tractat illud dictum Aristotelis, *Destructis primis substantiis, impossibile est*, etc., dicit sic : « Superiora, esse actuale secundum (δ) naturam non habent, et esse perfectum ultima perfectione, nisi in individuis, quæ sola perfectum esse in natura attingunt, ad quod omnia quæ sunt in genere et specie, esse habent in potentia, et indeterminatum, et confusum, et fluidum, quousque illud attingant. Et ideo, illis non exsistentibus, nihil aliorum habet esse actuale et in natura determinatum. » Item, postea dicit quod « esse singularium est esse simpliciter, et omne aliud esse est esse secundum quid ». Sed in his nulla est contradictio : nam esse universalis in se verissimum est, id est, purissimum, quia nulli extraneo permixtum; est autem imperfectum, quia secundum quid et in potentia.

Ex dictis patet quod non est vanum quærere principium individuationis vel individui, aliud a principio naturæ specificæ. Ad quod propositum bene arguit Scotus, in Quæstionibus super 7. *Metaphysicæ*, quæstione qua quærit, Utrum lapis de se sit hoc aliquid. Et arguit in tertia conclusione, quod natura lapidis de se non est hæc. — *Primo*. Quia tunc secundum se non esset multiplicabilis, quia secundum se inesset sibi oppositum. — *Secundo*. Quia universale esset quid fictum; quia nihil, nec actu, nec aptitudine, corresponderet sibi, cum oppo-

(α) *Forma autem, secundum quod.* — *Et quod secundum se* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *accidente.* — *agente* Pr.
(δ) *artificiati.* — *artificis* Pr.
(ε) *de se formas, non amittit.* — *formas* Pr.
(ζ) *ei.* — *enim* Pr.
(η) *istud constituens.* — *ad hoc vel illud constitutum* Pr.
(θ) *simpliciter.* — *simplex* Pr.

(α) *et res in natura est.* — *res vera est* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *nudo.* — *mundo* Pr.
(δ) *secundum.* — *scilicet* Pr.

situm secundum se esset in re. — *Tertio*. Quia tunc intellectio cujuslibet universalis esset falsa, et abstractio impossibilis. — *Quarto*. Quia omnia quæ proprie differunt, aliquo sui et non quolibet differunt. Sed individua proprie differunt : non enim sunt primo diversa; quia tunc ita essent diversi Socrates et Plato, sicut albedo et linea. Ergo in aliquo reali conveniunt, quod non est de se hoc. — *Quinto*. Quia eadem res est hoc aliquid, et distinguitur ab alio hoc aliquid (α). Sed hic lapis non distinguitur ab hoc lapide ex natura lapidis; quia tunc quod non esset hic lapis, non esset lapis. — *Sexto*. Quia, si lapis sit de se formaliter hic lapis, omnis lapis esset hic lapis. Consequentia patet : quia quidquid inest naturæ (β) ex se, inest ei, in quocumque invenitur. — *Septimo*. Quia diffinitio exprimit naturam rei. Ergo, si lapis esset de se hic lapis, diffinitio esset primo alicujus lapidis. — *Octavo*. Quia tunc quidquid est speciei, esset simpliciter idem cum individuo concepto cum materia singulari. — *Nono*. Quia passio realis, sicut est operari et generari, inest primo individuo, et non speciei. Ergo in individuo est aliquid additum, ratione cujus inest sibi primo. — Hæc Scotus, in sententia.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam et quartam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra tertiam et quartam conclusiones inducta, dicitur. Et

Ad primum quidem, negatur minor. Et ad probationem ejus, dicitur quod contradictio in proposito non consurgit solum ex illa parte quam tangit arguens, scilicet quod subsistens fieret inhærens; sed ex hoc, quia nulla natura specifica completa potest formaliter alteri uniri, ad constituendum aliam speciem; quod tamen sequeretur, si angelus uniretur alicui materiæ tanquam forma, intrinsece et realiter dans esse substantiale.

Ad secundum patet per idem. Quia natura et suppositum non concurrunt ad constitutionem unius novæ naturæ, sicut forma et materia; ideo non est simile. Item : quia, in tali unione naturæ humanæ et divini suppositi, neutrum informat alterum sicut forma materiam, vel actus potentiam; sed solum natura humana trahitur ad esse divini suppositi, nec resultat novum esse creatum. Et multæ aliæ dissimilitudines sunt, potissime quia esse angeli finitum est, nec potest actuare simul duas naturas specificas.

Ad tertium dicitur quod repugnantia in proposito non consurgit ex aliquo ibi tacto; unde divisio est insufficiens. Sed repugnantia consurgit, quia angelus est persona habens naturam specificam completam et integram, et ideo non potest esse pars alterius speciei; quod oporteret in proposito.

(α) *aliquid*. — *aliud* Pr.
(β) *naturæ*. — *materiæ* Pr.

Ad quartum dicitur quod nullus philosophus, cujus dicto sit standum, unquam posuit quod substantia separata, esset, proprie loquendo, forma cujuscumque materiæ; sicut patet ex fine 8. *Physicorum*, ubi probare conatur Philosophus, quod primus motor non sit virtus in corpore. Sed si aliqui philosophi posuerunt cœlos animatos, æquivoce locuti sunt de anima. Et de hoc alias videbitur.

Ad quintum dicitur quod hoc negatur propter solum motivum ibidem tactum, scilicet quia angelus est quid completum in sua specie. — Et ad hujus improbationem, dicitur quod impossibile est, quacumque virtute, formam substantialem informare materiam, quin consurgat nova species, si sit vera et propria informatio, et loquamur proprie de forma, et proprie de materia, et proprie de informatione. Si autem æquivoces de altero istorum, et voces informationem, aliqualem unionem moventis ad mobile, vel influentiam alicujus effectus, sine collatione esse substantialis, non contendo tecum; quia per similes æquivocationes posset dici quod pes est forma sotularis.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti contra eamdem tertiam conclusionem, quibus probare nititur quod differentia angeli et animæ non sit ex hoc quod anima cum discursu, angelus vero sine discursu intelligit, respondendum est. Sed prius recitabo verba sancti Doctoris in forma, quia in probatione conclusionis imperfecte fuerunt recitata. Ait (α) enim sic, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 6 : « Angelus, inquit, et anima specie differunt. Quibus autem differentiis specifice distinguantur, diversimode assignatur. Quidam enim assignant eos specifice distingui, per hoc quod est unibile corpori et non unibile. Alii vero, per hoc quod est rationale vel intellectuale esse. Tertii, secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum tantum, quod convenit angelo, qui a superiori, scilicet angelo vel Deo, recipit illuminationem; et secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum et inferiorum, quod convenit animæ humanæ, quæ a superioribus illuminatur, et a phantasmatibus cognitionem recipit. Quarto, secundum hoc quod est habere vertibilitatem immutabilem, quæ angelo convenit, eo quod (β) immutabiliter adhæret bono vel malo, ad quod semel per electionem se convertit; vel habere vertibilitatem mutabilem, quod homini convenit, qui de bono in malum mutari potest, et e converso. Quinto, secundum virtutem interpretativam : quia, secundum

(α) *Ait*. — *Inquit* Pr.
(β) *eo quod*. — *quæ* Pr.

Damascenum (*de Fide orth.*, lib. 2, cap. 3), angelus interpretatur vel loquitur quibusdam nutibus et signis intellectualibus, sine vocis expressione; homo autem loquitur voce expressa. Nec mirum quod sic diversimode angeli et animæ differentiæ assignantur: quia differentiæ essentiales, quæ, secundum Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 35), ignotæ et innominatæ sunt, designantur differentiis accidentalibus, quæ ex essentialibus causantur; sicut causa designatur per suum effectum; sicut calidum et frigidum assignantur differentiæ ignis et aquæ. Unde possunt plures differentiæ pro specificativis assignari, secundum plures proprietates rerum specie differentium, ex essentialibus differentiis causatas; quarum tamen illæ melius assignantur, quæ priores sunt, quasi essentialibus differentiis propinquiores. — Cum igitur substantiarum simplicium sit differentia in specie, secundum gradum potentialitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab angelis differt, quod ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus. Unde, quia plurimum de potentialitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut possit corpus materiale illud esse participare, dum anima corpori unitur ad unum esse. Et ideo consequuntur illæ differentiæ ad angelum et animam, unibile, et non unibile, ex diverso gradu potentialitatis. Item, ex eodem sequuntur aliæ differentiæ, scilicet rationale et intellectuale: quia ex hoc quod angelus habet plus de actu quam anima, et minus habet de potentia, participat quasi in plena luce (α) naturam intellectualem; unde intellectualis dicitur; anima vero, quia extremum gradum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem magis defective; et ideo dicitur rationalis, quia ratio, ut dicit Isaac, oritur in umbra intelligentiæ. Tertia vero distinctio sequitur ex prima et secunda. Ex hoc enim quod anima est forma et actus corporis, procedunt ab essentia ejus quædam potentiæ organis affixæ, ut sensus et hujusmodi, ex quibus cognitionem intellectualem accipit, propter hoc quod rationalis est, habens cognitionem decurrentem ab uno in aliud, et sic a sensibilibus in (β) intelligibilia venit; et per hoc ab angelo differt, qui, non a sensibilibus decurrendo ad intelligibilia, cognitionem accipit. Quarta etiam distinctio sequitur ex secunda: quia dicitur quod per hoc quod angelus intellectum deiformem (γ) habet, convertitur ad quodlibet immobiliter; per quod ab anima differt angelus; quia anima, non intellectu deiformi (δ), sed per inquisitionem rationis, cognitionem accipit. Quinta autem sequitur ex prima: quia, propter hoc quod anima corpori unitur, potest corporaliter vocem formare; non autem angelus. — Unde patet quod istarum differentiarum prima est melior; quia accipitur secundum esse animæ, quod primum fundamentum (α) est. Secunda autem et tertia accipiuntur penes virtutem cognoscitivam et intellectivam tantum, sicut secunda; vel intellectivam simul et sensitivam, sicut tertia. Quarta autem accipitur penes virtutem appetitivam: quia electio ad appetitum pertinet, ut dicit Philosophus in *Ethicis* (lib. 3, cap. 3), per quam anima mutabiliter convertitur; unde appetitiva posterior fit cognitiva. Et hæc minus valet quam præcedentes. Quinta accipitur penes virtutem motivam; formatio enim vocis est per motum corporalem membrorum. Motiva autem, posterior est cognoscitiva et appetitiva. Unde hæc differentia minus valet inter alias. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 58, art. 3, sic dicit: « Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cœlestia in substantiis corporeis; nam *cœlestes mentes* a Dionysio (*de Div. Nom.*, cap. 1) dicuntur. Est autem hæc differentia inter corpora cœlestia et terrena corpora, quod corpora terrena per motum et mutationem adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora vero cœlestia, statim, ex ipsa sui natura, suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum, intellectualis operationis perfectionem et cognitionem veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim, in ipsa cognitione principii inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis; quia statim, in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales: quia etiam apud nos, quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem convenit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim, in primo aspectu principiorum, totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset. » — Hæc ille.

Ex quibus patet, primo, quod non est mens sancti Thomæ, quod in hoc essentialiter consistat specifica divisio angeli et animæ, quia ille sine discursu, hæc autem cum discursu intelligat; sed quod talia sunt signa, vel effectus, ex eorum specifica differentia procedentes. Secundum est quod naturale est angelo intelligere sine discursu, animæ vero cum discursu. Tunc,

(α) *in plena luce.* — *pleno jure* Pr.
(β) *in.* — *ad* Pr.
(γ) *deiformem.* — *difformem* Pr.
(δ) *deiformi.* — *dicitur formari* Pr.

(α) *fundamentum.* — *falsum* Pr.

Ad primum Scoti, potest dici primo, quod, licet anima aliqua intelligat cum discursu, et aliqua sine discursu, et habeat actus specie differentes, et habitus respectu principiorum et conclusionum, ex hoc non sequitur quod habeat duas potentias intellectivas, vel intellectualitates diversarum specierum : quia una istarum cognitionum inest sibi per quamdam participationem, et non perfecte; alia vero plene et perfecte, sicut per supradicta patet. Secus est, si æque perfecte utrumque sibi inesset. — Secundo, potest aliter dici, sicut dicit ad hoc argumentum sanctus Thomas, in Quæstionibus *de Anima,* q. 7, in solutione primi, dicens : « Intelligere animæ et angeli non est unius speciei. Manifestum est enim quod, si formæ, quæ sunt principia operationum, differunt specie, necesse est operationes ipsas specie differre; sicut calefacere et infrigidare differunt secundum differentiam caloris et frigoris. Species autem intelligibiles quibus animæ intelligunt, sunt a phantasmatibus abstractæ; et ita non sunt ejusdem rationis cum speciebus quibus angeli intelligunt, quæ sunt eis innatæ, secundum quod dicitur, in libro *de Causis,* quod omnis intelligentia est plena formis. Unde intelligere angeli et hominis non est ejusdem speciei. Et ex hac differentia provenit quod angelus intelligit sine discursu, anima cum discursu; quia necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quæ non subjacent sensui. » — Hæc ille. — Et post, solvit argumentum Scoti, in forma. Unde arguit sic : « Diversarum operationum secundum speciem, non est eadem potentia principium. Sed nos per eamdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quædam sine discursu, scilicet prima principia; quædam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu, et sine discursu, non diversificant speciem. » Ecce argumentum. Et postea respondit (ad 2um) : « Dicendum, inquit, quod anima principia et conclusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas; et ideo non est diversum intelligere secundum speciem. » — Hæc ille. — Et intelligendum quod, cum dicit quod istæ duæ intellectiones non differunt specie, hoc intelligendum est de tali differentia specifica, quam oporteat reduci in differentiam specificam potentiarum naturalium.

Ad secundum respondet ibidem beatus Thomas, in forma. Unde arguit sic : « Sicut angeli intelligunt res in Verbo, ita animæ beatorum. Sed cognitio quæ est in Verbo, est sine discursu. Non ergo differt anima ab angelo per intelligere cum discursu et sine discursu. » Ecce argumentum. Sequitur responsio (ad 4um) : « Dicendum, inquit, quod species rei judicatur secundum operationem competentem ei secundum propriam naturam, non autem secundum operationem quæ competit ei secundum participationem alicujus alterius naturæ; sicut non judicatur species ferri secundum adustionem, quæ competit ei secundum quod est ignitum; sic enim eadem judicaretur species ferri et ligni, quod esset ignitum et adurit. Dico ergo quod videre in Verbo est operatio supra naturam angeli et animæ, utrique conveniens secundum participationem superioris naturæ, scilicet divinæ, per illustrationem gloriæ. Unde non potest concludi quod angelus et anima sint ejusdem speciei. » — Hæc ille. — Ita dico ad propositum, quod illa duplex cognitio in anima, non arguit duplicem potentiam naturalem intellectivam in anima, sed solum unam potentiam naturalem, et ultra hoc quamdam participationem primi intellectus, scilicet Dei, per lumen gloriæ.

Ad tertium, negatur consequentia, nisi intelligatur de illis quæ proxime et immediate dependent ab intellectu angelico et animæ rationalis. De illis enim conceditur. Non autem de illis quæ proxime et immediate dependent ab aliquo ejusdem rationis, sicut est in visione beatifica : quia proximum principium illius visionis est lumen gloriæ, se habens quasi per modum potentiæ, et divina essentia, formans intellectum deificatum per modum speciei intelligibilis; unde, quia lumen illud est ejusdem rationis in anima et in angelo, et forma intelligibilis est eadem numero, non est mirum si visio beatifica in ambobus sit ejusdem rationis. Et patet falsitas illius conditionalis; quia, licet ferrum et lignum sint diversarum specierum, tamen, cum utrumque est calidum et ignitum, habent operationem unius speciei, scilicet calefacere vel urere.

Ad quartum dicitur quod ideo angelus dicitur intelligere sine discursu, quia ex perfectione luminis intellectualis et potentiæ intellectivæ, cognito principio, mox cognoscit quidquid ex illo potest syllogizare; et hoc respectu naturaliter cognoscibilium. Non autem ideo quod omnes conclusiones actualiter a principio cognoscat : quia nec omnia principia simul actu considerat; tamen quandocumque aliquod principium actualiter considerat, simul considerat actu omnes conclusiones ex illo sequentes. Similiter, nec ideo solum dicitur intelligere sine discursu, quia habet a principio habitualem notitiam omnium conclusionum. — Quod autem dicit de impressione notitiæ possibili fieri animæ sicut angelo, — hoc nihil valet : quia hoc anima non haberet ex proprietate suæ naturæ, sicut habet angelus. Item : quia, hoc dato, adhuc lumen naturale animæ purum, non esset tanti vigoris quod in principio videret omnes conclusiones inde syllogizabiles.

Ad quintum dicitur quod non plus infert nisi quod prima radix distinctionis inter animam et angelum non est intelligere, nec potentia intellectiva, sed potius natura hujus et illius; quod concedimus, ut supra dictum est. Sed cum hoc stat quod talia posteriora circumloquuntur differentiam specificam hujus

ab illo, ut dictum fuit; quia essentiales rerum differentiæ sunt nobis ignotæ.

Ad sextum patet per idem.

§ 4. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti contra quintam conclusionem, dicitur quod, si major intelligatur de communicatione qua quidditas specifica communicatur suis particularibus, et universale suo individuo, negatur major; immo est error : quia divina essentia non est illo modo communicabilis, ut probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 4, art. 2, quadruplici ratione ostendens quod in divinis non est totum universale, nec species, nec genus; et 1 p., q. 3, art. 5. Item, q. 13, art. 9, probat, ut in probatione tertiæ conclusionis recitatum fuit, quod nulla quidditas per se subsistens, est communicabilis realiter, immo nec ratione, si intelligeretur ut in se est, sed solum secundum opinionem. Si autem arguens loquatur de communicabilitate qua natura vel quidditas communicabilis est, non secundum modum universalis, sed secundum modum essentiæ communis pluribus suppositis sola relatione (α) distinctis, major est error; quia sola divina essentia illo modo communicabilis est. Si autem intelligat quod omnis quidditas est communicabilis primo modo, vel secundo modo, petit principium; licet possit concedi quod natura Gabrielis posset communicari tribus suppositis divinis, puta, si assumeretur ejus natura a tribus suppositis divinis; tunc enim tria supposita subsisterent in illa natura, sed non sicut tria particularia sub eodem universali.

Cum autem arguens vult probare majorem, per hoc quod talis communicabilitas non repugnat sibi ex perfectione, etc.; — dicitur quod hoc repugnat sibi ex ratione suæ perfectionis : quia ex quo est natura immaterialis, repugnat sibi divisio in partes subjectivas; sicut repugnat naturæ divinæ habere partes subjectivas et particularia, licet sibi non repugnet habere plura supposita, habentia (β) eamdem essentiam et idem esse in numero substantiale, solis relationibus distincta; sed talis communicabilitas non est communicabilitas universalis in particularia. Et de hoc sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 4, art. 2 : « In divinis, inquit, personis, non potest esse universale et particulare. Et hujus ratio potest multiplex assignari. Primo : quia, secundum Avicennam, ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse; et hoc in divinis non competit. Secundo : quia essentia universalis non est eadem numero in singularibus suis, sed tantum secundum rationem; essentia autem divina est eadem numero in tribus personis. Tertio : quia universale exigit pluralitatem in his quæ sub ipso continentur, vel actu, vel potentia : in actu, sicut est in genere, quia semper habet plures species; in potentia, sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma materialis de se sit communicabilis; sed (α) quod invenitur tantum in uno, est ex parte materiæ debitæ illi speciei, quæ tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia; et illa pluralitas est secundum numerum, qui simpliciter est numerus fundatus in substantiali distinctione. Tres autem personæ non numerantur tali (β) numero, ut dictum est. Et ideo essentia non habet rationem universalis. Quarto : quia tale particulare semper se habet ex additione ad universale; in divinis autem, propter summam simplicitatem, non est possibilis additio; et ideo non est ibi universale, neque particulare. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 3, art. 5; item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 25.

Ex quibus patet quod falsum assumit arguens, cum dicit quod divina quidditas est communicabilis, si intelligat de communicabilitate naturæ universalis in particularia plura numero, sive intelligat de numero substantiali, sive accidentali. Item, falsum est quod tres personæ sint individua ejusdem speciei. Si autem arguens loquatur de alia communicabilitate, non est ad propositum : quia non quærimus utrum natura specifica angeli possit esse eadem numero in multis suppositis; sed utrum natura specifica, eadem exsistens secundum rationem, et diversificata secundum esse, possit esse in diversis individuis, sicut universale in particulari. Et ideo argumentum istud nihil valet ad propositum.

Ad secundum, responsum est in probatione hujus conclusionis, ubi dictum est quod forma ex natura sua subsistens, si intelligeretur secundum quod in se est, nullo modo intelligeretur sub ratione universalis; sed quia tales formas intellectus humanus non intelligit nisi per modum substantiarum materialium, ideo intelligit eas sub ratione abstracti et concreti, sub ratione universalis et particularis.

Ad tertium, negatur major; quia non solum divina essentia, immo quælibet quidditas immaterialis, per se subsistens, de se est hæc. Nec valet probatio : quia, licet in sui ratione non includatur singularitas, prout illa ratio concipitur a nobis, tamen in ratione sui, prout intelligitur a Deo vel ab angelo, includitur singularitas, vel consequitur rationem ejus de per se; quia nos non intelligimus (γ) perfecte substantias separatas prout sunt in se.

(α) *relatione.* — *ratione* Pr.
(β) *habentia.* — *humana* Pr.

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *tali.* — *cum* Pr.
(γ) *de.* — Ad. Pr.

Ad quartum, negatur minor; nam sanctus Thomas tenet, in *Quodlibetis*, quod Deus omnem rem permanentem a se creatam potest annihilare, et annihilatam potest eamdem numero reparare. Unde, *Quodlibeto* 4, art. 5, sic dicit : « In his quæ in nihilum redigi possunt, quædam differentia est attendenda. Quædam enim sunt, quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore; et ideo interruptio talium directe contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quæ contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficiunt a ratione entis; et ideo, si hujusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non posset eadem numero reparare; hoc enim esset facere contradictoria esse simul vera, puta, si motus interruptus, esset unus. Alia vero sunt, quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum eorum esse est subjectum motui. Sic enim mensurantur hujusmodi tempore; et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia naturale agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest hujusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint (α) secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest hujusmodi reparare sine motu; quia in ejus potestate est quod producat effectus sine causis mediis. Et ideo potest ea eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint. » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quo patet quod Scotus non vidit totam theologiam, sed partem, potissime in 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q^la^ 2, ubi videtur dicere oppositum hujus quod nunc dictum est.

Ad quintum dicitur quod prima responsio ibi data, est sufficiens; et hanc ponit sanctus Thomas in multis locis. Unde, in *de Spiritualibus creaturis*, q. 9, sic dicit, in solutione tertii : « Sicut, inquit, corpus se habet ad esse animæ, ita ad ejus individuationem; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animæ acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit unam naturam, cujus utrumque est pars; et tamen, quia anima intellectiva, est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse elevatum supra corpus; unde, destructo corpore, adhuc remanet esse animæ. Et similiter, secundum corpora multiplicantur animæ; et tamen, remotis corporibus, adhuc remanet multitudo animarum. » — Item, statim post, in solutione quarti, sic dicit : « Licet corpus non sit de essentia animæ, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit forma corporis; et ideo in diffinitione animæ ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animæ est quod sit forma corporis, ita de ratione hujus animæ, in quantum est hæc anima, est (α) quod habeat habitudinem ad hoc corpus. » — Hæc ille. — Item, in Quæstionibus *de Anima*, q. 3, in solutione decimiquinti argumenti, sic dicit : « Animæ separatæ non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt unibiles tali vel tali corpori. » — Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 75 : « Sicut animæ humanæ secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita hæc anima differt ab illa ex hoc solo quod ad aliud corpus numero habitudinem habet; et sic individuantur animæ secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata. » — Item, cap. 81 : « Sciendum est, inquit, quod quæcumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet; alioquin ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata, et quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus, in propria materia fit. Unde semper oportet quod forma et materia consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formæ dependeat a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Sin autem, tunc erit necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est, simul cum materia, et proportionem ipsius; non autem ita quod unitas vel multitudo formæ dependeat a materia. Ostensum est autem quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicatur secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat. Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quælibet diversitas formarum facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quæ est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formæ. Constat enim quod alia est essentia formæ hujus ignis; nec tamen est alius ignis, nec alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum, sequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animæ et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diversam rationem animæ, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora. Hæc enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de aliis. Hujusmodi autem commensura-

(α) *vel si fuerint*. — Om. Pr.

(α) *est*. — *et* Pr.

tiones remanent etiam in animabus, pereuntibus corporibus; sicut etiam ipsæ earum substantiæ manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt autem animæ secundum substantias suas formæ corporum; alias accidentaliter corporibus unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formæ sunt, oportet eas esse commensuratas corporibus. Unde patet quod ipsæ diversæ commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas. » — Hæc ille. — Item, cap. 83 : « Animæ, inquit, humanæ non differunt specie ab invicem, sed solo numero; alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum, est secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum, secundum aliquid materiale sumi; non autem ita quod materia sit pars ipsius animæ; ostensum est enim supra, quod substantia intellectualis est, et quod nullam materiam habet. Relinquitur ergo quod secundum ordinem ad diversas materias quibus animæ uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur, eo modo quo supra dictum est. » — Hæc ille, in forma.

Tunc, ad primam improbationem hujus responsionis, dicitur quod aptitudo, et proportio, et commensuratio animæ ad corpus, non est entitas absoluta, sed respectiva, et quod præsupponit entitatem absolutam animæ distinctam specifice ab aliis quæ sunt diversarum specierum; non autem supponit eam distinctam solo numero ab aliis animabus (α), sed potius facit illam distinctionem materialem et numeralem, sicut differentia specifica distinguit unam speciem ab alia. — Ad confirmationem, dicitur quod, licet ille respectus non sit de formali ratione animæ, inquantum est anima; tamen est de formali ratione hujus animæ, inquantum est hæc anima. Et cum dicitur quod respectus non est de ratione absoluti; — dicitur quod hæc anima, inquantum est hæc anima, non dicit purum absolutum, sed absolutum sub respectu; sicut et anima, inquantum anima, et forma, inquantum forma, importat respectum ad suum formabile.— Ad secundam improbationem, negatur quod prius sic esse habeat anima (β), quam habeat (γ) hanc inclinationem; et quod ideo anima habeat hanc inclinationem, quia est hæc, et non econtra. Patet enim, ex prædictis, totum oppositum (δ) esse verum. Et cum dicitur quod forma est finis materiæ, etc.; — dicitur quod, licet forma sit finis materiæ, tamen oportet formam proportionari materiæ, sicut actum suæ potentiæ; ideo nil mirum si forma accipiat distinctionem ex materia, potissime distinctionem materialem et numeralem, quæ non est secundum propriam rationem formæ, immo accidit rationi formæ. Tamen advertendum est quod, cum dico *hanc animam,* dico tria : primum est substantia ipsius animæ; secundum est unitas ejus in se; tertium est distinctio ejus ab aliis animabus, quæ sunt vel esse possunt in eadem specie. Tunc dico quod ille respectus ad hoc corpus, vel ad hanc materiam, non est principium individuationis animæ, quoad primum vel secundum, sed quoad tertium. — Et si quæritur de illo respectu, per quid efficitur hic respectus; — dico quod per subjectum suum, et per suum terminum, aliter tamen et aliter : quia quod sit indivisus, habet ex subjecto; quod autem sit distinctus ab aliis, immo quod possit distinguere animam ab anima, habet ex suo termino, scilicet ab hoc corpore, vel ab hac materia.

De alia responsione ibidem tacta, non curamus : quia nullibi legi, sanctum Thomam ponere quod esse sit ratio individuationis alicujus; immo potius oppositum, quod esse multiplicatur secundum recipientia. — Item, potest dici, sicut prius dictum est, quod esse non est principium individuationis, sed potius est ipsa individuatio, vel pars ejus. Esse namque (α) rei, et sua unitas, licet non sint penitus idem, sese tamen comitantur, et unum includit aliud; quia unitas est esse indivisum, vel essentia indivisa. Et ideo quidquid est principium esse, est principium unitatis et indivisionis, et per (β) consequens individuationis.

Ad sextum respondet sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* q. 8, in solutione primi. Sic dicit : « Augustinus loquitur ibi de natura angelica et humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem; sic enim aliqua in natura angelica et humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana dividitur contra (γ) totam naturam angelicam : quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire in beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana, per decursum temporis. Ideo ibidem loquitur Augustinus de omnibus angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturæ. » — Hæc sanctus Thomas.

Ad septimum dicitur primo, quod nullus angelus habet in se totam perfectionem speciei, quæ nata est esse in infinitis individuis; quia species ejus non est nata esse in infinitis, immo nec in duobus individuis. — Secundo, dicitur quod non est inconve-

(α) *animabus.* — *animalibus* Pr.
(β) *anima.* — *animam* Pr.
(γ) *habeat.* — *habere* Pr.
(δ) *totum oppositum.* — *quod totum oportet* Pr.

(α) *namque.* — *naturam* Pr.
(β) *per.* — Om. Pr.
(γ) *natura humana dividitur contra.* — *circa* Pr.

niens, quemlibet angelum esse infinitum secundum quid, in quantum scilicet habet in se totam perfectionem naturalem in specie sua possibilem reperiri, et inquantum natura sua non est finita per contractionem alicujus receptivi, nec coarctata ad capacitatem subjecti; licet sit finita simpliciter, scilicet quoad esse quod est receptum in aliqua natura. Et de hoc beatus Thomas, 1 p., q. 7, art. 2 : « Si loquamur, inquit, de infinito secundum quod convenit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum formæ non terminantur nec contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia, cum forma creata, licet sit subsistens, habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum esse ejus sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter. » — Hæc ille.

Ad octavum dicitur quod in substantiis separatis non potest esse distinctio formalis, nisi secundo modo, scilicet ex ratione formæ. Quod probat Bernardus de Gannato, in impugnationibus Henrici, *Quodlibeto* 2, q. 8. Quia tales plures angeli, supposito quod non habeant materiam ex qua, nec in qua, non possent distingui per naturam; nec per quantitatem, cum nihil tale habeant; nec proprietatibus absolutis, quia tales supponunt suum subjectum individuatum et distinctum ; unde et ipsæ per subjectum individuantur, et sunt unum numero vel plura, cum sunt in uno vel pluribus subjectis. Igitur, si duo angeli unius speciei sint, non possunt distingui nisi forma substantiali. Igitur est forma specifica; et sic differrent secundum speciem.

Dicere autem quod distinguuntur per rationem suppositi et subsistentiæ, quam habent a Deo, non a se, sicut dicit Henricus, — nihil valet, ut probat Bernardus, ibidem : « Quia, aut sic dicens intelligit idem per suppositum et subsistentiam, aut aliud. Si idem, tunc suppositum non potest esse ratio distinctionis suppositorum sub una specie ; sicut patet multipliciter : — Primo. Quia illud in quo conveniunt duo supposita, non potest esse ratio distinctionis eorum. Quia illud quo unum distinguitur ab alio, ita est in uno, quod non in alio; sicut patet in duobus quantis, quæ distinguuntur solo situ numeraliter, et per consequens terminis suis distinctis. In duobus enim quantis sunt necessario duo situs, et duo termini distincti : puta in duobus corporibus duæ superficies, et sic de aliis. Sed ratio suppositi ita est in uno supposito, sicut in alio. Ergo non est causa distinctionis suppositorum sub una specie. — Secundo. Quia commune non contrahitur nisi per aliquid contrahens minus commune. Sed ratio suppositi est communis duobus suppositis. Igitur non contrahitur ad aliquod eorum, nisi per aliquid contrahens. Sed ratio suppositi non potest esse tale contrahens; sed oportet aliud quærere. — Tertio. Quia nihil est ratio distinctionis aliquorum, nisi ratione alicujus oppositionis ; cum etiam oppositio supposita divina distinguat, scilicet oppositio relativa. Et ideo in rebus materialibus possunt esse plura individua sub una specie, ratione quantitatis dividentis materiam, quæ semper est in oppositis sitibus, ut divisa est : duæ enim quantitates, per naturam non posunt esse in eodem situ; unde hic et ibi sunt differentiæ situs, ante et retro. Sed in suppositis immaterialibus, si essent sub una specie, non esset oppositio aliqua, nisi forte contradictionis, quia scilicet unum esset hoc, et non esset aliud. Hoc autem non potest esse ratio distinctionis suppositorum ; quia illa supponit talia supposita esse, quorum unum non est aliud. Tum quia dicere quod hoc suppositum est hoc et non illud, non est proprie contradictio; quia contradictio est (α) respectu unius, et non respectu diversorum. Unde esse et non esse, respectu hujus suppositi, contradicunt; et esse hoc suppositum, et non esse illud, non contradicunt, sed solum disparantur. Unde ista duo sunt simul vera, Hoc suppositum est hoc, et, Hoc suppositum non est illud. Contradictoria autem nunquam sunt simul vera. Ergo inter duo supposita ejusdem speciei non potest esse vera oppositio contradictionis. Et propter hoc, nihil est dictu quod supposita abstrahentia a materia et positione possint differre per rationem suppositi, nisi ponerentur differre per relationes originis, sicut divina supposita; quod in angelis non potest habere locum, cum unus ab alio originem non trahat. — Si autem intelligat, per suppositum, aliud quam subsistentiam, eo quod contingat supposita multiplicari manente unica subsistentia (β); (unde divina supposita sunt distincta, et tamen habent unam et eamdem subsistentiam, sicut et unum esse;) unde, si per subsistentiam intelligat esse suppositi, quod sit aliud a supposito, non possunt supposita ejusdem speciei distingui per esse vel subsistere, quasi (γ) in uno supposito sit unum subsistere, et aliud in alio : quia esse non est aliud in isto supposito quam in illo, nisi quia istud suppositum est aliud ab illo; et non facit hoc esse aliud ab illo, sed supponit. Etiam eisdem rationibus potest probari quod supposita ejusdem speciei non possunt distingui per esse et subsistere, quibus probatum est quod non per rationem suppositi. Unde materia, ut est sub quantitate, per quam dividitur, est præcisa causa multitudinis individuorum sub specie, ut patet in commento quartæ propositionis *de Causis*. » — Hæc Bernardus.

(α) *est*. — Om. Pr.
(β) a verbo *eo quod* usque ad *subsistentia*. om. Pr.
(γ) *quasi*. — *quia si* Pr.

Per easdem etiam rationes probari potest quod duo angeli non possunt solo numero differre sub eadem specie, per proprietates individuales, et hæcceitates, ut ponit Scotus. Tum quia inter illas nulla est oppositio, nec ratio incompossibilitatis. Tum quia individua ejusdem speciei conveniunt in hoc quod est habere hæcceitatem. Tum quia quæritur, an illæ sint ejusdem rationis vel alterius. Si ejusdem, igitur non possunt causare distinctionem; quia quæretur per quid ipsæ distinguuntur. Si alterius rationis, igitur natura per eas divisa, potius habet rationem generis quam speciei. Et multa alia inconvenientia sequuntur. Apparet ergo quod in formis separatis, non unibilibus materiæ, non potest esse distinctio nisi specifica.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, negatur major. Et ad probationem, dicitur quod non oportet, nec est necessarium, duas actiones terminari ad diversos terminos secundum numerum; alias Deus rem annihilatam non posset eamdem numero reparare; quod est erroneum. Unde dicitur quod, si Deus annihilaret Gabrielem, et iteraret actionem qua produxit Gabrielem, non produceret per illam actionem aliquem angelum distinctum solo numero a Gabriele; immo, reproduceret eumdem Gabrielem in numero. Dicitur etiam quod actio qua productus est Gabriel, non potest iterari, nisi producatur idem Gabriel; nec est necesse quod plurificata actione solo numero, plurificaretur terminus. Potest etiam dici quod, cum Gabriel nulla actione nisi divina sit producibilis, actio autem divina sit divina essentia, ut superius ostensum fuit, sequitur quod sicut divina essentia non est iterabilis, ita nec productio Gabrielis est iterabilis, ad hunc sensum quod prima productio sit distincta essentialiter a secunda. Et ita argumentum quod in hoc fundatur, instabile est.

Ad secundum dicitur primo, quod auctoritas Augustini non facit ad propositum. Quia, quamvis Deus posset collocare aliquos angelos in eisdem gradibus gratiæ, in quibus fuerunt angeli qui ceciderunt, non sequitur nec est necessarium quod illi noviter creabiles, necessario essent ejusdem speciei cum lapsis; sicut patet, quia homines assumuntur ad æqualitatem angelorum quoad gradum gratiæ, et non naturæ. Nec valet probatio : quia, licet ut nunc angeli secundum gradum naturæ receperint gradum gratiæ, tamen Deus posset aliter facere; nam, hoc negato, sequitur quod anima Christi, cum sit inferioris gradus in esse naturæ, non posset æquari alicui angelo in esse gratiæ. — Secundo, dicitur quod illi articuli, in quantum tangunt doctrinam sancti Thomæ, revocati sunt, ut dictum est in præcedenti distinctione. — Tertio, dicitur quod illi articuli possunt exponi sane, sicut exponuntur dicta Augustini dicentis quod Deus Pater non genuit alium filium, non quia non potuit, sed quia non oportuit. Hoc enim exponit Magister, 7 dist. 1. *Sentent.*, dicens : non quia non potuit, id est, non fuit ex impotentia Patris. Sic in proposito : posset dici quod error est dicere Deum non posse producere duos angelos ejusdem speciei, si intelligatur hoc esse ex Dei impotentia; non autem si intelligatur ex impossibilitate rei in se, quia scilicet hoc non est factibile, sicut præteritum non fuisse. — Quarto, potest dici quod, cum beatus Thomas dicit quod duos angelos esse ejusdem speciei est totaliter impossibile, nec a Deo factibile, intelligit quod Deus hoc non posset facere secundum aliquem ordinem rerum nobis cognitum; licet posset dare alium ordinem rebus, et secundum illum ordinem posset facere duos angelos ejusdem speciei. Et quod iste sensus non discordet multum a mente ejus, patet; quia ipse, in tractatu *de Unitate intellectus contra Averroystas*, qui incipit sic, Sicut omnes homines, etc. (α), sic dicit : « Valde autem ruditer arguitur, ad ostendendum quod Deus hoc facere non possit, quod sint multi intellectus, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oportet quod intellectum multiplicari includat contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa : sicut grave non habet in sua natura quod sit sursum; tamen grave esse sursum, non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum suam naturam, includeret contradictionem. Sic ergo intellectus, si (β) naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa; nec esset implicatio contradictionis. Quod dicimus, non propter propositum, sed (γ) magis ne hæc arguendi forma ad alia extendatur. Sic (δ) enim possent concludere quod Deus non posset facere quod mortui resurgant, et quod cæci ad visum reparentur. » — Hæc ille.

III. Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** Henrici, respondet Bernardus de Gannato, ubi supra, quod, licet omnis essentia posset intelligi sine supposito, quia in ratione essentiæ non intelligitur suppositum (ε); tamen omnis essentia nata, sive creata, est in determinato supposito, ita quod a nullo agente potest esse in alio. Quod enim essentia sit in uno supposito effective, hoc habet ab agente; sed quod sit in pluribus, hoc habet ex natura materiæ in qua recipitur. Et ideo essentia immaterialis, sic deter-

(α) *ubi.* — Ad. Pr.
(β) *si.* — Om. Pr.
(γ) *sed.* — *secundum* Pr.
(δ) *Sic.* — *Si* Pr.
(ε) *ratione essentiæ cujus suppositum est.* — Ad. Pr.

minata est ex natura qua est immaterialis, non qua est essentia absolute, ad unum suppositum, quod non potest esse in pluribus. Dato ergo quod major illius rationis esset vera, tamen minor est falsa : quia essentia immaterialis, licet secundum rationem sit abstracta a quolibet supposito, pro tanto quod in sua ratione non includit aliquod suppositum, tamen per (α) esse suum determinata est ad unum suppositum, ita quod, cum est in illo, non potest esse in alio, a quocumque agente; quia sequeretur contradictio, ut dictum est. — Ista est solutio Bernardi.

Mihi autem videtur, quidquid dicat Bernardus, quod major Henrici est distinguenda. Quod enim aliqua natura determinet sibi certum suppositum vel individuum ex seipsa, hoc contingit dupliciter intelligi : primo, quia ex seipsa habet quod actu sit in tali supposito, et repugnat sibi esse in alio; secundo, quia ipsa ex se est in potentia ad illud suppositum, et repugnat sibi esse in alio. Et similiter, aliquam essentiam non determinare sibi certum suppositum, vel non habere ex se esse in aliquo determinato, potest dupliciter intelligi : primo, quia ex se non habet quod actu sit in aliquo determinato, plus isto quam illo; secundo modo, quia non est plus habilis ad hoc quam ad illud, nec plus repugnat sibi hoc quam illud. Tunc dico quod major in primo sensu est falsa; sed minor ad illum sensum est vera : quia nulla quidditas creabilis habet esse ex se, sed a Deo, et per consequens non habet ex se quod sit actu in aliquo. In secundo autem sensu, major est vera, et minor falsa. Dico enim quod quidditas Gabrielis, ex se habet quod sit in supposito in quo est, sic quod est habilis ad illud suppositum, et inhabilis ad omne aliud, nisi forte ad suppositum divinum; sed hoc non reddit eam plurificabilem in diversa individua. Causa autem hujus dicti est : quia in talibus abstractis non differt natura et suppositum, proprie loquendo, sicut in materialibus; ideo quælibet talis natura est de se hæc.

Ad secundum, negatur major. Quia forma immaterialis non sic se habet ad suppositum, sicut forma materialis ad materiam, immo omnino aliter : quia forma immaterialis, est in supposito suo sic quod est tota essentia ejus, et forte idem secundum rem; forma autem materialis, non est essentia materiæ, immo essentialiter distincta ab ea. Item, licet essentia immaterialis individuetur per suppositum, sicut forma materialis per materiam, tamen ex hoc non potest concludi quod sicut forma materialis multiplicatur per materiam, ita forma immaterialis per suppositum : quia materia divisibilis est et multiplicabilis, non autem suppositum immateriale; et ideo ex parte suppositi non potest habere essentiam immaterialem multiplicabilem, sicut forma materialis per materiam. — Et hæc est solutio Bernardi.

Ad tertium dicit idem Bernardus, quod « non est simile de anima rationali, et de aliis formis immaterialibus, quæ non sunt natæ creari in materia sicut anima rationalis, nec habent perfectionem suam naturalem ex conjunctione ad materiam, nec naturalem habitudinem ad illam sicut anima rationalis. Unde Deus posset facere plures animas rationales extra corpus, sed non quin haberent habitudinem et inclinationem ad corpus; quia, si faceret substantias separatas, non habentes inclinationem ad corpus vel materiam, non essent ejusdem speciei cum anima rationali. Ipsa ergo anima rationalis, ex habitudine quam habet ad materiam, multiplicabilis est. Sed non sic est de formis simpliciter immaterialibus, quæ sub eadem specie distingui non possunt, cum talem habitudinem ad materiam non habeant. Unde invenitur ratio distinctionis in animabus, quæ non posset inveniri in angelis. » — Hæc Bernardus, et bene.

Ad quartum dicitur quod, « licet omnis essentia creata, in infinitum distet a simplicitate divina, tamen in hoc convenit essentia immaterialis cum essentia di ina, quod neutra est multiplicabilis in diversa individua; quia nihil haberet in suppositis vel individuis, per quod (α) unum distingueretur ab alio. Unde eodem modo posset concludere quod omnis essentia creata, esset composita ex pluribus partibus, ne adæquaret divinam simplicitatem; quod patet falsum esse. — Ad illud quod dicit de Commentatore, patet per idem; quia, licet omnis creatura deficiat multum a perfectione divina, tamen non oportet quod in hoc, ut scilicet omnis natura creata, sit multiplicabilis in plura secundum numerum differentia, et specie convenientia ». — Hæc Bernardus, et bene. — Sed ego addo quod ista confirmatio Henrici ex dictis Commentatoris, deficit per fallaciam consequentis, arguendo sic, Omne multiplicabile est diminutum, ergo omne diminutum est multiplicabile; vel sic, Omne multiplicabile est diminutum, omnis essentia creata est diminuta, igitur omnis essentia creata est multiplicabilis; ubi patet quod arguit ex puris affirmativis in secunda figura.

Ad quintum dicit Bernardus, et bene, quod illud argumentum est sicut vestis contexta ex lana et lino : quia accipit dictum Philosophi in majori, et aliud dictum in minori, quod Philosophus non concederet. Sciendum ergo quod, secundum veritatem, non oportet quod motor orbis sit ita proportionatus mobili, quod omnino æquetur ei in virtute, ut tanta sit virtus ejus ad movere, quanta est orbis ad (β) moveri passive, et non major vel minor. Hoc enim

(α) *per.* — *quia* Pr.

(α) *per quod.* — *quod per* Pr.
(β) *ad.* — *a* Pr.

Philosophus ideo posuit (α), quia posuit quod angeli movent orbes ex quadam naturali necessitate, non sicut agens per liberum arbitrium. Nos autem ponimus quod movent sicut agentia per intellectum. Agens autem per intellectum, non oportet omnino æquari suo effectui ; quia non agit quantum potest, sicut agens naturale, sed quantum vult, et quantum ratio dictat ei. Et ideo angelus qui movet primum cœlum, posset movere ultimum, et econtra, licet non simul, quia movens et motum oportet esse simul, 7. *Physicorum* (t. c. 9). Et ideo major quam accipit a Philosopho, falsa est ; quia non est talis proportio inter angelos motores et orbes motos, qualem Philosophus ponit. Minor autem est vera, quia Deus posset facere duos cœlos ejusdem speciei ; licet Philosophus eam negaret. Et ideo non potest concludi quod Deus posset facere duos angelos unius speciei ; quia duo angeli semper differunt specie. Unde arguere ex identitate vel diversitate mobilium in specie, identitatem vel diversitatem moventium in specie, est ponere talem proportionem inter angelos et orbes, qualem Philosophus posuit, quam nullus recte sentiens ponere potest.

Ad sextum dicit Bernardus, quod nos non juvamus nos ex verbis Philosophi, quibus posuit angelos esse quasdam substantias divinas, sed ex natura distinctionis individuorum sub una specie, quæ non esset in angelis unius speciei. Nec est credendum quod Philosophus intelligentias posuerit Deos esse, cum in 12. *Metaphysicæ* (t. c. 39) probet unum Deum esse ; sed vocat eas substantias divinas, sicut et omnem formam vocat quid divinum, in 1. *Physicorum* (t. c. 81).

Ad septimum dicendum est quod Damascenus et Avicenna per proprietates intelligunt principia individuantia, quæ ita sunt propria uni, quod non insunt alii ; illa autem sunt materia signata, et sua signatio, quæ est per quantitatem. — Quod autem arguens exponit dictas auctoritates, et distinguit de triplici accidente, et dicit finaliter quod ratio suppositi et subsistentiæ sit causa individuationis, etc. ; — dicit Bernardus quod, licet hoc posset aliquo modo esse causa individuationis in substantiis simplicibus, non tamen multitudinis individuorum sub una specie. Nec sufficeret adhuc illa intentio addita, scilicet quod sit effectus Dei, nisi aliquid poneretur per hoc in supposito ; et hoc est esse vel subsistere, quod exsistens in supposito est aliud ab essentia. Nec tamen per hoc distinguerentur duo angeli sub eadem specie, etc.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet responsio per prædicta.

Et hæc (β) tantum de hac quæstione. Benedictus Deus. Amen.

(α) *ideo posuit.— composuit* Pr.
(β) *hæc.* — Om. Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT SUA SUBSTANTIA

Iterum, circa tertiam distinctionem secundi *Sententiarum*, quæritur : Utrum intelligere angeli sit sua substantia.

Et arguitur quod sic. Ubicumque extrema sunt unum, medium non differt ab eis ; quia extremum magis differt ab extremo quam medium. Sed in angelo idem est intelligens et intellectum, ad minus in quantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intelligens et intellectum, est idem cum substantia angeli intelligentis.

In oppositum arguitur sic. Plus differt actio rei a substantia ejus, quam ipsum esse ejus. Sed nullius creati suum esse est sua essentia vel substantia ; hoc enim solius Dei proprium est. Ergo neque angeli, neque alicujus creaturæ, sua actio est sua substantia.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo recitabuntur adversariorum objectiones. In tertio ponentur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit hæc

Prima conclusio : **Quod intelligere angeli non est sua substantia.**

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 54, art. 1, sic dicens : « Impossibile est quod actio angeli, vel cujuscumque creaturæ, sit ejus substantia. Actio enim proprie est actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiæ vel essentiæ. Impossibile est autem quod aliquid quod non est actus purus, sed habet aliquid de potentia admixtum, sit sua actualitas ; quia actualitas possibilitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo, sua substantia est suum esse et suum agere. Præterea. Si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum ; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde substantia unius angeli non distingueretur, neque a substantia Dei quæ est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli. Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et

minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere. » — Hæc ille. — In quibus verbis, tangit tres rationes ad probandum suam conclusionem. Quarum prima est talis : Sicut se habet esse ad essentiam, sic agere ad virtutem vel activam potentiam; sed in nulla creatura, esse identificatur essentiæ; igitur in nulla creatura, agere identificatur virtuti, et multo minus essentiæ vel substantiæ. Secunda, talis : Intelligere angeli non est subsistens; sed sua substantia est subsistens; igitur, etc. Major patet ex dictis. Tertia talis est : Nullum intensibile et remissibile est substantia; intelligere angeli est intensibile; igitur, etc.

Secunda conclusio est quod virtus intellectiva ipsius angeli non est eadem cum ejus essentia.

Hanc probat, ead. q., art. 3, sic dicens : « Nec in angelo, nec in quacumque creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod, secundum diversitatem actuum, sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quod proprius actus correspondet (α) propriæ potentiæ. In omni autem creato, essentia (β) differt a suo esse, et comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum, ut ex supradictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, in ipso aut in quocumque creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia. » — Hæc ille.

Quod autem intelligere angeli non sit ejus esse, sicut supponit illa probatio, probat, ibidem, art. 2, dicens : « Actio angeli non est ejus esse, nec actio alicujus creaturæ. Duplex est enim genus actionis, ut dicitur in 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16). Una scilicet actio est quæ transit in aliquid exterius, inferens passionem, ut urere, secare. Alia vero actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed in ipso agente manet, sicut sentire, intelligere, velle; per hujusmodi enim actionem non mutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione, manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis : nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus ab agente in actum. Secunda autem actio, de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cujus objectum est verum, et velle, cujus objectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente : et ita, intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque speciem recipit ab objecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum, secundum genus et secundum speciem. Solius autem Dei esse est simpliciter infinitum, in se comprehendens omnia, ut dicit Dionysius, 5. cap. *de Divinis nominibus*. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle. » — Hæc ille.

Ex prædictis potest formari talis ratio : Sicut se habet esse ad operari, sic essentia ad potentiam. Sed in nulla creatura, esse ejus est suum operari. Igitur nullius creaturæ essentia est sua operativa potentia. Vel sic : Secundum diversitatem actuum est diversitas propriarum potentiarum per illos actus perfectibilium. Sed esse et operari sunt actus realiter diversi in creaturis. Igitur requirunt potentias perfectibiles realiter diversas. Hujusmodi autem sunt essentia et virtus vel operativa potentia. Igitur illæ realiter distinguuntur in omni creatura.

Tertia conclusio est quod in angelis non habet locum distinctio intellectus agentis et possibilis, sicut in nobis, nisi æquivoce loquamur.

Hanc ponit, eadem q., art. 4, ubi sic dicit : « Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu; unde oportet esse quamdam virtutem, quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans; et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem, fuit, quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed solum sunt intelligibiles in potentia, extra animam exsistentes; et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles in actu; et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis. Utraque autem necessitas deest in angelis : quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu : intelligit enim angelus primo et principaliter res immateriales. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivoce. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio : Sublata causa pluralitatis et distinctionis, tollitur et ipsa pluralitas et distinctio. Sed causa principalis distinctionis intellectus possibilis et agentis non habet locum in angelis. Igitur nec illa pluralitas, nec distinctio. Major et minor patent ex prædictis.

Quarta conclusio est quod angeli non omnia

(α) *correspondet.* — *corporalis* Pr.
(β) *essentia.* — *esse* Pr.

cognoscunt per essentias suas, sed per species connaturales et concreatas.

Hujus conclusionis primam partem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 55, art. 1, ubi sic dicit : « Illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma ejus; quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod contineantur sub forma omnia ad quæ potentia se extendit; et inde est quod in rebus corruptibilibus (α) forma non perfecte complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit quam sit continentia (β) hujus formæ vel illius. Potentia autem intellectiva (γ) angeli se extendit ad intelligendum omnia; quia objectum intellectus est ens commune, vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et speciem. Hoc autem est proprium essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia perfecte comprehendat. Et ideo solus Deus cognoscit omnia, per essentiam suam. Angelus autem non potest omnia per essentiam suam cognoscere; sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio, pro prima (δ) parte conclusionis : Omnis intellectus aliquid intelligens, habet in se aliquam formam, per quam est in actu primo, et per quam elicit actum secundum, vel operationem intellectualem. Sed intellectus angelicus est hujusmodi. Igitur habet talem formam. Sed illa forma non potest poni essentia ipsius angeli, respectu omnium intelligibilium. Igitur oportet quod sit aliqua forma intelligibilis superaddita. Talem autem dicimus speciem intelligibilem. Igitur, etc. Major et minor patent ex dictis.

Secundam partem dictæ conclusionis probat, ibidem, art. 2 : « Species, inquit, per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc illam, nunc aliam formam ab agente aliquo. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter, sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ humanæ, habent esse affine corpori, inquantum sunt formæ corporum. Et ideo, ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpus suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ vero spirituales superiores, id est, angeli, sunt totaliter a corporibus absolutæ, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes. Et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum susceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit, 2. *Super Gen. ad litteram* (cap. 8), quod cætera quæ infra angelos sunt, ita creantur ut prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac demum in genere suo. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio : Supremæ substantiæ spirituales proportionantur supremis substantiis corporalibus quoad suas naturales perfectiones, et infimæ infimis similiter. Sed suprema corpora suas naturales perfectiones simul cum sua natura per creationem receperunt. Igitur supremæ substantiæ spirituales similiter. Sed naturalis perfectio substantiarum spiritualium est in habendo actum primum respectu operationis intelligibilis; ille autem actus est species intelligibilis; igitur, etc. Major et minor patent ex dictis.

Quinta conclusio est quod quilibet angelus intelligit seipsum per essentiam suam, et non per speciem superadditam.

Hanc probat sanctus Thomas, 1 p., q. 56, art. 1, ubi sic dicit : « Objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, objectum sive materia (α) in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente, et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti : sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod actu sentiat; et ita se habet objectum unitum potentiæ, ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis, in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne (β), ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quod hujusmodi species objecti, quandoque est in potentia tantum in virtute cognitiva; et tunc est cognoscens in potentia tantum, et ad hoc quod cognoscat requiri-

(α) *corruptibilibus.* — *corporalibus* Pr.
(β) *continentia.* — *continuativa* Pr.
(γ) *intellectiva.* — *intelligentia* Pr.
(δ) *prima.* — Om. Pr.

(α) *materia.* — Om. Pr.
(β) *in igne.* — Om. Pr.

tur quod potentia cognitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper (α) eam actu habeat, nihilominus cognoscere potest per eam absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet quod moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est in potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa sit aliquando inhærens, et quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset subsistens, quam calefacit inhærens. Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligeret seipsam. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et propter hoc est intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quæ est ejus substantia, seipsum intelligit. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio : Forma actu intelligibilis per se, præsens et unita intellectui, est sufficiens principium intellectionis suiipsius, nec indiget intellectus aliquo accidente vel aliquo actu primo ad intelligendum eam. Sed substantia vel essentia angeli est hujusmodi. Igitur, etc. Major et minor patent ex prædictis superius.

Sexta conclusio est quod essentia ipsius angeli est sufficiens principium quo angelus intelligit Deum naturali cognitione, nec indiget alia specie superaddita.

Hanc ponit beatus Thomas, ubi supra, q. 56, art. 3 : « Angeli, inquit, aliquam cognitionem de Deo per sua naturalia habere possunt. Ad cujus evidentiam considerandum est quod tripliciter aliquid cognoscitur. Uno modo, per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente : sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est quod angelus intelligit seipsum. Alio modo, per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva; sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo ejus in oculo resultat. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia in qua resultat; sicut cum videmus hominem in speculo. Primæ (β) igitur cognitioni assimilatur divina cognitio quæ per essentiam suam videtur; et hæc cognitio Dei non potest adesse alicui creaturæ per sua naturalia, ut supra habitum est. Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua cognoscimus Deum in via per similitudinem ejus in creaturis resultantem, secundum illud Apostoli, *Rom.* 1 (v. 20), *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur;* unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio vero qua angelus cognoscit Deum per sua naturalia, media est inter has duas, et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in (α) ipsa natura angeli impressa, angelus per suam essentiam Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei (β). Non tamen ipsam essentiam Dei videt; quia nulla similitudo creata sufficiens est ad repræsentandum perfecte divinam essentiam. Unde ista cognitio magis se tenet cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repræsentans. » — Hæc ille. — Ex quo potest formari talis ratio : Omnis forma intelligibilis actu, aliquid naturaliter repræsentans, est sufficiens principium intellectionis illius repræsentati. Sed essentia angeli sic se habet respectu Dei. Igitur, etc. Major et minor patent ex prædictis.

Septima conclusio est quod angeli per eamdem speciem intelligunt plures quidditates, et quanto angelus est superior, tanto per species pauciores et universaliores intelligit.

Hanc ponit Beatus Thomas, 1 p., q. 55, art. 3, ubi sic dicit : « Ex hoc (γ) aliqua sunt in rebus superiora, quia uni primo quod est Deus sunt propinquiora et similiora. In Deo autem, tota plenitudo intelligibilis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis cognitionis plenitudo, in intellectibus creatis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa, et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet quod formæ ejus sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et hujus exemplum in nobis perspici potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectus eorum provenit. Alii vero qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt. » — Hæc ille. — Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis intellectus, quanto est primo intellectui similior, tanto est unitior, et simplicior, et per pauciora intelligit totum ens intelligibile. Sed intellectus angelici, quanto sunt superiores, tanto sunt primo intellectui, scilicet divino, similiores. Igitur, etc. Major et minor habentur ex prædictis.

Octava conclusio est quod intellectus angelicus per eamdem formam intelligibilem intelligit

(α) *semper.* — *per* Pr.
(β) *Primæ.* — *Prævia* Pr.

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *Dei.* — Om. Pr.
(γ) *quod.* — Ad. Pr.

naturam communem speciei, et omnia ejus individua, vel singularia.

Hanc ponit sanctus Thomas, ubi supra, q. 57, art. 2, ubi sic dicit : « Quidam totaliter subtraxerunt angelis cognitionem singularium. Sed hoc primo quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per angelos, secundum illud *Hebræor.*, 1 (v. 14) : *Omnes sunt administratorii spiritus*. Si autem notitiam singularium (α) non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint; et hoc est contra illud quod dicitur, *Eccle.* 5 (v. 5) : *Non dicas coram angelo non est providentia.* Secundo, hoc derogat etiam philosophiæ documentis, secundum quæ ponuntur angeli motores cœlestium orbium, et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem. Et ideo alii dixerunt quod angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur omnes particulares effectus; sicut si astrologus judicet de aliqua eclypsi futura secundum dispositiones corporum cœlestium. Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit. Quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum, ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclypsim futuram per computationem cœlestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium prout sunt hic et nunc. Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia (β), sensu autem singularia et corporalia; ita et angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod, quanto aliquid est superius, tanto habet virtutem magis unitam, ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet, quia sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia omnia cognoscit quæ quinque (γ) sensibus exterioribus cognoscuntur, et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis; et simile est in aliis considerare. Unde, cum angelus ordine naturæ sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque potentia cognoscat aliquid, quod angelus per unam vim suam cognitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles habet pro inconvenienti, ut litem, quam nos scimus, Deus ignoret, ut patet in 1. *de Anima* (t. c. 80), et in 3. *Metaphysicæ* (t. c. 15). Modus autem quo angelus singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod, sicut a Deo effluunt res et rerum rationes ut subsistant in propriis naturis; ita, ut sint in mente et cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia. Est enim causa (α) totius substantiæ rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundum quod causat, sic cognoscit, quia scientia ejus est causa rei. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam cognoscit omnia, non solum quantum ad universales naturas, sed etiam quantum ad earum singularitatem; ita angeli, per species a Deo inditas, res cognoscunt, non solum quantum ad naturas, sed etiam quantum ad earum singularitatem, inquantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius simplicis et unicæ essentiæ. » — Hæc ille.

Item, post, in solutione tertii, sic dicit : « Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantum ad principia universalia, et quantum ad principia individuationis. Quomodo autem per eamdem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est. » — Hæc ille.

De hoc autem, q. 55, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : « Idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed si sit excellens, potest accipi idem, ut propria ratio et similitudo diversorum : sicut in homine est universalis prudentia quantum ad actus (β) omnium virtutum, et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ quæ est in leone ad actus magnanimitatis, et ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ, et sic de aliis. Similiter, divina essentia, propter sui excellentiam, est propria ratio singulorum, quia est in ea unde singula sibi similentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali, quæ est in mente angeli, quod per eam, propter ejus (γ) excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Forma intelligibilis actu (δ) perfecte repræsentans ea quæ pertinent ad naturam specificam rei et ad individuationis principia, est sufficiens principium cognitionis rei in universali et singulari. Sed formæ seu species intellectus angelici sunt hujusmodi. Igitur. Major et minor patent ex prædictis.

Nona conclusio est quod non omnia illa intelligit angelus simul et in actu quorum species apud se habet, sed aliqua sic, et aliqua non.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 58, art. 2,

(α) *singularium.* — *singularem* Pr.
(β) *immaterialia.* — *materialia* Pr.
(γ) *quinque.* — *hodie* Pr.

(α), a verbo *quod ad naturam* usque ad *causa,* om. Pr.
(β) *actus.* — *accidens* Pr.
(γ) *ejus.* — *cujus* Pr.
(δ) *actu.* — *actus* Pr.

ubi sic dicit : « Sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, sic ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Convenit autem aliqua plura accipi ut unum et ut plura; sicut partes alicujus continui, si unaquæque per se accipiatur, plures sunt, unde et non una operatione, nec simul, accipiuntur per sensum et intellectum; alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto, et sic simul et una operatione accipiuntur, tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in 3. *de Anima* (t. c. 22); et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul multa intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu secundum quod ejus similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quæ vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur, ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie quæ est essentia divina; et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut et in patria *non erunt volubiles cogitationes nostræ, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus*, ut Augustinus dicit, 15. *de Trinitate* (cap. 16). Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa possunt simul intelligere quæ una specie cognoscunt; non autem quæ diversis. » — Hæc ille. — Ex quibus potest talis ratio formari : Ea sola convenit simul intelligi, quæ eadem et unica operatione possunt intelligi. Sed ea sola possunt unica operatione intelligi, quæ per eamdem speciem intelligibilem intelligi possunt; quia sola talia concipi possunt ut unum intelligibile. Igitur sola talia convenit simul intelligi. Major probatur : quia ab unica potentia non exeunt (α) simul omnino distinctæ operationes naturaliter. Minor probatur ex prædictis.

Decima conclusio est quod angelus non intelligit cum discursu.

Hanc probat sanctus Thomas, q. 58, art. 3, ubi sic dicit : « Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cœlestia in substantiis corporeis; nam et cœlestes mentes a Dionysio (*de Div. Nom.*, cap. 1) dicuntur. Est autem hæc differentia inter corpora cœlestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem, corpora vero cœlestia statim ex ipsa sui natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis cognitionem veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti (α) inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis; quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia, etiam apud nos, quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur; quod quidem convenit ex debilitate luminis intellectualis in eis : si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset. » — Hæc ille.

Item, in solutione primi, sic dicit : « Discursus quidem motum nominat. Omnis autem motus est de aliquo priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti quod prius erat ignotum. Si autem in uno inspecto aliud inspiciatur, sicut in speculo simul inspicitur rei imago, non propter hoc est cognitio discursiva. Et hoc modo angeli cognoscunt res in Verbo. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Intellectus qui non acquirit scientiam ignoti per aliquid prius cognitum, non est proprie discursivus. Sed talis est quilibet intellectus angelicus (β). Igitur nullus talis est proprie discursivus. Major et minor ex prædictis patent.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta quorumdam. — Quantum ad secundum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam conclusionem, arguunt quidam (apud Gregorium, dist. 7, q. 2, art. 1), volentes probare quod intelligere non dicat aliquid absolutum, distin-

(α) *exeunt.* — *existent* Pr.

(α) *noti.* — Om. Pr.
(β) *angelicus.* — *aliquis* Pr.

ctum a potentia intellectiva, sed solum respectum potentiæ ad objectum. Et arguunt

Primo sic. Illa quæ ex opposito distinguuntur non possunt esse unum et idem. Sed actus primus et actus secundus ex opposito distinguuntur, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 2). Actus autem primus est forma absoluta. Igitur actus secundus, et operatio, est forma respectiva.

Secundo. Quia, si operatio sit forma absoluta, distincta a potentia, proceditur in infinitum; cum omnis forma absoluta possit habere operationem. Sed hoc est inconveniens. Igitur, etc.

Tertio. Sicut se habet lucere ad lucens, sic intelligere ad intelligens; utrumque enim est actus immanens, scilicet lucere ipsius lucis, et intelligere ipsius intellectus. Sed manifestum est quod lucere non est aliquod absolutum, additum luci. Igitur, etc.

Quarto. Quia omne absolutum potest Deus separare a subjecto, si quod habet. Sed intelligere non potest separari ab intellectu. Igitur, etc.

Quinto. In nullo absoluto possunt adunari contraria. Sed eodem actu sentiendi videtur album et nigrum. Igitur videre non est forma absoluta; et per consequens, multo minus intelligere.

Sexto. Quia Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 14), vult quod intellectus non patitur sicut alia res, sed, ut dicit Commentator, 3. lib., comm. 14, « passio intellectus est (α) receptio tantum, sine transmutatione (β). » Hoc autem, ut videtur, non est aliud quam pati objective tantum, et non subjective.

Septimo arguitur per exemplum Philosophi, ibi, de tabula et pictura. Constat enim quod, cum tabula pingitur, non educitur color de potentia tabulæ, sed applicatur corpus coloratum corpori tabulæ. Sicut igitur non recipitur subjective color in tabula, sic nec intellectio in intellectu.

Octavo. Quia, secundum Philosophum, una intelligentia non patitur ab alia subjective cum eam intelligit, sed per essentiam intelligit eam, et non per formam inhærentem substantiæ suæ. Igitur intelligere non est actio elicita ab intellectu angelico vel humano.

Nono. Quia, si sic, sequitur quod intellectus, post forte intelligibile, minus intelligeret debile; sicut est de sensu. Nam causa hujus in sensu est, quia sensus vel organum aliquandiu retinet species receptas. Sed, si intellectus subjective recipiat species vel intellectionem, melius retinebit talia quam sensus. Igitur, etc. Nec potest dici quod spiritualitas obstaret; quia etiam sensibile spiritualius esse habet in sensu quam extra, et tamen ex illa spiritualitate illud non tollitur.

Decimo. Quia visio beatifica, qua angelus vel anima beata videt Deum, est quoddam intelligere; et tamen non est operatio intellectus ab illo elicita: cujus oppositum ponit prima conclusio. Antecedens probatur quintupliciter.

(α) *est.* — *et* Pr.
(β) *transmutatione.* — *translatione* Pr.

Primo sic. A quolibet beato potest, secundum legem Dei ordinatam, quælibet creatura cognosci, et distincte, in Verbo, per cognitionem suam beatificam. Et non per cognitionem creatam; quia tunc: vel illa esset corruptibilis de communi lege, et tunc illa non esset beatitudo, quia beatitudo non est beatitudo, nisi sit sine fine perpetuanda; vel ipsa esset infinitæ perfectionis cognitio, quia infinitorum cognitio, et cujuslibet distincte. Sed utrumque illatum est inconveniens. Igitur talis intellectio beatificata est increata, et habetur intentum.

Secundo probatur idem antecedens. Quia si non sic esset, tunc summe beatus non posset, stante sua beatitudine in summo, habere ita perfectam cognitionem in genere proprio de aliqua creatura, sicut infimus beatus habens naturalia paria. Consequens est inconveniens. Et consequentia patet: quia intellectus, vel anima, vel angelus repletus una tali forma creata non posset, illa replente, simul tantum capere de alia cognitione disparata, sicut alius angelus, vel alia anima par in naturalibus non sic repleta; alioquin non tot intensissimas species haberet, quin plures diversorum generum vel specierum posset simul naturaliter recipere; quod repugnare videtur cuilibet creaturæ.

Tertio probatur idem antecedens, per Augustinum, 8. *Super Genes.*, cap. 27, qui dicit quod Deus loquitur ad intellectuales creaturas illuminandas per suam substantiam, cum jam possunt capere locutionem ejus qualis est in Verbo ejus.

Quarto probatur idem ex intentione Philosophi et Commentatoris, qui dicunt quod Deus ipse intelligitur per seipsum, absque intellectione media, ab aliis intelligentiis abstractis; ita quod ipse est, et quod intelligitur, et intellectio ejus quod ipsum intelligit.

Quinto, quia divina essentia est in se quædam intellectio. Cum igitur ipsa sit vel esse possit æque præsens et intima intellectui angelico vel humano, sicut est quæcumque intellectio creata, sequitur quod intellectus creatus æque per visionem increatam poterit videre et intelligere, sicut intelligit per intellectionem causatam ex istis. Unde (α) videtur quod intelligere angeli, non oportet quod sit operatio elicita ab angelo, sicut ponit conclusio.

II. Argumenta Godofridi. — Arguitur etiam quod intelligere non sit agere, sed pati vel recipere actum intelligendi, qui solum est effective ab objecto. Hujus enim mentis est Godofridus, 5. ***Quodlibeto***, q. 2. Quod probat multipliciter.

(α) *Unde.* — Om. Pr.

Primo sic. Quia perfectio potentiæ passivæ consistit in receptione alicujus sic impressi, et non in exercendo aliquam actionem. Sed intellectus est potentia passiva. Igitur, etc.

Secundo. Quia impossibile est subjectum recipiens aliquam formam, movere se ulterius per eam ad ulteriorem formam ; quia tunc idem et secundum idem esset in potentia et in actu. Ergo impossibile est quod intellectus, per speciem in se receptam, eliciat actum secundum, et illum in se subjective recipiat.

Tertio. Quia, sicut se habet intelligere ad intelligentem, ita intelligi ad intelligibile. Sed intelligere se habet ad intelligentem sicut vera passio ad suum subjectum, significata tamen per modum actionis. Igitur intelligi se habet ad intelligibile sicut vera actio significata per modum passionis; et sic objectum est quod agit actum intelligendi.

Quarto. Quia intelligere facere, et intelligere fieri, cum sint agere et pati, oportet quod attribuantur diversis principiis, uni sicut subjecto recipienti, et alteri sicut agenti. Cum ergo intelligere attribuatur intellectui ut subjecto recipienti, oportet quod attribuatur alteri ut agenti; et hoc non potest poni aliud nisi objectum.

Quinto probat hoc idem, *Quodlibeto* 9, q. 3, ubi sic dicit : Nihil potest esse causa effectiva alicujus in se manentis; quia hoc est contra rationem potentiæ activæ et passivæ : quia potentia activa est principium transeundi in (α) aliud secundum quod aliud, potentia vero passiva est principium transmutandi ab alio secundum quod aliud est.

Sexto arguit, ibidem. Quia hoc esset confundere causam efficientem et causam formalem simul in unum, si idem esset principium activum et causa formalis ejusdem subjecti.

Septimo arguit. Quia unumquodque, sicut habet, per formam, esse, ita, per eam, agere actionem manentem. Sed semper habet homo esse per intellectum. Ergo semper aget actionem intellectus manentem ; et sic semper intelligeret ; quod est falsum.

Octavo arguit. Quia res, cui competit agere actionem manentem, aut semper et de necessitate illam habet, aut non. Si sic, igitur non debet attribui illi rei in qua est, sicut causæ efficienti, sed illi rei quæ producendo illam rem, producit omnia necessario illi naturæ convenientia. Si non : vel oportet quod, ad hoc quod exeat in actum, de novo dissimiliter se habeat nunc quam prius, per hoc quod movetur de novo ab alio, et sic non erit causa effectiva illius operationis in se manentis, sed illud extrinsecum agens; vel per hoc quod moveat aliud, et sic erit operatio transiens et non manens. Aliter autem non potest esse; quia idem, manens idem, natum est facere idem, et positis principiis per se sufficientibus ponitur effectus.

Nono arguit. Quia in igne calido non potest poni actio manens, nisi ignescere et calere. Sed ista non sunt nisi esse in actu ignis, scilicet esse actu calidum, et nihil dicunt ultra formam substantialem ignis, et ultra calorem effectum ab igne. Ergo operatio manens, non est aliquid effectum (α) a subjecto in quo est.

(α) *in*. — Om. Pr.

III. Argumentum Adæ. — Ad idem arguit Adam, q. 3, 1. *Sententiarum*. Quia, si omne intelligere est actio elicita ab intellectu, tunc solus Deus non posset sine intellectu creato creare visionem Dei. Quod non videtur dicendum, maxime cum intelligere non semper requirat effici, ut patet in Deo; nec, si efficientem requirit, tamen non semper requirit effici ab eo qui intelligit, ut patet, secundum Philosophum, de intelligentiis quæ per substantias suas multa intelligunt. — Item : Quia tunc Deus non posset beatificare aliquam creaturam, nisi et illa creatura beatificaret seipsam. — Item, secundum Philosophum, intelligere non est nisi pati quoddam. — Item : Quia anima vel angelus videretur esse infinitæ perfectionis. Omne enim quod potest agere A individuum alicujus speciei, et B individuum æquale secundum gradum et duplo nobilioris speciei, et sic in infinitum, videtur esse infinitæ perfectionis. Sed omnis natura intellectualis, est hujusmodi, secundum te; quia Deus potest in infinitum semper, omni intellectione data, duplo nobiliorem ea causare in intellectu, et per tales anima vel angelus intelliget, et nonnisi efficiat illas. — Item : Qualitas illa dicitur intellectio, quia potentia repræsentat objectum. Sed Deus potest facere quod illa qualitas, anima (β) vel angelo nihil agentibus, repræsentet objectum; quia Deus omnem actionem supplere potest. Igitur tunc esset intellectio, et non efficeretur ab intellectu.

Et hæc argumenta sufficiunt contra primam conclusionem.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumentum Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit Durandus, in præsenti distinctione (q. 5), sic dicens : Nos pauca novimus de angelis et eorum cognitione, et illa pauca oportet nos conjecturare ex conditione animæ nostræ, quæ est de numero substantiarum intellectualium, quamvis in illo ordine sit infima. Et, secundum hoc, videtur esse dicendum quod potentia intellectiva angeli sit realiter idem quod sua essentia. Quod potest sic persuaderi : Quod enim potentiæ cognitivæ animæ nostræ ab essentia animæ differant,

(α) *effectum*. — *effectivum* Pr.
(β) *anima*. — *animæ* Pr.

potissime convincitur ex duobus. Unum est, quia aliquæ potentiæ animæ sunt ad actus totaliter (α) diversos et separatos, nullum ordinem inter se habentes, ut sunt audire, videre, et hujusmodi; propter quod oportet eos reducere in proxima principia realiter diversa, et non in unum solum, ut est essentia animæ. Aliud est, quia essentia animæ est actus corporis, aliquæ autem potentiæ ejus non sunt actus corporis, ut sunt intellectus et voluntas; propter quæ oportet essentiam animæ a prædictis potentiis realiter differre. Neutrum autem istorum est in angelis : quia in eis non est nisi unica cognitio, videlicet intellectiva, quæ potest reduci ad unum principium; essentia etiam angeli non est actus corporis, sed est separata ab omni corpore, sicut et intellectus. Propter quod ex nulla parte potest convinci quod potentia intellectiva angeli differat realiter ab ejus essentia. Frustra autem ponuntur plura, ubi sufficit unum. Ideo, etc. — Hæc Durandus.

Contra eamdem conclusionem possunt adduci omnia argumenta quæ in primo (dist. 3, q. 3, art. 2,) sunt adducta, ad probandum quod potentiæ animæ non differunt ab anima.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit Scotus (dist. 9, q. 2) probando quod in angelis non debet negari intellectus possibilis, quia scilicet non sunt in potentia ad species.

Primo. Quia, si superficies esset creata sub albedine, non minus esset de se receptiva albedinis; quia potentiam receptivam non oportet præcedere actum suum ad quem est, duratione, sed tantum natura. Licet ergo intellectus angeli esset creatus sub omnibus speciebus intelligibilium, tamen vere de se esset possibilis, et de se in potentia ad actum primum, licet illum non præcederet duratione.

Secundo. Quia in nobis non negaretur intellectus possibilis, si creatus fuisset sub speciebus intelligibilibus; quia simultas durationis non auferret rationem passivi. Igitur nec in angelis negandus est.

Tertio. Quia, cum negatur intellectus agens in angelis, quia non abstrahit, etc., — non videtur valere. Quia, dato quod angelus non indigeret abstrahere species intelligibiles, sed haberet omnes tales concreatas, non minus haberet potentiam abstrahendi : quia potentia activa, quæ est perfectionis in natura inferiori, non debet negari a natura superiori, licet causa superior præveniret actionem inferioris illius naturæ activæ; sicut non negaretur in nobis intellectus agens, si ita esset quod noster intellectus agens non posset habere aliquem actum abstrahendi, non ratione sui, sed quia præveniretur ab aliquo agente superiori producente effectum qui per eum posset produci.

Quarto arguit contra illud quod dicitur quod, si intellectus angelicus crearetur sine talibus speciebus, non intelligeret alias creaturas, nec posset abstrahere species a rebus. Contra hoc arguit. Quia tunc natura angelica esset imperfectior quam humana : quia natura hominis, quantumcumque nuda creetur, habet adhuc unde acquirat cognitionem et intelligibilitatem aliorum objectorum; angelus autem non posset acquirere illas species, nec sine illis posset alia intelligere.

Confirmatur. Quia illud quod est perfectionis in intellectu inferioris, non est denegandum ab intellectu superioris et perfectioris, scilicet angeli. Perfectionis autem est, in intellectu nostro, quod habeat aliquid quo active possit acquirere species omnium quidditatum; ita quod, licet posse recipere tales species sit imperfectionis, tamen active posse eas acquirere est perfectionis supplentis imperfectionem, quales sunt communiter omnes perfectiones creaturarum.

Quinto. Quia, dato quod Deus concreaverit angelis species omnium quidditatum, non tamen oportet dicere quod concreaverit eis species omnium singularium intelligibilium ab angelo. Non enim est verisimile quod possibile esset fieri aliquod singulare, cujus non posset angelus habere distinctam notitiam; et tamen, si mundus duraret in infinitum, sicut est possibile, essent infinita individua vel singularia, quorum quodlibet posset angelus distincte cognoscere, et tamen non haberet simul infinitas species concreatas; ergo posset speciem alicujus de novo acquirere.

Sexto. Quia, dato quod species tam quidditatum quam singularium futurorum concreaverit illis Deus, adhuc tamen per illas non potest angelus habere omnem cognitionem sibi possibilem. Quia non intuitivam. Illa enim non potest haberi per speciem objecti, quæ manere potest objecto absente. Hoc enim est contra rationem cognitionis intuitivæ, quod sit de re non actualiter exsistente, vel non præsente. Falsum est ergo quod nihil potest angelus cognoscere nisi per speciem innatam.

Septimo. Quia, dato quod angelus non cognosceret nisi per species innatas, adhuc illud non sufficit : quia (α) illæ species incomplexorum non essent sufficiens ratio cognoscendi veritatem complexionis contingentis de ipsis extremis; quia talis contingentia non cognoscitur ex terminis. — Hæc Scotus, in forma.

II. Argumentum Aureoli. — Arguit etiam Aureolus (dist. 11, q. 4, art. 1). Quia tales species concreatæ, respectu quidditatum, vel sunt acciden-

(α) *totaliter*. — *corporaliter* Pr.

(α) *quia*. — *quod* Pr.

tia consequentia naturam intellectus angelici, ut necessaria sequela; et hoc videtur inconveniens, quia sic orirentur ex propriis principiis speciei, et posset intellectus seipsum reducere ad actum, respectu istarum, nullo interveniente extrinseco agente. Aut sunt accidentia communia, et intellectus, respectu eorum, est in potentia; et tunc videtur inconveniens quod Deus dederit eis potentiam passivam, quin dederit eis potentiam activam, potentem reducere illam potentiam ad actum. Potentia autem activa, reducens intellectum ad actum intelligendi, videtur esse intellectus agens cum specie. Quare, etc.

III. Argumenta Gregorii. — Potest etiam argui, secundum quod arguit Gregorius de Arimino (dist. 7, q. 5, art. 1).

Primo. Nam angelus aliquam notitiam intuitivam accipit a rebus extra. Igitur in eo est intellectus possibilis. Consequentia nota est. Et antecedens probat sic. Cujuslibet notitiæ intuitivæ in angelo causa effectiva immediata, licet partialis, est ipsa res intuitive nota. Igitur quamlibet talem angelus accipit a re intuitive nota. Consequentia nota est. Antecedens probatur. Quod enim ipsa res sit causa effectiva cognitionis suæ, patet : quia, si non sic, igitur præter ipsam est aliquid aliud sufficiens activum totale ipsius notitiæ, vel aliqua plura, quæ simul sufficiunt illam producere; et cum ipsa non sit principium passivum seu receptivum totale vel partiale intellectionis hujus, vel dispositio illius, nec etiam sit effectus naturaliter consequens intellectionem ipsam, ut certum est, sequitur quod erit possibile hujusmodi notitiam creari in angelo naturaliter, re tali non exsistente. Consequens est falsum. Probatur consequentia : quia, positis sufficientibus activo et passivo in opportunis dispositionibus, ponitur effectus, si sit activum naturale; vel saltem poni potest, si sit activum liberum; sicut ex 9. *Metaphysicæ* (t. c. 17), et ex differentia utriusque activi principii patet. Quod autem sit causa immediata, patet : quia, si esset causa mediata tantum, esset ergo causa alicujus quod immediate esset causa illius notitiæ; et illud non videtur esse aliud nisi species, vel habitus, vel aliqua alia notitia. Non potest dici quod alia notitia : quia non abstractiva; nam quælibet notitia abstractiva rei, distincta et naturaliter habita, præsupponit intuitivam ejusdem; et tunc de illa priore esset quærendum : utrum immediate causaretur a re; et si sic, eadem ratione et quælibet : aut mediate; et sic in infinitum a parte ante (α); quod est impossibile. Nec potest dici quod habitus; quia quilibet habitus naturaliter acquisitus præsupponit causaliter actum. Nec species; quod forte magis posset videri ; quia species non est opportuna nisi in absentia objecti, et per consequens non per se requiritur ad intuitivam notitiam, ac per hoc, nec est ejus per se causa.

Confirmatur. Quia, si intellectus angelicus, per possibile vel impossibile, esset virtus potens tantummodo intueri præsentia, et non recordari præterita vel absentia, in eo nulla causaretur species alia a notitia ipsa intuitiva; sicut nec in sensu exteriori (α) in nobis causatur. Igitur species quæ causatur in intellectu angelico, non est causa notitiæ intuitivæ. — Præterea : Angelus non potest naturaliter aliquam rem futuram distincte intuitive cognoscere, et præsentem potest. Igitur ipsa aliquo modo est per se causa notitiæ intuitivæ. Et constat quod non materialis, vel formalis, aut finalis. Ergo efficiens. Consequentia patet : quia alias, dum adhuc res esset futura, exsisterent omnes causæ requisitæ ad ejus notitiam; et per consequens, illa poni posset in effectu. Antecedens patet : quoniam proprium est Dei naturaliter futura intueri distincte. Probatur etiam auctoritate Damasceni (*de Fide orth.*), lib. 2, cap. 4, dicentis : ***Futura quidem, nec angeli nec dæmones noverunt;*** supple ***naturaliter.*** Et idem patet auctoritate Augustini, super *Genes. ad litt.* (lib. 4), cap. 24 et 25, ubi vult quod, quamvis per notitiam in Verbo, quæ utique tantummodo supernaturaliter haberi potest, res prius fuerint cognitæ ab angelis beatis, quam fuerint in rerum natura; per notitiam tamen vespertinam, quæ, secundum eum, est qua res in seipsis naturaliter cognoscuntur, non potuerunt cognosci, nisi prius saltem causaliter essent.

Confirmatur ratio principalis auctoritate ejusdem, 12. *de Trinitate*, cap. 7. Ait enim : ***Deus non ad tempus videt, nec aliquid novi fit in ejus visione atque scientia, cum aliquid temporaliter geritur ac transitorie, sicut inde afficiuntur sensus*** (β) ***carnales animalium et hominum, vel etiam cœlestes angelorum.*** Ubi patet quod, secundum eum, cum aliquid temporaliter fit, inde afficiuntur spiritus et intellectus angelorum, et aliquid novi fit in eis; econtra de Deo.

Secundo arguit sic. Angelus accipit notitiam abstractivam a rebus, licet mediante specie. Igitur in eo est intellectus possibilis. Consequentia nota est. Antecedens probatur. Quia talem notitiam immediate accipit a specie, distincte illam rem repræsentante; et illam speciem immediate accipit a re illa. Igitur, etc. Consequentia nota est. Et prima pars antecedentis patet : quia notitia abstractiva de re distincta et singulari, est (γ) per speciem ejus, distincte et singulariter repræsentantem rem in se intuitive cognitam; et per consequens, immediate causatur a specie illa. Quod autem talem notitiam

(α) *a parte ante.* — *aperte* Pr.

(α) *exteriori.* — *ex termino* Pr.
(β) *sensus.* — *spiritus* Pr.
(γ) *est.* — *et* Pr.

habeat angelus naturaliter, probatur : quia angeli naturaliter cognoscunt aliqua præterita quæ non sunt, et distincte recordantur eorum ; igitur aliqua cognoscunt per species ; nam cognitio memorativa, seu recordativa, proprie fit per speciem, sicut vult Philosophus, in libro *de Memoria et Reminiscentia,* et Augustinus, 13. et 14. *de Trinitate.* Secunda vero pars antecedentis, scilicet quod tales species angelus accipiat a rebus, probatur. Quia, si non essent a rebus acceptæ, tunc : vel omnes essent simul concreatæ ei ab initio, et tunc per eas æque bene posset cognoscere distincte futura sicut præterita, quod est falsum ; vel quandocumque angelus aliquod singulare de novo apprehendit, Deus illius speciem illi infundit ; quod, licet sit possibile, non tamen verisimile est sic contingere, eo quod naturaliter et virtute propria ei a Deo tributa, et Deo coagente sibi secundum communem influentiam tantum, anima nostra et conjuncta et separata possit tales species acquirere ; constat autem quod non minus perfectus est angelus secundum naturam, quam anima nostra ; hoc autem perfectionis utique est, nam sic de non exsistentibus potest haberi notitia.

Tertio arguit. Nam perfectionis est, in intellectu nostro, posse recipere a rebus species universales, ad habendum quidditatum abstractarum notitiam propriam et diffinitivam et scientificam. Ergo hoc non debet denegari posse esse naturaliter in angelo.

Quarto. Nam, si hoc negaretur, hoc videretur pro tanto, quia angelus a principio habet totam perfectionem naturaliter sibi possibilem concreatam, sicut corpora cœlestia ; sicut patet in ratione per te adducta. Sed illa ratio non debet movere ; quia illa ratio est multipliciter defectuosa. *Primo.* Quia, secundum hoc, sequeretur quod nunquam angelus perficeretur per aliquam novam intellectionem et actualem considerationem, sed semper omnia simul actu consideraret quæ (α) potest naturali cognitione cognoscere ; cujus oppositum tu diceres. *Secundo.* Quia (β) illa ratio falsum assumit, dicendo quod corpora cœlestia sunt totaliter perfecta, si intelligatur quod nullam perfectionem substantialem aut accidentalem suscipiunt ; nam certum est quod luna et alia corpora cœlestia illuminantur a sole. Si vero intelligatur tantummodo de perfectione substantiali, nihil ad propositum, cum illæ species in angelis non sint formæ substantiales. *Tertio.* Quia, vel illa major sumitur universaliter, et sic est falsa, quoniam corpora cœlestia sic se habent ad infima, quod generant illa, et tamen angeli non generant animas nostras ; vel ipsa sumitur particulariter et indefinite tantum, et sic forma arguendi est inutilis, et nihil concludit.

Quinto. Quia auctoritas Augustini, quam pro te allegas, non facit pro te : quia, sicut patet ibidem, scilicet 2. *Super Gen. ad litteram,* cap. 8, et similiter, lib. 4, in pluribus locis, Augustinus ibi loquitur de cognitione qua creaturæ ab angelis cognoscuntur in Verbo, quæ utique supernaturalis et beatifica est ; de cognitione vero naturali, quam ipse vocat vespertinam, non illud dicit, sed oppositum.

Sexto (Ibid., art. 2). Quia alia ratio quam adducis, scilicet quod de extremo ad extremum non venitur nisi per medium, etc., nihil valet. — Primo, quia potest dici quod, quamvis illa propositio veritatem habeat in motu locali, cum aliquod corpus movetur a finita virtute, non tamen universaliter habet veritatem in aliis motibus ; nam constat quod capilli nigri fiunt albi, et tamen non prius fiunt virides vel cærulei, qui colores sunt medii inter albedinem et nigredinem. — In eundo tamen magis ad intentionem arguentis, potest concedi propositio, ubi est dare medium per se, et per se extrema. Et patet quod aliter non est vera. Nunc autem aliquid est ita medium inter aliqua, quod inter alia non est medium. Verbi gratia, juxta materiam de qua est sermo : esse intentionale in medio, est medium per se inter esse intentionale ejus in organo visus et esse materiale ; unde visibile, immediate positum super sensum, vel superpositum organo sensus, non causat speciem in illo ; et tamen tale esse intentionale in medio, non est per se medium inter esse materiale tangibilis et ejus esse intentionale in organo tactus. Ita etiam, esse intentionale in sensu vel in imaginativa, est medium inter esse materiale et esse pure intellectuale, in anima conjuncta, non tamen in anima separata. Et ita dico quod esse imaginabile non est medium inter esse materiale et esse intellectuale, respectu intellectus angelici. Unde, sicut non bene arguitur quod tangibile non potest agere in organum tactus, nisi prius agat in medium extrinsecum, quia visibile non ageret in organum visus, nisi ageret in medium extrinsecum ; ita non bene arguitur quod res materialis non potest immediate agere in intellectum angelicum, quia non potest immediate agere in intellectum humanum conjunctum.

Septimo (Ibid., art. 1). Quia alia auctoritas Augustini, quæ solet adduci ad propositum, de duodecimo libro *Super Gen. ad litteram,* scilicet quod nullum corpus agit in spiritum, non juvat : quia, si sequeremur sonum illorum verborum, probaretur quod corpus inanimatum non posset agere in sensum ; quod tamen est expresse contra Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 52), qui vult quod sensibilia exteriora sunt activa sensationum (α), vel, secundum alios, specierum in sensu ; et similiter August., 2. *de Trinitate,* cap. 8. — Item, secundum hoc, phantasmata nec speciem nec intellectionem causarent in intellectu ; quod est contra Philosophum, et

(α) *quæ.* — *qua* Pr.
(β) *Quia.* — *Quod* Pr.

(α) *sensationum.* — *significationum* Pr.

contra te. — Item, hoc esset contra eumdem Augustinum, qui vult quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui, ut patet, 9. *de Trinitate,* cap. 12. Item, 14. *de Trinitate,* cap. 10, dicit quod *quædam cognoscibilia cognitionem interpositione temporis antecedunt; sicut sunt ea sensibilia, quæ jam erant in rebus temporalibus, antequam cognoscerentur. Quædam vero simul esse incipiunt; velut si aliquod visibile, quod omnino non erat, ante oculos nostros oriatur, cognitionem nostram utique non præcedit.* Et mox subdit : *Verumtamen, sive tempore præcedentia, sive simul esse incipientia, cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.* Et patet hic, quod loquitur de sensibilibus. Non igitur vult ipse negare simpliciter corpus agere in spiritum, sed solummodo quod non agit sicut totale agens effectus recepti in spiritu; sicut partiale autem ipsum agere, non negat; alioquin contradiceret sibiipsi, quod non est putandum.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Henrici. — Contra quartam conclusionem arguunt multi. Et primo arguit Henricus, probando quod nulla species ponenda est in intellectu humano vel angelico, quæ sit principium intelligendi. Unde, *Quodlibeto* 5, q. 14, arguit

Primo sic. Quod, inquit, intellectus separatus possit in actum intelligendi absque aliqua specie, patet sic. Quia, si indigeret specie informante, hoc est : vel quia intellectus angeli ex se non sufficit ut actu intelligat, sicut nec forma substantialis ignis non calefacit nisi informetur calore; vel propter intelligibile, quia oportet aliquo modo esse unum intelligens et intellectum, intelligibile autem non inest ei per essentiam suam, ergo oportet quod per speciem. Non primo modo : quia quod aliquid sit intellectivum et intelligibile, una communis ratio est, scilicet quod sit forma immaterialis; cum ergo separatum a materia, quantum est de se, sit intelligibile secundum actum, absque alio informante; igitur, etc. Præterea : tunc nullus intellectus (α) posset intelligere sine specie; quod falsum est de Deo. Item, nec requiritur species ex parte intelligibilis, ut sit præsens intellectui. Quia præsentia intelligibilis non requiritur nisi tanquam objecti; unde, quia essentia angeli est sibi præsens in ratione objecti, non requiritur species ut fiat unum ex intelligibili et intellectu, sicut ex cognoscente et cognito, non autem tanquam ex materia et forma, sed (β) sicut intellectum in intellectu, ut in intelligente, non autem sicut in subjecto. Sed intelligibile, per speciem suam, non habet esse in intellectu ut objectum cognitum : quia non est objectum, nisi sub ratione universalis; species autem impressa, non potest repræsentare nisi sub ratione singularis : quia sic imprimit, sicut ab alio imprimitur; sed non (α) imprimitur ab alio quam ab eo cujus est; nulla autem species est nata imprimi ab universali, secundum quod universale est in se, sed solum secundum quod habet esse signatum in supposito : quia, secundum se, non habet exsistere in rerum natura; nihil autem facit speciem sui in alio, nisi secundum quod exsistit; sic autem non possunt imprimere speciem nisi particularem, sub ratione qua particularis, quæ nunquam est repræsentativa universalis.

Secundo arguit sic. Sicut se habet species visibilis particularis ad visibile extra, sic species universalis ad universale intelligibile. Sed species visibilis magis dependet a re extra, quam e converso; ita quod præsentia rei causa est quod species sit in oculo, et non species est causa præsentiæ rei; unde, si Deus speciem imprimeret in oculo et conservaret, præsentia speciei non faceret rem præsentem, sed requiritur quod per aliud fiat præsens. Ergo similiter, species impressa intellectui ab alio quam a re universali, et conservata in ipso, non potest causare præsentiam rei, ut cognoscatur ab intellectu sub ratione objecti; immo oportet quod per aliquid aliud præsentetur, ita quod per illud repræsentans, aut per objectum præsentatum, reducatur de potentia ad actum intelligendi. Cum ergo species non ponatur nisi propter hujusmodi præsentationem, vanum est ponere talem speciem.

Tertio arguit sic. Nihil est quod non habeat suam propriam operationem naturalem, et ea per quæ potest eam explere. Propria autem operatio intellectus est intelligere singula naturaliter intelligibilia, ita quod non plus determinatur ad unum quam ad aliud. Ergo, si species impressa necessaria est ad intelligendum, necessario habet species omnium intelligibilium. Hoc autem est falsum : quia tunc haberet infinitas species; cum in Deo, ut communiter dicitur, sint infinitæ ideæ rerum creabilium, quarum quamlibet angelus potest cognoscere naturali cognitione; potest enim angelus intelligere rem istam quæ habet ideam in Deo, et similiter aliam, et sic in infinitum; haberet ergo species infinitas in se. Vel, si non sint infinitæ ideæ, species tamen numerorum in divina cognitione sunt infinitæ, quarum quamlibet potest angelus cognoscere. Non sunt ergo ponendæ species.

Quarto arguit sic. Omnis actio quæ habet sufficiens principium in agente, necessitate naturali procedit ab agente et disposito; sicut luminosum non potest non lucere, sic intellectus non potest non

(α) *nullus intellectus.* — *nullum intellectum* Pr.
(β) *sed.* — *et* Pr.

(α) *imprimit, sicut ab alio imprimitur; sed non.* — Om. Pr.

intelligere. Ergo angelus simul intelligeret omnia quorum species habet; et cum habeat species omnium intelligibilium, simul intelligeret infinita.

Quinto arguit. Quia sequeretur quod intellectus non esset passibilis nisi per accidens, in quantum scilicet recipit speciem sicut subjectum accidens, in quantum est aliquid in genere entis, non in quantum est aliquid intellectuale. Et sic, talis passio non fit ab intelligibi, in quantum est intelligibile. Et sic, intelligere non esset pati. Nec actus intellectus esset motus a re ad animam, sed e converso; immo, nec esset motus ab anima ad rem omnino, quia talis actus est omnino absolutus, non terminatus in aliud, sed stans in agente, sicut lucere non habet ad aliquid terminari. Et sic, actu intelligendi, res intellecta non perciperetur. — Hæc ille. — Et in sequentibus, ibidem, concludit quod, cum ad actum intelligendi oporteat intelligibile esse præsens intellectui, et per præsentiam suam deducere intellectum de potentia in actum, præsens autem non est in essentia sua per se, ideo oportet quod per aliud sit præsens, quod non est species impressa, sed habitus scientialis, impressus naturaliter intellectui angelico, et a Deo concreatus. Et ideo, secundum eum, ista tria sunt unum principium intelligendi, scilicet : intellectus; et habitus scientialis eidem inhærens; et, per ipsum, intelligibile, ut species expressa, non autem impressa.

II. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (dist. 3, q. 6), probans quod nulla species sit ponenda in potentiis sensitivis, et per consequens multo minus in parte intellectiva. Arguit igitur

Primo quod non sit ponenda species in visu, ad repræsentandum visui colorem, ut videat; et hoc, sic : Omne illud est primo cognitum, per quod, tanquam per repræsentativum, potentia cognitiva fertur in alterum. Sed species coloris, in oculo, non est primo cognita seu visa ab ipso; immo, nullo modo (α) est visa ab eo. Igitur, per ipsam, tanquam per repræsentativum, visus non fertur in aliquid alterum. Probatur major. Quia quidquid se habet objective ad potentiam cognitivam, ut cognitiva est, est ab ea cognitum, vel cognoscibile. Sed omne quod repræsentat aliquid potentiæ cognitivæ, se habet ad eam objective; supplet enim vicem rei quam repræsentat, quæ, si secundum se præsens esset, haberet se objective ad potentiam cognitivam. Ergo omne tale est cognoscibile, vel cognitum; et, cum ducat in cognitionem alterius, est prius eo cognitum, tempore vel natura. Et hæc fuit major. Minor de se manifesta est. Species enim coloris exsistens in oculo, nullo modo videtur, nec videri potest ab ipso, sicut quilibet experitur. — Item : Si talis species duceret in cognitionem alterius, hoc faceret ratione similitudinis; unde communiter vocatur similitudo rei; et sic haberet rationem imaginis. Imago autem ducens in cognitionem alterius cujus est imago, est primo cognita; quod non potest dici de tali specie. Igitur, etc. Et sine dubio, de se videtur absurdum, quod potentia cognitiva ducatur in cognitionem alterius per tale repræsentativum, quod est sibi totaliter ignotum et incognitum; contrarium enim verissimum est, quod per notum ducimur in cognitionem ignoti. Et sic patet quod nulla species est in oculo, ad repræsentandum visui colorem, ut videatur. Quamvis enim color imprimat in medio et in oculo suam speciem, propter similem dispositionem diaphaneitatis, quæ est in eis, illa tamen nihil facit ad visionem; nec visui repræsentat colorem, ut videatur.

Secundo arguit quod nulla talis species sit ponenda in potentia intellectiva nostra. *Primo :* Quia, per eamdem rationem qua argutum est, oporteret quod illa species esset primo cognita ab intellectu; cujus oppositum experimur. — Item. Si in intellectu esset talis species : aut esset solum respectu primi cogniti; aut respectu omnium. Non respectu omnium : quia species in intellectu nostro, si qua sit, potest abstrahi a phantasmatibus; sed phantasmata non sunt omnium, sed solum rerum sensibilium, et quantum ad accidentia, secundum quæ solum sunt sensibilia; igitur respectu aliorum nulla est in intellectu nostro species. — *Item.* Cognitio rei per speciem, secundum ponentes species, non est discursiva; sed multa cognoscuntur a nobis per discursum; ergo talia non cognoscuntur per speciem. — Si autem dicatur quod species requiritur in intellectu nostro, respectu primi cogniti; — *Contra.* Quia in potentiis ordinatis, objectum præsentatur posteriori potentiæ per actum prioris; sicut appetitui repræsentatur suum objectum, videlicet bonum, per cognitionem prævianı (α); per hoc enim solum præsentatur appetitui bonum, quia est cognitum. Sed sensus et intellectus, in nobis, sunt potentiæ ordinatæ. Ergo per solum actum prioris potentiæ, scilicet sensus, præsentatur sufficienter intellectui suum objectum; nec oportet ponere aliquam speciem. — *Item.* Intellectus, cum sit virtus reflexiva, cognoscit se et ea quæ sunt in ipso, per certitudinem, et quasi experimentaliter; unde experimur nos intelligere, et habere in nobis principium quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur (β) quod possemus per certitudinem cognoscere eam esse in nobis; sicut cognoscimus per certitudinem alia quæ sunt in intellectu nostro, tam actus quam habitus; quod non est verum. Non videtur ergo quod in intellectu nostro sit aliqua species ad repræsentan-

(α) *nullo modo.* — *nulla* Pr.

(α) *præviam.* — *primam* Pr.
(β) *videtur.* — *videmus* Pr.

dum sibi objectum suum, nec in sensu, ut probatum est. Igitur, etc.

Tertio arguit quod in intellectu angelico non sint aliquæ species, per quas repræsentetur sibi objectum suum. Species, inquit, repræsentans rem aliquam, et res cujus est species, sunt ejusdem rationis specificæ, licet differant in modo essendi. Sed nulla species exsistens in intellectu angeli, cum sit accidens, potest esse ejusdem rationis specificæ cum substantiis rerum, tam spiritualium quam corporalium, quas angelus intelligit. Ergo saltem angelus non intelligit per species substantias spirituales vel corporales. Minor de se nota est; quia substantia et accidens non possunt esse ejusdem rationis specificæ, cum differant genere. Sed major probatur in sensibilibus, quæ sunt notiora nobis, et ex quibus introductæ sunt species. Et *primo* sic. Sicut se habet lux, in corpore luminoso, ad lumen causatum in medio, sic videtur se habere color, in corpore terminato (α), ad speciem causatam in medio : quia, sicut proprium subjectum lucis, secundum perfectum suum esse, est corpus densum (unde et stella lucens dicitur esse densior pars sui orbis, 2. *Cœli et Mundi*), sic proprium subjectum coloris, qui in se continet aliquid de natura lucis, secundum suum perfectum esse, est (β) perspicuum terminatum per opacum; subjectum autem utriusque, secundum suum esse imperfectum, est perspicuum, non densum, nec terminatum; propter quod, sicut se habet lux ad lumen, sic color ad speciem. Sed lux (γ) in corpore denso, et lumen in medio, sunt ejusdem rationis specificæ, licet differant in modo essendi, secundum rationem perfecti et imperfecti, propter diversitatem subjecti recipientis. Ergo similiter, color in corpore terminato, et species ejus in medio, sunt ejusdem rationis specificæ, licet differant secundum perfectum et imperfectum, propter diversitatem subjectorum recipientium. — *Secundo* probatur eadem major sic. Actio omnium aliorum sensibilium in medio et organo est univoca (δ); calor enim distans, ad hoc ut sentiatur, oportet quod calefaciat medium usque ad organum, et ipsummet organum, ut experimur; et idem est de sapore, et de quocumque alio sensibili. Ergo a simili, videtur quod actio coloris in medium et in organum sit univoca; quod non esset, nisi color et sua species essent ejusdem rationis.— *Tertio*. Quia species non ducit in cognitionem alterius, ut videtur, nisi ratione similitudinis; unde et similitudo dicitur per quamdam expressionem. Similitudo autem non est differentium secundum speciem. Ergo species, quæ est medium quo res cognoscitur, et dicitur similitudo rei, non differt

(α) *terminato*. — *terminata* Pr.
(β) *est*. — *et* Pr.
(γ) *lux*. — *lumen* Pr.
(δ) *univoca*. — *unica* Pr.

secundum speciem a re quam repræsentat. Et sic probata est sufficienter major. Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod angelus non intelligit substantias rerum spiritualium vel corporalium per aliquam speciem. Et per eamdem rationem, non intelligit accidentia rerum corporearum per speciem; quia in angelo, qui est substantia mere (α) spiritualis, non potest esse aliquod accidens ejusdem rationis cum accidentibus corporalibus.

Quarto arguit sic (ibid., q. 8). Sicut corpus non potest figurari diversis figuris, sic, ut videtur, nec intellectus noster, nec angelicus, potest simul informari diversis speciebus. Nec valet, si quis dicat quod tales species non sunt ibi simpliciter in actu, nec simpliciter in potentia, sed medio modo, scilicet in habitu, quo modo nihil prohibet plures species esse in eodem; — quia, quantum ad actum informandi, omnes species sunt simpliciter in actu, sive intellectus actu consideret, sive non.

Quinto (ibid., q. 6) arguit contra rationem probantem primam partem conclusionis. Essentia, inquit, angeli, per hoc quod est limitata ad genus et speciem, non impeditur quin possit alias res repræsentare : quia, cum inter res diversorum generum sit certa habitudo, una potest per aliam repræsentari; unde et accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur, 1. *de Anima* (t. c. 11). Item, quia non minoris perfectionis est intelligere, quam intelligibilia repræsentare; sed essentia angeli, quamvis sit finita, potest omnia intelligibilia intelligere; ergo potest ea repræsentare, non obstante quod ipsa sit finita, nisi aliud obstaret; sed hoc est quia ipsa non est causa aliorum sub se, quemadmodum divina essentia est causa omnium.

Sexto arguit quod vanum est quærere per quale repræsentativum angelus res intelligat; quia ad hoc sufficit sola præsentia rerum in se, vel in suis causis, vel utroque modo. Ad cujus evidentiam, dicit esse notandum quod, quamvis in nobis sit duplex cognitio, sensitiva scilicet et intellectiva, tamen in angelo est sola intelligentia, per quam perfectius et efficacius cognoscit quidquid nos cognoscimus per sensum et intellectum. Sicut ergo sensibilia secundum se præsentia sensui, cognoscuntur per sensum, puta omnia colorata, et omnia lucentia, quæ secundum se præsentialiter objiciuntur visui, statim videntur, quia unum est visivum et aliud visibile, propter quod, eis approximatis, statim sequitur visio, a quocumque sit effective (et similer est de aliis sensibus et sensibilibus); sic res, tam spirituales, ut alii angeli, quam corporales, ut cœlum et astra et hujusmodi, quæ secundum se sunt præsentes intellectui alicujus angeli, propter ordinem et gradum quem angelus habet inter partes universi, statim intuitive

(α) *mere*. — *materiæ* Pr.

cognoscuntur ab angelo, absque alio repræsentativo. Et in hoc cognitio angelica continet modum et perfectionem nostræ cognitionis sensitivæ, et plus; quia se extendit non solum ad accidentia, ut sensus, sed etiam ad quidditates substantiarum. Sicut etiam præsentato intellectui nostro aliquo objecto per actum sensitivæ partis, fit intellectio, a quocumque sit illa effective, et ex illo cognito intellectus noster alia intelligit, propter habitudinem causæ ad effectum, vel econtra, et sic de aliis habitudinibus; sic angelus, ex his quæ intuitive cognoscit per ipsam rerum actualem præsentiam, cognoscit alia, propter habitudinem quam habent ad prima cognita, sive illa habitudo sit causæ ad effectum, sive alia; et in hoc assimilatur nostræ cognitioni intellectivæ. Sed etiam excedit, ex hoc quod intellectus noster cognoscit unum per aliud, discurrendo de noto ad ignotum; sed statim et simul tempore utrumque cognoscit, licet unum per aliud.

III. Argumenta aliorum. — Arguunt quidam alii, quos Gregorius (dist. 7, q. 3, art. 1) recitat.

Primo sic. Si tales species poni debeant, hoc est vel propter assimilationem, aut propter causationem cognitionis, aut propter repræsentationem objecti, aut propter determinationem potentiæ, aut propter unionem moventis et moti. Sed propter nullum istorum est necessaria species. Igitur non est ponenda. Quod autem non sit ponenda propter causationem cognitionis, de quo plus videtur, probatur. Nam hoc esset, quia materiale et corporale non potest immediate agere in spirituale. Sed hoc est falsum; quia, alias, non posset causare speciem in intellectu.

Item, nec propter repræsentationem objecti, patet. Quia notitia intuitiva non requirit aliquod repræsentans, aliud ab objecto et actu; igitur, nec abstractiva, quæ immediate sequitur. Consequentia patet; quia, sicut objectum sufficienter repræsentat se in intuitiva, ita et in illa quæ immediate (α) sequitur eam. Item, repræsentativum oportet esse præcognitum, alioquin repræsentans non induceret in cognitionem repræsentati. Sed species, secundum ponentes, est prævia cuilibet actui intelligendi objectum. Igitur non potest poni propter repræsentationem objecti. Item, si propter repræsentationem, hoc non esset, nisi quia distans non potest agere in distans. Sed hoc est falsum; alias objectum distans non posset causare speciem in intellectu, nisi ponendo aliquid prævium (β) speciei, per quod ipsum esset præsens intellectui, ut posset causare speciem; et similiter ante illud oporteret ponere aliam speciem præviam; et sic in infinitum.

Secundo arguunt sic. Si ponatur talis species, vel ipsa est ejusdem rationis cum objecto exteriori, vel non, sed alterius. Si ejusdem, sequitur quod in anima recipitur verus color, verus sapor, sonus, et odor. Quæ sunt absurda; quoniam cum omne activum ejusdem rationis possit, in passivo ejusdem rationis, effectum augmentabilem, prius in illo causatum ab agente ejusdem rationis, augere, aliud calidum extrinsecum posset illum calorem augere in anima, et sic illa potentia posset fieri multum calida, et multum frigida, et alba, et nigra ex sola aspectione; quod est absurdum. Nec potest dici quod sit alterius rationis ab objecto : quia omnis potentia potens discernere inter minus dissimilia, posset discernere (α) inter dissimiliora; sed hæc potentia potest discernere inter duo individua ejusdem speciei; igitur magis poterit discernere inter speciem istam, et objectum ejus extra, cujus dicitur species et imago. Consequens est falsum, et contra experientiam.

(α) *immediate. — mediate* Pr.
(β) *prævium. — primum* Pr.

IV. Argumenta Aureoli. — Secundo loco arguitur (et sunt argumenta Aureoli recitata a Gregorio, ibid., art. 2) contra quoddam in illa conclusione inclusum et implicitum, scilicet quod species intelligibilis sit quid realiter distinctum ab actuali intellectione, tanquam principium elicitivum ejus. Et arguitur

Primo sic. Impossibile est, respectu ejusdem, in eadem potentia esse duas similitudines realiter differentes. Sed species est quædam perfecta similitudo rei, et intellectio similiter. Igitur non sunt realiter differentes. Major probatur. Quia, aut illæ duæ similitudines essent ejusdem rationis, et tunc duo accidentia præcise numeraliter differentia essent in eodem subjecto; aut alterius et alterius rationis, et tunc unum erit perfectius alio, et virtute continebit ipsum, sicut perfectum continet virtualiter imperfectum : sed impossibile est quod duo accidentia, quorum unum in virtute continet aliud, sint in eodem subjecto distincte, sicut tepiditas, et calor in summo. — Confirmatur. Quia alias intellectus esset duæ potentiæ; quoniam anima per intellectum bis assimilaretur objecto, semel per speciem, et semel per intellectionem; per unam autem potentiam anima tantum unico modo assimilatur objecto. Iterum confirmatur. Quia superflue poneretur species. Species enim non ponitur nisi ad repræsentandum objectum et ad faciendum ipsum præsens intellectui; sed hoc maxime fit per intellectionem; igitur non est species necessaria. Confirmatur tertio. Quia, secundum Philosophum, 3. *de Anima* (t. c. 3), sicut anima est omnia sensibilia per sensum, ita est omnia intelligibilia per intellectum. Constat autem quod non est omnia sensibilia realiter, sed per assimilationem tantum inquantum per actum sentiendi assimilatur rei sensatæ. Igitur ipsa similiter est omnia intelligi-

(α) *discernere. — distinguere* Pr.

bilia per intellectum, inquantum per actum intelligendi assimilatur rei intellectæ.

Secundo principaliter, contra conclusionem, arguit sic. Quia, si ponatur species distincta ab intellectione, tunc simul in intellectu essent duæ cognitiones ejusdem rei. Consequens est impossibile : quia nec essent ejusdem rationis, nec alterius; ut prius arguebatur de speciebus. Probatur consequentia : quia non minoris abstractionis est species in intellectu quam in sensu; sed species in sensu habet, secundum propriam rationem, quod sit sensatio et cognitio formaliter; igitur hoc non est negandum a specie in intellectu. Assumptum probatur, per Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 121), et Commentatorem, commento 121. Dicit enim Philosophus, quod sensus est susceptivus specierum sine materia; et Commentator, expônens, dicit quod ideo « in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt intentiones neque comprehensiones ». — Confirmatur. Quia nihil requiritur ad hoc quod aliqua forma sit vera comprehensio, nisi quod (α) per ipsam exhibeatur objectum in esse objectivo et præsentiali; habere enim sic objectum præsens, est ipsum cognoscere, et econtra. Sed species, inquantum est similitudo rei, habet ex propria conditione, quod exhibeat rem præsentem in esse objectivo. Igitur ex propria conditione habet quod sit vera comprehensio. — Confirmatur hoc ipsum. Quia actus intelligendi, ex hoc præcise habet quod exhibeat rem præsentem in esse objectivo, quia est similitudo rei; et (β) species est etiam similitudo rei, licet non ita clara; igitur, etc.

Tertio principaliter arguit sic. Species, in intellectu, aut ponitur alia ab intellectione, ut suppleat vicem objecti in ratione terminantis, aut in ratione principii formalis elicitivi actus; a qualibet enim opinione ponente speciem distinctam ab actu, ponitur propter alterum dictorum.— Sed non est ponenda propter primum. Quia actus quo intelligo rosam, non terminatur ad speciem rosæ; alias omnis intellectio quæ esset mediante specie esset reflexa; terminatur enim immediate ad aliquid in intellectu exsistens. Item. Tunc non esset notitia, nec scientia de rebus, nec verificarentur propositiones immediate de rebus; immo hæc propositio esset falsa, Triangulus habet tres angulos, inquantum comparatur ad intellectum enuntiantem. Præterea. Sensus immediate terminatur ad res extra, quoniam immediate judicat res quæ sunt extra, alias sensatio esset actus reflexus; igitur multo magis intellectus judicat de rebus ipsis. Præterea. Intellectus, intelligendo rosam : aut sistit (γ) in specie rosæ, et tunc sequitur quod intellectus nihil intelligit de rebus; aut ex specie procedit ultra ad res, et tunc sequitur quod omnis actus intellectus circa res est discursivus; quæ ambo falsa sunt. — Nec est ponenda species propter secundum, ut scilicet se habeat in ratione elicitivi vel elicientis actum una cum intellectu : nam impossibile est effectum in perfectione excedere suam causam æquivocam; sed intellectio est perfectior specie; igitur non potest esse ejus effectus æquivocus; sed, cum etiam non possit esse ejus effectus univocus, cum sit alterius rationis; igitur nullo modo est effectus ejus. Hujus intentionis videtur esse Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 6), ubi ait quod anima est locus specierum, non omnis, sed intellectus; item, ibidem (t. c. 2), dicit quod intelligere est pati; quæ vera non essent, si species esset aliud ab intellectione. Et quod multum facit ad hoc, ut dicit arguens, scilicet Aureolus (dist. 11, q. 3, art. 1), est quia Aristoteles non tantum fuisset diminutus, quod nullam mentionem fecisset de ordine speciei ad intellectionem, secundum quem primo et principaliter est species, et postea intellectio.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra quintam conclusionem arguit Scotus (dist. 3, q. 8), probando quod essentia ipsius angeli non se habeat, respectu intellectus ejus in (α) operatione qua angelus intelligit se, sicut calor, respectu calefactionis, se habet ad ignem calefacientem, sicut dicit illa conclusio.

Primo arguit sic. Nihil potest habere principium actionis immanentis alicujus agentis, nisi sit in actu per illud quod est principium talis actionis. Intellectus autem angeli non est in actu per illam essentiam in hoc quod est per se subsistens, quia non informat illum, nec aliquam activitatem tribuit ipsi intellectui. Igitur per hoc quod talis essentia, per se exsistens, est præsens intellectui, non potest ille intellectus habere illam operationem, cujus illa essentia, vel ejus similitudo nata est esse ratio (β). Unde illud quod est per se ratio operationis, si per se sit, est quidem principium illius operationis, sed non est alicui susceptivo principium illius operationis; ut si calor esset separatus, esset sibi ratio calefaciendi, non autem alicui susceptivo. Impossibile est igitur aliquid agere per illud quod est separatum ab eo. Unde Philosophus, 2. *de Anima* (t. c. 14 et seq.), probat quod anima est actus primus corporis, etc., quia est illud quo vivimus, et sentimus, etc. Nihil igitur agit aliqua ratione agendi, nisi illa sit informans ipsum. Essentia autem angeli ponitur subsistens. Ergo non potest esse intellectui angelico ratio agendi.

Confirmatur per exemplum tuum. Quia, licet calor

(α) *quod*. — Om. Pr.
(β) *quia*. — Ad. Pr.
(γ) *sistit*. — *si sit* Pr.

(α) *in*. — *non* Pr.
(β) *intelligendi*. — Ad. Pr.

separatus esset (α) calefaciens, vel ratio calefactionis, non esset tamen ratio calefactionis ligno a quo esset separatus (β); ita quod si calere dicatur actio immanens, impossibile est (γ) calore separato a ligno (δ) lignum habere illam operationem immanentem quæ est calere. Ita in proposito.

Secundo contra illud quod dicitur quod potentia nihil recipit ab objecto, nisi quandoque sit in potentia, quandoque in actu. — Contra. Quia objectum, respectu ejus quod est in intellectu de illo, scilicet respectu intellectionis, non tantum est causa in fieri, sicut ædificator respectu domus, sed est etiam causa tam in fieri quam in facto esse. Alioquin, sicut, ædificatore corrupto, remanet domus, ita, objecto quantumcumque corrupto in esse objecti, maneret illud quod est ejus ut objecti apud intellectum; quod est falsum, sicut apparet in visu. Causa enim in esse et in fieri semper æque causat; sicut patet de sole respectu radii. Igitur, si objectum, respectu cujuslibet sui, est apud intellectum sine receptione speciei, et objectum, quod ponitur principium operationis, semper æque causat, et per consequens intellectus semper æque recipit ab eo, non ergo solum ab objecto recipit intellectus, quia recipit actum novum, quem quandoque non recepit; sed quia est causa in esse, respectu ejus quod habet (ε), semper recipit ab eo.

Tertio, inquit, secundum sic opinantem, quanto angelus est superior, tanto intelligit per speciem magis universalem; quod non est verum universalitate communitatis, sed multitudinis, et perfectionis. Et illam speciem non habet primo ponere respectu accidentium, quæ cognoscuntur per species substantiarum, in quibus intelliguntur virtualiter; nec etiam respectu specierum subalternarum, quia per speciem speciei specialissimæ cognosci possunt omnia intermedia. Igitur hujusmodi speciem intelligibilem habent solum ponere respectu specierum specialissimarum, ita quod quanto angelus est superior, tanto per speciem speciei superioris cognoscit plura, ut species inferiores. Igitur angelus supremus, per id quo cognoscit quidditatem suam, cognoscit species inferiores; si igitur cognoscit se per essentiam suam, per eamdem cognosceret omnia alia creata; quod ipse negat.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 11, q. 3, art. 3), probando quod essentia angeli non sit principium intellectionis qua angelus intelligit se per suam essentiam.

Primo. Quia sua essentia est potius illa intellectio. Et dicit hanc fuisse mentem Philosophi et sui Commentatoris, scilicet quod quælibet substantia separata est composita ex quodam potentiali et ex quodam actuali; illud autem actuale est cognitio sui.

Secundo arguit. Quia illud quod se habet per modum speciei intelligibilis est ipsa intellectio, ut dicit se probasse; sed essentia angeli, per te, est hujusmodi; igitur, etc.

§ 6. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra sextam conclusionem arguit Scotus (dist. 3, q. 9), probando quod essentia angeli non est ratio angelo cognoscendi Deum naturali cognitione. Et arguit

Primo sic. Quia, licet imago quæ est tantum ratio cognoscendi, et repræsentat non ut cognita, sicut est de specie visibili in oculo, et de specie intelligibili in intellectu, repræsentet objectum immediate absque discursu, tamen illa imago per quam non cognoscitur illud cujus est, nisi ut (α) per speciem cognitam, non est ratio cognoscendi illud, nisi tantum per discursum; sicut discurritur a cognito in incognitum, vel a cognoscibili in cognitum. Sed essentia angeli tantummodo potest poni imago secundo modo, et non primo modo. Non igitur per illam imaginem cognoscit angelus divinam essentiam, nisi discurrendo. Hoc autem est impossibile, secundum te, scilicet quod intellectus angelicus discurrat. Igitur, etc. — Confirmatur. Quia omnis discursus supponit notitiam simplicem illius ad quod discurrit. Igitur, si per illam cognitam essentiam habetur notitia de divina essentia per discursum, oportet præhabere conceptum de divina essentia simplicem; et tunc illius quærenda est alia ratio prior. Confirmatur secundo. Quia nullum objectum facit distinctam notitiam alterius objecti, nisi virtualiter includat illud aliud objectum; quia unumquodque, sicut se habet ad esse, sic ad cognosci. Quod igitur non includit virtualiter aliquid in entitate, non includit ipsum in cognoscibilitate (β). Sed essentia angeli non includit virtualiter essentiam divinam sub aliqua ratione distincta. Igitur nec sic cognoscit eam.

Secundo probatur quod angelus habeat aliquam speciem ultra essentiam suam, quæ distincte repræsentat essentiam divinam intellectui angelico, licet non repræsentet eam, ut in se actualiter exsistentem. Quod autem talis species poni debeat, arguitur

Primo, sic. Quia naturalis beatitudo angeli excedit naturalem beatitudinem hominis, etiam si fuisset in statu innocentiæ tam angelus quam homo per quantumcumque (γ) tempus. Igitur, cum homo pro

(α) *separatus esset*. — *sit* Pr.
(β) a verbo *non esset* usque ad *separatus*, om. Pr.
(γ) *calere*. — Ad. Pr.
(δ) *igitur impossibile est*. — Ad. Pr.
(ε) *habet*. — Om. Pr.

(α) *ut*. — Om. Pr.
(β) *cognoscibilitate*. — *cognoscente* Pr.
(γ) *quantumcumque*. — *quodcumque* Pr.

statu naturæ lapsæ possit habere cognitionem de ultimo fine in universali, et pro statu innocentiæ potuit aliquo modo habere notitiam distinctam, et volitio summi boni sequatur cognitionem ultimi veri, sequitur, ut sic (α), quod in tali cognitione et volitione summi boni posset angelus habere majorem beatitudinem quam homo.

Secundo per hoc. Quia aliquis, raptus, videns transitorie divinam essentiam, cessante illo actu videndi, potest habere memoriam objecti, et hoc sub ratione distincta sub qua erat objectum visionis, licet non sub ratione præsentis actualiter, quia talis præsentia non manet post actum in ratione cognoscibilis. Igitur per aliquam rationem perficientem intellectum potest objectum illud illo modo objective esse præsens. Et ita non est contra rationem essentiæ divinæ, quod species illius sit in aliquo intellectu distincte repræsentans eam. Igitur nec videtur tale negandum ab intellectu perfectissimo creato. Nihil enim videtur debere negari a summo intellectu creato, quod non repugnat alicui intellectui creato in naturalibus, quia non est perfectio nimis excellens. Assumptum potest probari per raptum Pauli, qui, transeunte illo raptu, recordabatur illorum visorum, secundum quod ipse scribit, 2. *Ad Corinth.* 12 (v. 2) : *Scio*, inquit, *hominem ante annos quatuordecim, sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit*, etc., *qui audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui*, etc. Quod autem post raptum possit species distincte remanere, videtur, quia (β) hoc est perfectionis in intellectu creato, quod possit conservare speciem objecti, cessante præsentia objecti.

Tertio. Quia, secundum Augustinum, 4. *Super Genes. ad litteram* (cap. 24), angeli, in statu innocentiæ, antequam essent beati, habuerunt cognitionem matutinam in Verbo, in quo cognoverunt creaturas post fiendas. Ergo videtur quod angelus in puris naturalibus constitutus, habuit distinctam cognitionem de Verbo divino, et nonnisi per aliquam speciem inditam (γ) eis a creatione. Igitur, etc.

§ 7. — Contra septimam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra septimam conclusionem arguit Scotus (dist. 3, q. 10), probando quod angelus per unam speciem non cognoscat distincte plures quidditates.

Primo. Quia omnis ratio cognoscendi una, habet unum objectum adæquatum, in quo objecto includuntur perfecte omnia cognoscibilia per illam rationem, si plura sint per eam cognoscibilia. Vel aliter sit hæc major : Quidquid est ratio distincte cognoscendi plura, habet unum objectum, in quo perfecte includuntur illa plura. Patet per simile de essentia divina, ut ratio, et ut objectum ; ideo enim, ut ratio, est (α) respectu infinitorum objectorum distincte repræsentativa (β), quia est unius primi objecti, quod perfecte includit omnia illa, in quantum sunt cognoscibilia. Sed illa una ratio quæ ponitur, non habet aliquod primum objectum, includens virtualiter omnes alias quidditates secundum totam cognoscibilitatem suam : ponitur enim præcise habere pro objecto multa creata, et nulla creatura sic includit tot creaturas. — Major probatur etiam per rationem. Quia unitas posterioris, naturaliter dependet ab unitate prioris ; quia ad divisionem in priori, essentialiter sequitur divisio in posteriori. Omnis autem ratio cognoscendi, quæ est in intellectu creato, hoc est, quæ non est participata, sicut essentia divina, se habet ad ipsum cognitum, sicut mensuratum ad mensuram, et ita sicut posterius naturaliter ad prius ; quare unitas ejus naturaliter dependet ab unitate objecti mensurantis. Igitur necesse est aliquod unum objectum esse mensuram ejus. Sed objectum quod est mensura ejus, est ei adæquatum. Igitur non est ratio cognoscendi alia, nisi quia virtualiter continetur (γ) in primo objecto, quod est mensura ejus. — Tertio probatur major. Nihil est ratio cognoscendi alterum, nisi vel sit propria ratio, vel contineat propriam rationem cognoscendi ejus. Sed non primo modo, cum sit ratio distincte cognoscendi plura alia. Igitur oportet quod contineat virtualiter rationes cognoscendi plurium, si sit distincta ratio cognoscendi illa. — Minor patet. Quia quidditas illius objecti esset creata, et ita non potest continere (δ) distincte in cognoscibilitate (ε) alias quidditates : quia aliqua entitas est in inferiori, quæ non continetur in superiori ; igitur similiter nec in cognoscibilitate (ζ). Igitur, etc.

Secundo sic. Omnis una ratio cognoscendi, potest habere aliquem actum cognoscendi sibi adæquatum. Sed illa species, quæ ponitur esse ratio plurium quidditatum distincte cognitarum, non potest habere aliquem unum actum cognoscendi adæquatum sibi ; quia, secundum istos, intellectus creatus non potest simul distincte cognoscere plures quidditates, quarum ipsa est ratio. Igitur, etc. Probatur major. Quia omnis memoria perfecta, potest habere intelligentiam sibi adæquatam, quoad hoc quod ipsa, secundum actum suum primum et totalem, potest producere effectum adæquatum sibi. Quod apparet : quia etiam memoria infinita Patris, potest esse princi-

(α) *sequitur, ut sic.* — *ut sic sequitur* Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.
(γ) *inditam.* — *indistinctam* Pr.

(α) *ut ratio, est.* — *est ratio* Pr.
(β) *repræsentativa.* — *repræsentabilium* Pr.
(γ) *continetur.* — *continentur* Pr.
(δ) *ita non potest continere.* — *illa non potest contineri* Pr.
(ε) *cognoscibilitate.* — *cognoscente* Pr.
(ζ) *cognoscibilitate.* — *cognoscente* Pr.

pium producendi actualem notitiam infinitam. Minor probatur. Non enim potest habere unum actum adæquatum sibi intensive : quia tunc ille actus contineret virtualiter actus intelligendi aliarum quidditatum; quod esse non potest. Nec extensive : quia tunc posset simul actu intelligere omnes illas quidditates; quod non est verum, ut sic opinantes concedunt.

Tertio sic. Ille intellectus non eodem formaliter novit plura habitualiter, qui potest sine contradictione nosse hoc habitualiter et non nosse illud. Probatur : quia contradictio est quod habeat idem formaliter et non habeat, et quod habeat aliquid quo formaliter sit tale et non sit tale; igitur, si potest esse non noscens A habitualiter, et nosse B habitualiter, non eodem novit habitualiter A et B. Sed omnis intellectus creatus potest nosse unum objectum, et non aliud. Igitur nullus intellectus creatus, eodem novit habitualiter plura objecta. Probatur minor. Quia, si non posset nosse A habitualiter, absque hoc quod cognosceret B, sine contradictione : aut hoc esset ex parte talis intellectus (α); quod est falsum, quia potest nosse aliquid actualiter, et non aliud, alias plura simul cognosceret : aut ex parte necessariæ colligantiæ objectorum; quod est falsum, quia unum illorum potest cognosci ab intellectu, alio non cognito. Sic igitur, nec propter necessariam colligationem objectorum, nec objecti ad potentiam. Igitur nullo modo.

Quarto. Quia, si angelus per unam speciem intelligit multas quidditates, igitur omnes inferiores quidditates ad illas quidditates quas cognovit per unam speciem, posset cognoscere per eamdem speciem; ita quod, si per unicam speciem cognoscit quidditatem hominis et angeli, vel asini, per eamdem cognosceret quidditates inferiores ad hominem et asinum, et (β) non tot quin plures (γ), si crearentur. Consequens est falsum, ut probatur. Quia ubi pluritas numeralis requirit majorem perfectionem, ibi infinita pluralitas, sive infinitas numeralis, requirit infinitam perfectionem. Exemplum : si posse portare simul plura pondera, concludit majorem virtutem, posse simul portare infinita, sive non tot quin plura, concludit infinitam virtutem intensivam. Sed aliquid esse rationem distincte cognoscendi duas quidditates, concludit majorem perfectionem in ipso (δ), quam esse rationem cognoscendi unam tantum. Igitur, si aliquid posset esse ratio cognoscendi infinita, sive non tot quin plura, illud esset infinitum; quod est impossibile. Per hoc probatur non solum major, sed minor. Assumptum probo. Quia accipiatur propria ratio repræsentativa illius quidditatis, quæ aliquam perfectionem includat, inquantum est propria ratio repræsentativa istius; similiter propria ratio repræsentativa illius quidditatis, aliquam perfectionem includit; et istæ perfectiones in propriis rationibus repræsentativis, sunt alterius rationis. Igitur una quæ repræsentat distincte ambo ista objecta, includit in se virtualiter plures perfectiones alterius rationis; et ita est perfectius in se quam sit tantum altera illarum.

(α) *intellectus.* — *habitus* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *plures.* — *partes* Pr.
(δ) *ipso.* — *ipsa* Pr.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem septimam conclusionem arguit Aureolus (dist. 11, q. 4, art. 2), probando quod non oportet quod quanto angelus est superior, tanto per pauciores et universaliores species intelligat.

Primo. Quia, secundum hoc, sequitur quod angelus unico actu intelligit species omnium generum. Consequens est falsum. Igitur et antecedens. Probatur consequentia. Primo, quia, si ponatur species alia ab actu intelligendi, tunc arguo sic : Omnis species habet unum actum adæquatum; quia, cum species sit ratio intelligendi ipsi intellectui, poterit intellectus per unam speciem elicere unum actum adæquatum. Sed species illa repræsentative continet multas species. Igitur intellectus poterit per illam elicere actum adæquatum, respectu multarum specierum.

Secundo. Quia uni rationi cognoscendi correspondet unum objectum adæquatum; cum sit similitudo ipsius objecti, et mensuretur ab objecto; unius autem mensurabilis, est una mensura adæquata. Sed non potest causari unum objectum cognitum, adæquans omnes species unius generis. Igitur, etc.

Tertio. Quæcumque uni et eidem sunt perfecte similia et adæquate, sunt inter se perfecte similia et adæquate. Ergo quæ inter se sunt dissimilia, non possunt habere unam similitudinem perfectam et adæquatam. Sed duæ species, quoad propria earum sunt dissimiles. Igitur non poterunt habere unam perfectam similitudinem et adæquatam, perfecte repræsentantem eas.

Quarto. Si ratio tua valeat, sequitur quod est factibilis unus angelus qui omnia intelliget per unam speciem; igitur infinita. Quia pone angelum qui (α) intelligat omnia per species decem, si fiat superior illo, ille intelliget omnia quæ alius intelligit, per novem species; et si fiat alius superior, ille intelliget per pauciores species omnia ista; et tanto superior poterit fieri, quod omnia intelliget per unam speciem; et si alius fiat superior, adhuc ille intelliget omnia per essentiam suam. Conclusio est falsa. Ergo tuus modus arguendi non valuit. — Hæc Aureolus.

§ 8. — Contra octavam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra octavam conclusionem similiter arguit Scotus (dist. 9, q. 2),

(α) *qui.* — *quia* Pr.

probando quod angelus non cognoscit omnia individua per speciem naturæ universalis, puta specificæ.

Primo. Nam unumquodque, sicut se habet ad esse, sic se habet ad cognitionem, ex 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4). Sed singulare addit aliquam entitatem super entitatem universalis. Igitur universale cognitum, non est tota ratio perfecte cognoscendi singulare, secundum omnem cognoscibilitatem singularis.

Secundo. Ubi pluralitas numeralis concludit majorem perfectionem, infinitas numeralis concludit infinitam perfectionem. Sic autem est in rationibus repræsentativis, quod posse repræsentare plura, concludit majorem perfectionem; concludit enim unam hanc rationem includere perfectionem duarum propriarum rationum. Posse ergo repræsentare infinita distincte, concludit rationem repræsentantem esse infinite perfectam.

Tertio. Ratio repræsentans, uniformis in se et intellectu, non repræsentat aliquid difformiter; immo nec ideæ divinæ, quia sunt rationes naturaliter repræsentantes, possunt repræsentare intellectui divino aliquam diversitatem in objectis, nisi ipsam naturaliter necessario repræsentent (α). Ergo illa ratio, vel species quæ ponitur : aut repræsentabit simul opposita pertinentia ad exsistentias rerum, et hoc naturaliter; et tunc semper repræsentabit opposita; et ita angelus nihil intelliget : vel repræsentabit alterum illorum determinate; et ita nunquam reliquum; igitur, si quandoque habebit certam et determinatam cognitionem de uno opposito, quantum ad exsistentiam, per illam rationem, nunquam per eamdem rationem habebit certam et determinatam notitiam de alio opposito.

Quarto. Sequitur quod quodlibet singulare exsistens, statim esset notum naturaliter cuilibet angelo; et ita distantia localis non impediret intellectionem angeli. Quod a multis negatur; et videtur esse contra Augustinum, in libro *de Cura pro mortuis agenda*.

Quinto arguit quod angelus, nec unico actu, nec unica specie, intelligat infinita. Intelligere unicum, si esset distincte infinitorum objectorum disparatorum, includeret in se eminenter perfectiones infinitarum intellectionum, vel specierum, quæ natæ sunt haberi respectu illorum objectorum. Non autem posset illas eminenter continere in se, nisi esset infinita intensive in se. Quod patet. Quia ubi illæ intellectiones essent secundum proprias rationes, ibi esset infinitas perfectionis alterius rationis, propter objecta, quæ posita sunt esse infinita disparata. Ergo ubi sunt modo eminentiori, ibi oportet quod sit aliqua infinitas : non extensiva, quia illam tollit unitas hujusmodi; ergo intensiva.

(α) a verbo *possunt* usque ad *repræsentent*, om. Pr.

Sexto sic. Omne intelligere finitum, determinatur ad certum intelligibile, vel ad aliqua certa intelligibilia; ita quod sibi ex se repugnet quod sit aliorum ab illis vel ab illo. Sed istud intelligere, si poneretur in angelo, respectu infinitorum intelligibilium disparatorum, si essent, non sic determinaretur. Ergo non esset finitum, sed infinitum.

Septimo. Quorum potest esse unum intelligere, illa possunt simul intelligi. Sed intellectus finitus non potest distincte simul intelligere infinita objecta disparata; quia majoris virtutis est intelligere distincte plura disparata simul, quam pauca. Ergo simul intelligere distincte infinita disparata, est virtutis infinitæ intensive. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 11, q. 5, art. 1), probando quod angelus non intelligat singulare signatum, signando aut demonstrando ipsum.

Primo sic. Sicut se habet intentio apprehensa ad aliam intentionem apprehensam, sic virtus comprehensiva ad aliam virtutem comprehensivam, cum potentiæ distinguantur per actus. Sed forma simplex, et individuum signatum sub illa forma, differunt. Quia quædam sunt entia, in quibus non invenitur hæc secunda intentio, scilicet individuum signatum et forma signata; sicut in substantiis separatis, quæ sunt formæ veræ et simpliciter exsistentes, et non sunt hæ formæ signatæ. In quibusdam vero reperiuntur hæ duæ intentiones; sicut in magnitudine, in corporeis et quantis; aliud enim est hæc magnitudo et magnitudo simpliciter, et homo simpliciter et hic homo signatus. Similiter, aliud est albedo simpliciter, quæ nihil aliud est quam natura albedinis subsistens, et quod quid est, et aliud est hæc albedo. Igitur necesse est dicere quod formam simpliciter cognoscat per aliam virtutem, scilicet intellectum; et formas singulares, per sensum et imaginationem. — Istam dicit esse rationem Commentatoris, 3. *de Anima*, comm. 22 et 23. Et dicit eam concludere de omni intellectu, tam creato quam increato.

Confirmatur. Quia, secundum eumdem, ibidem, comm. 18, si res imaginatæ et intellectæ essent una intentio, non esset differentia inter universale et individuum. Et subdit quod, cum sit duplex ordo intentionum, unus individuorum et singularium, quæ sunt formæ signatæ, alius universalium, quæ sunt formæ simpliciter, intellectus agens transfert rem de ordine ad ordinem, cum formam signatam abstrahit a signatione, et relinquit formam simpliciter. — Similiter, comm. 3 et 4, post diffinitionem intellectus possibilis, dicit quod est illud quod est in potentia ad (α) omnes intentiones formarum universalium, differens a prima materia, in hoc

(α) *ad*. — Om. Pr.

quod est in potentia ad (α) omnes intentiones formarum universalium, prima materia vero recipit diversas formas individuas. Ex quo concludit quod intellectus possibilis non est hoc aliquid, nec virtus in corpore; quoniam tunc reciperet formas secundum quod sunt diversæ et istæ, et non distingueret naturam formarum secundum quod sunt formæ. Ex quo patet quod, secundum eum, intellectus non intelligit singulare signatum.

Secundo (Ibid., art. 2) sic. Intellectui, ex natura qua intellectus est, repugnat propria species singularis. Igitur ei repugnat intellectio singularis; intellectio enim est illa species, vel non est sine illa. Consequentia patet. Sed antecedens probatur. Quia species singularis repræsentat singulare, modo quantitativo et materiali, scilicet ut hic et nunc, et sub certo situ, et sub quadam linea situaliter; alias non repræsentaret singulare, ut distinguitur ab universali. Sed nulla species in intellectu, est hujusmodi: modus enim repræsentandi sequitur modum essendi; modus autem essendi, quem habet species in intellectu, est modus spiritualis, abstractus ab omni conditione quantitativa et materiali. Igitur, etc.

Tertio sic. Impossibile est intelligi singulare ut signatum, nisi designando et demonstrando ipsum sub certo situ et termino, in ordine ad potentiam apprehendentem, sive eum qui cognoscit. Sed talis cognitio est impossibilis intellectui angelico et nostro. Igitur, etc. Major probatur: — Tum *primo*. Quia non videtur quod aliqua species possit repræsentare aliter ipsum singulare, ut distinguitur ab omni alio singulari, nisi repræsentando sub certo situ, per modum intentionalium linearum. Si enim species abstraheret a tali modo repræsentandi, esset omnino indifferens ad omne singulare ejusdem rationis. Singularia enim, cum sint ultimate ejusdem rationis, similia sunt, et per consequens, similitudo unius alterum repræsentat inquantum simile; similium enim videtur esse eadem similitudo. Sed cognitio rei sequitur modum sui repræsentativi. Igitur, etc. — Tum *secundo*. Quia pone duos homines similes quantum ad omnia alia accidentia, tam animæ quam corporis; constat quod potentia non distinguit unum ab alio, nisi demonstrando et situando: puta, dato quod sint similes, tamen iste non est ille. Dicendo enim *iste* et *ille*, jam includit alium terminum situalem, et alium; pronomina enim demonstrativa videntur sumi a differentiis situs, quia *iste* ad istud, *ille* ad illud; similiter, *hic* est adverbium loci. Quod (β) si abstrahatur alietas talium situum, necessario qui caperet unum, caperet alium. — Tum *tertio*. Quia sub quacumque conditione res apprehendatur, apprehenditur ut communicabilis et ut reperibilis in pluribus, nisi cum apprehenditur cognitione demonstrativa et situativa. Quidquid enim apprehenditur de aliquo homine, totum est commune, nisi apprehendatur iste vel ille. Si enim apprehendo hominem ut aliquem hominem, et individuum, et unum, et bipedalem, et talis figuræ, et in tali situ, manifestum est quod adhuc non habeo incommunicabile; plures enim possunt esse, qui sunt homo, et aliquid, et individuum, et unus, et bipedalis, et talis figuræ, et situs. Sed, si apprehendantur ut iste homo, impossibile est quod sint plures, quorum quilibet sit iste homo. Ista autem cognitio non differt a prædictis, nisi quia est demonstrativa rei quæ apprehenditur ut istud, sub determinato situ intentionali qui terminat individuum et apprehensionem (α), ut secundum numerum talium apprehensionum sit numerus talium situum. Et quod dico de situ in permansivis, dico de priori et posteriori, sive nunc et tunc (β), in successivis. Unde, si dentur duo soni distincti, nunquam possunt cognosci, in quantum sunt isti soni distincti, nisi apprehendendo unum ut nunc, et alium ut tunc. Sic igitur patet major hujus tertiæ rationis principalis.

Sed minor ejusdem probatur: — Tum *primo*. Quia modus operandi sequitur modum essendi. Unde, 1. *de Anima* (t. c. 13), ex operatione abstracta, concludit Philosophus potentiam, cujus est illa operatio, esse abstractam. Ergo, per oppositum, si operatio sit materialis et quantitativa, necessario potentia erit materialis et quantitativa. Sed talis operatio demonstrativa et signativa rei sub determinato situ et nunc, secundum esse apprehensum, est quantitativa et materialis. Omne etiam individuum est materiale et quantitativum. Igitur omnis etiam talis apprehensio est sub quadam linea intentionali, cujus terminus est hic vel ibi, nunc vel tunc; ut sit linea procedens ab ipso apprehendente, et terminetur (γ) in prius, ut cum dicitur *tunc fuit*, vel in posterius, ut cum dicitur *tunc erit*, vel in directum et simul, ut cum dicitur *nunc est;* similiter, ex parte situs, in propinquum, ut *hic* sive *iste homo*, aut in (δ) distans, ut cum dicitur *ille homo*, aut in eumdem, in reflectendo, ut cum dicitur *ego ipse*. Est igitur tale judicium lineare, et per consequens quantitativum; non quod sint ibi tales lineæ in re, sed tantum secundum judicium lineare. Igitur talis apprehensio non convenit potentiæ incorporeæ non quantæ; alias incorporeum haberet modum operandi corporeum, et operatio non sequeretur esse rei. — Tum *secundo*. Quia talis modus operandi linealiter, non potest esse potentiæ inter quam et suum objectum non potest cadere linea media, ducta intentionaliter a potentia in objectum. Hoc patet; quia alias

(α) *ad.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.

(α) *apprehensionem.* — *apprehendentem* Pr.
(β) *sive nunc et tunc.* — *nunc* Pr.
(γ) *terminetur.* — *terminus* Pr.
(δ) *in.* — Om. Pr.

tale judicium non esset lineale. Sed inter intellectum et ejus objectum, non potest cadere aliqua linea materiæ, sicut nec inter aliqua non quanta, ut puta duos angelos. Et de intellectu hoc specialiter probatur, per hoc quod, si talis linea posset imaginari inter intellectum et objectum, necessario ista linea caperet intellectum per modum cujusdam termini indivisibilis. Et, cum terminus lineæ sit quoddam punctum, necessario oporteret dicere quod angelus sit substantia posita per modum puncti; quod tamen non convenit unitati, quæ est etiam minus abstracta quam angelus et quam intellectus. Unde, sicut dissonum (α) est dicere quod unitas sit terminus lineæ, sive secundum rem, sive secundum rationem judicii, sic dico de intellectu. — Sic igitur patent major et minor dictæ rationis.

Quarto arguit (Ibid., art. 3) per rationes Philosophi et Commentatoris, sic. Cognitio rei singularis, in quantum hujusmodi, nihil perfectionis addit ad cognitionem quidditatis; sed potius concomitatur eam quædam imperfectio et indignitas. Nihil autem tale ponendum est in substantiis nobilissimis. Igitur, etc. Non enim veritas ista, triangulus habet tres angulos, imperfectius scietur, si sciatur absolute quod triangulus habet tres, quam si sciatur hunc et illum triangulum habere tres.

Quinto sic. Quia particularia sunt infinita. Igitur substantia separata nullum illorum intelligit. Vel intelliget quædam, et nunquam alia; quod non est rationabiliter dictum. Vel intelliget aliqua nunc, et poterit alia intelligere pro futuro; quod est magis inconveniens, scilicet quod aliqua perfectio de novo possit eis advenire. Et argueretur necessario in eis esse potentiam cum labore, et mutabilitatem; quæ sunt inconvenientia. Et istæ duæ ultimæ rationes, ut dicit arguens, habentur a Commentatore, 12. *Metaphysicæ*.

Sexto. Quia nulla forma quæ est tota natura speciei, et quidditas subsistens, potest habere in se similitudinem repræsentativam alicujus individui signati : quidquid enim in tali quidditate simpliciter subsistente est, totum est natura simpliciter subsistens, et non hæc natura, nec illa; et per consequens, non potest repræsentare aliquam naturam hanc signatam. Sed omnes intelligentiæ, secundum eos, sunt naturæ et quidditates subsistentes. Igitur, etc. — Hanc autem rationem, ut dicit, ponit Commentator, specialiter in tractatu *de Somno et vigilia*, ubi agit de veris somniis. Ibi namque dicit : « Declaratum est in prima (6) philosophia, quod intellectus denudatus a materia intelligit naturas universales. Et impossibile est quod habeat intentionem individualem omnino, cum non habeat naturam apprehendendi particularem intentionem. Formæ enim universales non individuantur nisi per materiam; et, si intelligentiæ abstractæ comprehenderent individuum, necessario essent materiales, et tunc non agerent nisi secundum contactum. » — Hæc ille.

Septimo. Quia individuum in sua incommunicabilitate impossibile est apprehendi, nisi judicio lineari, et demonstrativo, et designativo linealiter sub certo situ, et intentionali, ut supra ostensum est, dicendo, hanc albedinem, vel illam; omne enim quod non comprehenditur hoc modo, necessario comprehenditur ut communicabile. Sed tale judicium angelo repugnat. Igitur, etc. Hanc rationem, ut dicit, ponit Commentator, 3. *de Anima*, comm. 32, cum ait, quod intelligentia abstracta nihil intelligit eorum quæ sunt hic.

Octavo. Quia individua materialia habent eamdem similitudinem et rationem repræsentativam, cum sint similia, quæ non potest appropriari nisi mediante demonstratione et signatione; ita quod, si talis species appropriaretur, necessario oportet quod repræsentet linealiter sive pyramidaliter, non quidem quoad esse reale, sed quoad esse intentionale. Nec individua possunt proprias species habere aliter, nisi sint materiales in repræsentendo. Sed tales videtur impossibile poni in substantiis separatis. — Et hanc rationem dicit esse Commentatoris, 3. *de Anima,* comm. 3 et 4, ubi, loquens de intellectu possibili, ait : Ex hoc apparet quod intellectus non est hoc aliquid, nec virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversæ, et non distingueret naturam formarum, secundum quod sunt formæ, sicut est dispositio in formis, in individualibus sive corporalibus.

Istæ sunt rationes Aureoli. Ex quibus concludit quod nulla substantia separata intelligit individuum signatum, signando et demonstrando ipsum, ut hoc vel illud; licet possint intelligere individuum signatum, abstracte et immaterialiter.

Nono arguit (Ibid., art. 4) ex propriis, probando quod angelus non cognoscat individuum et quidditatem specificam, per eamdem speciem intelligibilem : quia per nullam speciem potest repræsentari individuum singulare, in quantum tale, quæ abstrahit a conditionibus individualibus; tunc enim non est species magis propria istius singularis, quam illius. Tunc sic : Quantumcumque species in mente angeli derivetur ab ideis quæ sunt in mente divina, illa tamen derivatio non dat speciei quod concernat conditiones individuales, vel materiales individuantes. Igitur non dat ei quod repræsentet intellectui angelico singulare, secundum rationem singularitatis. — Confirmatur. Quia, si angelus haberet species a rebus abstractas, quæ essent denudatæ a conditionibus individualibus, istæ, secundum te, non repræsentarent singulare. Tunc sic : Aut ideo non repræsentarent singulare, quia sunt a rebus abstractæ;

(α) dissonum. — dissolutum Pr.
(6) prima. — ipsa Pr.

aut ex hoc quod a conditionibus materialibus denudatæ. Non propter primum; quia, ante ultimam abstractionem a talibus conditionibus, istæ species repræsentabant singulare, secundum te. Ergo hoc est quia abstractæ a talibus conditionibus. Sed, manente causa, manet effectus. Igitur, licet istæ species sint ab ideis infusæ, ex quo recipiuntur denudatæ a talibus conditionibus, non poterunt repræsentare singulare.

Decimo ad idem. Quia cuilibet singulari respondet sua propria species, quæ repræsentat ipsum secundum suam propriam cognoscibilitatem; igitur nulla talis species potest repræsentare perfecte plura singularia, quæ non continet perfecte proprias eorum species eminenter vel virtualiter. Sed nulla species universalis potest continere virtualiter species omnium individuorum sub una specie, cum talia sint infinita, et per consequens oporteret istam speciem esse infinitam in virtute.

Nec valet dicere quod omnia individua sub specie sunt unius rationis, et per consequens nihil addunt ad speciem, et sic species repræsentans naturam speciei poterit omnia ista individua repræsentare. — Contra. Quia etsi in re individuum non addat aliquod reale ad speciem, addit tamen secundum cognoscibilitatem; quia cognoscibilitas speciei non videtur esse cognoscibilitas individui. Tum quia aliter, habens speciem Socratis, posset per illam cognoscere Platonem; quia species individui continet speciem naturæ specificæ, nec addit aliquid ad eam. Tum quia angelus habens speciem illam universalem naturæ specificæ, posset per istam, tanquam per principium sufficiens, quandocumque vellet, intelligere omnia individua ponibilia sub illa specie; quod non videtur.

Dicetur, inquit, forte aliter, quod ista species universalis, sit propria isti singulari vel illi, per comparationem (α) ejus et respectum ad hoc singulare vel illud, et alium et alium respectum. — Sed contra. Quia nunquam relatio est ratio distincte cognoscendi suum terminum, cum præsupponat notitiam extremorum; alioquin etiam poterit dari talis habitudo de novo tali speciei, nulla facta mutatione in aliquo absoluto; hoc enim non videtur esse bene possibile.

Undecimo arguit. Quia nulla similitudo est propria alicui ut distinguitur ab alio, nisi inquantum illa duo sunt aliquo modo dissimilia, et nisi ratione alicujus rationis incommunicabilis quæ sit in illo, vel nisi talis species approprietur ex modo repræsentandi situaliter. Sed aliqua duo, puta duæ lineæ, non habent aliquam rationem incommunicabilem in se, immo sunt similia; nec aliqua species, in intellectu angeli, potest habere modum repræsentandi situaliter. Ergo nulla species, in intellectu angeli, est immediate propria alicui individuo signato. — Hæc Aureolus.

(α) *comparationem*. — *compositionem* Pr.

III. Argumenta Durandi. — Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (dist. 3, q. 7), totaliter in contrarium Aureoli, volens probare quod ista dubitatio et inquisitio, quomodo scilicet angelus intelligat singularia, est omnino vana; quia, ut dicit, primum cognitum ab intellectu non est universale, sed potius singulare. Quod probatur

Primo sic. Primum objectum, et omnis conditio per se objecti, præcedit actum potentiæ : potentia enim per suum actum non facit objectum, sed supponit; sicut visus, quoad actum videndi, præsupponit colorem. Sed universale, vel conditio universalitatis, non præcedit actum intelligendi, immo fit per actum intelligendi, eo modo quo sibi potest competere fieri : esse enim universale, non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis; ita quod esse universale, est sola denominatio objecti ab actu intelligendi. Sic ergo universale non est primum objectum intellectus, nec universalitas est ejus conditio per se; et ita primum intellectum non est universale.

Si dicatur quod esse universale non est esse sic intellectum, immo præcedit omnem intellectionem, quia, secundum Commentatorem, intellectus agens facit universalitatem in rebus, et ejus actio præcedit intellectionem, saltem ordine naturæ; — hoc non valet. Quia ficticium est ponere intellectum agentem, ut alias, in primo, visum fuit. Et frivolum est dicere quod universalitas fiat in rebus : quia universalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas; et si intellectus agens esset aliquid, et aliquid ageret, illud esset unum numero, et singulare, et non universale.

Et si dicatur quod intellectus agens non facit universale, nisi quia cum phantasmate causat speciem in intellectu, quæ repræsentat rem in universali; — non valet : quia probatum est supra, quod nulla species est in intellectu, quæ repræsentet ei suum objectum. — Item : Omne reale repræsentativum, quod naturaliter repræsentat aliud, repræsentat ipsum secundum ejus conditionem realem. Sed talis species, si esset, et aliquid repræsentaret, repræsentaret ipsum naturaliter. Igitur repræsentaret ipsum, quantum ad ejus conditionem realem. Sed esse universale, non est conditio realis, sed rationis. Ergo talis species non repræsentaret universale.

Secundo sic ad principale. In potentiis ordinatis, ubi terminatur actus prioris potentiæ, ibi incipit actus posterioris. Sed sensus et intellectus, in nobis, sunt potentiæ ordinatæ. Igitur ubi terminatur operatio sensus, tanquam prioris potentiæ, ibi incipit actio intellectus. Sed actio sensus terminatur ad singulare. Igitur a singulari incipit operatio intellectus.

Tertio sic. Universale est unum per abstractionem a multis et de multis de quibus dicitur; et in hac abstractione, singularia a quibus fit abstractio, habent rationem quasi termini a quo; et universalia habent quasi (α) rationem termini ad quem. Sed terminus a quo, præcedit terminum ad quem. Ergo intellectus abstrahens, prius intelligit singularia quam universale. Et ad hanc intentionem dicit Aristoteles, 1. *de Anima* (t. c. 8), quod *animal universale, aut nihil est, aut posterius est.*

Quarto. Si intellectus noster non intelligeret prima intellectione singulare, hoc esset : aut quia non repræsentaretur; aut quia non posset; aut quia non vellet. Primum non potest dici : quia prima repræsentatio quæ fit intellectui nostro, fit per phantasma, quod est repræsentativum rei singularis; et sine illo (β) intellectus nihil potest de novo intelligere. Nec secundum : constat enim quod potentia intellectus nostri se extendit ad cognitionem singularium; alioquin de eis non disputaremus, nec aliquid faceremus per liberum arbitrium; cum factiones sint singularium, et circa singularia. Nec tertium : quia velle sequitur cognitionem; si ergo intellectus vellet non intelligere singularia, vel nollet intelligere illa, sequeretur quod præcognosceret ea; et sic sequeretur oppositum positi. Relinquitur ergo quod intellectus prima intellectione intelligit singulare.

Quinto. Quia, secundum nonnullos, intellectus per se movetur ab objecto. Tunc sic : Illud per se et primo intelligitur, quod primo et per se movet intellectum ad intelligendum; movet enim causando cognitionem sui, prius et principalius quam alterius. Sed singulare primo et per se movet, et non universale; quia actiones sunt singularium, et non universalium. Ergo singulare primo et per se intelligitur; quidquid senserit vel dixerit Aristoteles per verba obscura et involuta, quæ posuit in 3. *de Anima*.

Sexto. Quia, quidquid sit de intellectu nostro, tamen de intellectu angelico oportet dicere quod directe et per se intelligit singularia; quia unica cognitio angeli, quæ est intellectiva, efficacior est quam nostra duplex cognitio, sensitiva videlicet et intellectiva. Sed constat quod nos primo et directe cognoscimus singularia, per cognitionem sensitivam, quæ est prævia omni cognitioni nostræ intellectivæ. Ergo cognitio intellectiva angeli, quatenus comprehendit perfectionem nostræ cognitionis sensitivæ, est per se et directe singularium.

Septimo. Illud quod magis habet de entitate, magis est cognoscibile. Sed singularia plus habent de entitate, quam universalia. Ergo magis sunt cognoscibilia. Sed ex parte virtutis cognitivæ ipsius angeli, non potest esse defectus, cum ipsa sit perfecta. Ergo angelus cognoscit prius et perfectius singulare quam universale. — Et sic, ut dicit, illud dubium est exclusum.

§ 9. — Contra nonam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra nonam conclusionem arguit Aureolus (dist. 11, q. 4, art. 3), probando quod angelus simul intelligat omnia quorum habet species.

Primo. Quia Commentator, 2. *Cœli et Mundi*, comm. 37, dicit quod necesse est motus difformes, in cœlo, reducere ad unum motum uniformem. Et objicit contra se, quomodo cœlum est ita sollicitum de nobis, ut aliquando moveatur motu retrogrado, aliquando directe (et accipit cœlum pro motore cœli). Et respondet quod hoc non est eo quod aliquando habeat apprehensiones, aliquando non; quia semper sunt in actu comprehensionis. Unde opinio Philosophi et Commentatoris fuit, quod quidquid substantiæ separatæ intelligunt, semper actu intelligunt.

Secundo sic. Quandocumque aliqua potentia sic se habet ad plura, quod nullum eorum abjicit aliquid a substantia potentiæ, nec alterum illorum abjicit alterum, talis potentia simul potest recipere illa; nulla enim est contradictio, ex quo non abjiciunt a potentia, nec unum abjicit alterum. Exemplum hujus est : quia enim calor et lumen non se abjiciunt, nec abjiciunt aliquid ab aere, ideo recipi possunt simul in aere. Idem patet de duabus speciebus, respectu ejusdem partis medii aut organi. Sed plures intellectiones non abjiciunt aliquid a substantia intellectus. Quod patet (α); quia alias intelligere esset cum labore, et intellectus corrumperetur seu debilitaretur intelligendo; quod est falsum, cum vigoretur, ut patet, 3. *de Anima* (t. c. 7). Nec etiam una intellectio abjicit aliam, cum nullam habeant oppositionem (β). Quare, etc. Ex hoc apparet quod intellectus noster non potest plura simul intelligere, non (γ) ex natura intellectus in se, sed ex ratione qua conjunctus est in operatione, et ligatus cum potentia corporali, scilicet cum phantasia : nihil enim intelligimus, quin actu phantasiemur; repugnat autem aliquando, phantasiari simul plura. Tum quia utitur organo corporeo ac spiritibus, quos contingit (δ) debilitari, cum fuerint circa plura. Talis etiam potentia fatigabilis est, et potest corrumpi, non solum ab excellenti sensibili, sed a multiplicata operatione. Ista autem locum non habent in angelo. Ergo non repugnat omnia simul actu intelligere, quorum habet species.

(α) *habent quasi.* — *quasi per* Pr.
(β) *illo.* — *illa* Pr.

(α) *tum.* — Ad. Pr.
(β) *oppositionem.* — *operationem* Pr.
(γ) *est.* — Ad. Pr.
(δ) *contingit.* — *convenit* Pr.

Tertio. Nam, secundum te, non est inconveniens plura simul intelligere in uno principio, ad quod ista plura reducuntur; unde, habita propositione majori, quandoque simul inducens concludit et habet notitiam de conclusione. Eodem modo, non est inconveniens intelligere plura quæ reducuntur in unam speciem vel habitum; unde quidam dicunt quod angelus superior intelligit perfectius plura simul in specie universaliori, quam angelus inferior in specie minus universali. Igitur non videtur repugnare quin angelus possit plura simul intelligere, quæ reducuntur ad aliquam unitatem, ut sic sint semper in actu intelligendi omnia quorum habent species.

Quarto. Si angelus negaretur posse simul intelligere per multas species : aut hoc esset quia impossibile est eumdem intellectum esse simul sub diversis speciebus perfectis, sicut unum corpus sub diversis figuris; aut quia, si ponantur in angelo simul diversæ intellectiones, poterunt simul poni infinitæ, per similitudinem Aristotelis (4. *Physicorum*, t. c. 27) de multis corporibus in eodem loco; aut quia non est possibile habere actualem attentionem vel intentionem respectu plurium; aut quia creatura æquaretur Deo; aut quia, secundum Augustinum (8. *Super Gen. ad litt.*, cap. 22), *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*, hoc est, per intellectiones. Sed nullum istorum valet. Igitur propter nullum istorum est negandum propositum. Major patet sufficienti divisione oppositum opinantium. Minor probatur : — Nam primum non valet. Tum quia, eadem ratione, probaretur quod in intellectu non sunt simul multæ species, cum species sit similitudo objecti. Tum quia evidenter habet instantiam in medio, in cujus eadem parte possunt simul esse plures species, immo species contrariorum. Tum quia exemplum de figura corporis non valet; quia aliam repugnantiam habet figura ad figuram, quia duæ figuræ includunt repugnantes situs partium, quam habeat similitudo ad similitudinem. — Nec similiter valet secundum motivum. Quia consequentia Aristotelis, 4. *Physicorum*, bona est; et consequens est impossibile, non tamen ratione formæ, et ratione consequentiæ, sed aliunde, scilicet ratione (α) materiæ. Sic similiter, in proposito, impossibile est angelum intelligere infinita : non quia sit impossibile eum intelligere plura simul; sed quia infinitas in actu, est impossibilis. — Nec valet tertium motivum. Attentio enim illa (β) dicit actum intellectus : non enim est motus localis; sed videtur quod sit applicatio quædam potentiæ ad actum. Vel, secundum alios, est actus intense elicitus a potentia. Et, quidquid sit, ratio petit id quod est in principio. — Nec valet quartum motivum. Nam Deus intelligit plura per unicam essentiam suam, et unicum actum intelligendi; quod non competit creaturæ. Tum etiam, quia, licet omnes intellectiones respectu conclusionum et veritatum scientificarum (α) possint simul esse in intellectu angeli, non omnes intellectiones respectu individuorum, quantum ad eorum exsistentias; et maxime quæ sunt intuitivæ, et quæ sunt practicæ; immo istæ generantur et corrumpuntur successive in ipsis, ut patet in bonis angelis, et de omnibus, quantum ad conversionem et aversionem. — Nec denique valet quintum; quia Augustinus loquitur ibi de intellectione practica, non autem de speculativa. Cum igitur nullum istorum concludat, propositum non videtur negandum. — Hæc Aureolus.

(α) *scilicet ratione.* — Om. Pr.
(β) *aut.* — Ad. Pr.

II. Argumenta Gregorii. — Contra eamdem arguit Gregorius (dist. 11, q. 1).

Primo, auctoritate beati Augustini, 4. *Super Genes. ad litteram*, cap. 32, ubi dicit quod *potentia spiritualis, cuncta quæ voluerit, simul notitia facillima apprehendit.* Ex quo arguit sic. Non minus facile est angelo simul intelligere secundum omnes species, quam secundum aliquas earum. Ergo potest simul intelligere secundum omnes. Patet consequentia. Et antecedens probatur ex dicta auctoritate : quoniam, si minus facile foret intelligere secundum omnes simul, quam secundum aliquas, tunc non cuncta quæ vellet, simul facillime comprehenderet; quinimmo, minus faciliter.

Secundo, auctoritate ejusdem, ibidem, cap. 33, ubi ait quod *omnia simul mens angelica potest, quæ sigillatim per ordinem connexarum causarum sermo distinguit;* ubi vult quod cuncta quæ creata fuerunt in principio, et distincte quodam ordine facta narrantur, simul mens angelica comprehendit. Nec est dubium quod non solum hoc est verum de notitia supernaturali quam habent in Verbo, sed etiam de naturali quam habent de rebus in proprio genere, quam vocat Augustinus vespertinam, sicut ibidem statim patet, et duobus capitulis præcedentibus. Nec potest dici quod loquatur de confusa et indistincta cognitione : nam hoc non attribueret potentiæ mentis angelicæ; cum nos, etiam hic in via, possimus omnia confuse simul intelligere, in aliquo conceptu communi, et tamen, in tali apprehensione simultanea et facillima multorum, dat differentiam inter potentiam mentis angelicæ et humanæ.

Tertio. Si non posset hoc angelus : aut hoc contingeret quia non posset simul tot intellectiones recipere; aut quia non tot posset simul producere. Hoc patet : quia, si est sufficiens ad agendum tot simul et ad suscipiendum (β), cum, positis activo et

(α) *veritatum scientificarum.* — *virtutum scientiarum* Pr.
(β) *suscipiendum.* — *sustinendum* Pr.

passivo sufficientibus, possit poni actio, et etiam actiones, dummodo non habeant mutuam repugnantiam, sicut est in proposito, omnes tales poterunt simul poni. Sed non potest dici quod non possit tot simul recipere : quia non minus est potens ad recipiendum intellectiones quam habitus aut species, nec ejus receptivitas magis limitatur ad certam multitudinem intellectionum quam specierum vel habituum ; immo, in rei veritate, ad neutram determinatur, sed pari facilitate potest multas et paucas recipere, quantum est in se, vel ex se. Nec etiam ideo non potest quia non potest simul tot producere, cujus activitas limitata sit ad certam multitudinem possibilium intellectionum simul producibilium. Nam, supposito quod intellectus sit principium activum intellectionis, non est tamen totale, sed partiale, concurrens cum specie ad productionem intellectionis, ita quod cum una specie coagit unam intellectionem, et cum alia aliam. Nunc autem quandocumque aliquid est agens solum partiale, et aliam et aliam operationem agit cum alio et alio principio partiali coactivo, quantum est ex se, ita potest in plures operationes simul cum pluribus talibus principiis (α) coactivis, sicut in pauciores cum paucioribus, nisi ipsum forsan in operando debilitetur, et per se aliquo modo dependeat ab aliquo quod debilitetur ex multiplicatione talium actionum. Exemplum : Lux enim in medio exsistens, est causa partialis, coactiva simul cum colore, speciei coloris in medio, ut vult Commentator, 3. *de Anima*, comm. 36 ; et cum alio et alio colore, aliam et aliam coefficit speciem ; et quotcumque concurrant colores secum, simul tot species generat. Nec major virtus arguitur in luce, ex eo quod cum multis multas potest, quam (β) ex eo quod cum uno potest unam ; immo, si essent secum ibi infiniti colores distincti, in tali dispositione quod quilibet posset speciem concausare, et esset sufficiens susceptivum, nec aliquid prohibens, ipsa cum aliis simul infinitas species coefficeret. Cum ergo angelus non debilitetur ex intellectione, cum ejus receptio non sit passio corruptiva sed perfectiva potius, nec dependeat in intelligendo ab aliquo debilitabili, utpote abstractus a corpore, nec indigens ulla sensitiva virtute vel organo corporali, ea facilitate qua cum una specie potest coefficere unam intellectionem, potest cum multis multas coefficere, nec tot cum tot, quin cum pluribus possit plures.

Quarto. Quia non est similiter judicandum de intellectu angelico, sicut de nostro, pro statu isto. Et hoc quia intellectus noster in intelligendo dependet a virtute phantastica et spiritibus corporalibus, quibus accidit debilitas et fatigatio, non solum ex continuatione operationis, sed etiam ex multiplicatione, sicut experientia docet. Unde Augustinus, 4. *super Genesim ad litteram*, cap. 32, mox post verba allegata, quod *potentia mentis angelicæ, cuncta quæ voluerit, simul facillime comprehendit*, dicit quod *propter corpus corruptibile, quod aggravat animam, mens etiam cum ferventissimo studio instat notitiæ eorum, nonnisi cum temporis tarditate et difficultate agit*. Et eamdem causam reddit, 15. *de Trinitate*, cap. 24, ubi hæc omnia (α) ex peccati morbo dicit nobis pervenisse. Et capitulo præcedenti, scilicet 23, dicit quod partes imaginis animæ nostræ, scilicet mens et intelligentia et voluntas, erunt æquales, cum fuerint ab omni languore sanatæ. Igitur tot simul actu poterimus intelligere, quot meminisse ; et per consequens, quot rerum species habebimus. Per quæ clare patet quod homo, in statu innocentiæ et naturalis integritatis, omnibus rerum speciebus quas habuisset, simul uti potuisset actualiter. Quid ergo mirum, si hoc possit angelus, non per peccatum in suis naturalibus viribus vitiatus !

III. Argumenta aliorum. — Arguitur etiam, secundum alios (apud Gregorium, Ibid.), quod non solum sic sit, immo quod oppositum esse non possit. Et arguitur sic

Primo. Nam, si angelus posset non omnia simul actu intelligere, quorum species habet, tunc posset aliqua intelligere, aliis non intellectis. Quo posito in esse, quæritur : aut potest aliquid aliorum intelligere ; aut non. Si non, igitur non est in potentia actuali (β), respectu illorum quorum habet species, et per consequens non habet species illorum ; quod implicat opposita. Consequentia patet : quia ita per speciem intellectus constituitur in actu primo et in potentia actuali (γ), respectu notitiæ incomplexæ sui objecti, sicut per habitum scientificum (δ), respectu actualis considerationis objecti illius habitus. Præterea : qua ratione potest intelligere per unam speciem, eadem potest per quamlibet, saltem divisim. Si dicatur quod potest aliquid aliud intelligere : — Contra : Omnem intellectionem actualem, necesse est præcedere actualem intentionem voluntatis copulantis potentiam cum objecto. Quod patet : quia etiam ipsam visionem sensualem et primam in nobis, necessario præcedit intentio voluntatis, juxta determinationem Augustini, 11. *de Trinitate*, cap. 5, ubi dicit quod voluntas est, quæ conjungit sensum corpori visibili, ex quo formaliter non procedit a visione quæ fit in sensu. Et probatio ejus est. *Prius enim*, inquit, *quam visio fieret, jam erat voluntas, quæ formandum sensum corpori cernendo* (ε)

(α) *in*. — Ad. Pr.
(β) *quam*. — *quantum* Pr.

(α) *ubi hæc omnia*. — Om. Pr.
(β) *actuali*. — *accidentali* Pr.
(γ) *actuali*. — *accidentali* Pr.
(δ) *scientificum*. — Om. Pr.
(ε) *cernendo*. — Om. Pr.

admovit. Igitur, si angelus de novo intelligeret per aliquam speciem suam, prius vellet per illam intelligere. Sed, secundum eumdem, 10. *de Trinitate*, capitulo primo, voluntas non potest velle aliquid incognitum. Igitur illam volitionem præcederet cognitio illius speciei; et sic volitio præsupponeret cognitionem, et cognitio volitionem. Aut ergo eadem præsupponeret (α) eam a qua præsupponitur; et sic idem esset prius seipso : aut aliam præsupponeret, et ab alia præsupponeretur; et sic esset infinitas actualis cognitionum et volitionum, sese præsupponentium invicem; quorum utrumque est impossibile. Si dicatur quod non sequitur ex eo quod voluntas non potest velle aliquid incognitum, quod volitionem præcedat cognitio voliti, sed sufficit quod simul sit cum ipsa; — Contra; quia ex hoc non vitatur inconveniens illatum. Nam, ut habetur ex auctoritate allegata, cognitionem necessario præcedit volitio. Sit ergo cognitio illa A; et volitio illam præcedens, sit B. Aut ergo in illo priori in quo B fuit, fuit aliqua cognitio; aut non. Si non, ergo B fuit volitio incogniti. Si sic : aut igitur A; aut alia cognitio ab A. Si A, igitur A fuit antequam fuit. Si alia, sit illa C; igitur ante C fuit volitio conjungens potentiam cum objecto; aut igitur B, aut alia; et, sive hoc, sive illud detur, vel (β) proceditur in infinitum, vel dabitur quod aliqua cognitio (γ) terminabitur ad incognitum.

Secundo. Si angelus posset aliqua sua specie non uti actualiter, eadem ratione et qualibet alia quam habet; et sic posset angelus, naturaliter, si vellet, se suspendere ab omni intellectione eorum quorum habet species, et nullum eorum per species suas actu intelligeret; quod videtur absurdum.

Tertio. Quia species est agens naturale respectu intellectionis sui, ut objectum; et intellectus est naturaliter passivus; unde, secundum sententiam Augustini, 3. *de Libero arbitrio*, cap. 25, non est in potestate nostra, quid nobis veniat in mentem. Igitur quælibet species semper causat intellectionem sui, si non adsit impedimentum. Patet consequentia, ex conditione agentis naturalis posita 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Sed in angelo nullum omnino est impedimentum, ut patet. Igitur, etc.

Quarto. Quia, cum in angelo omnes species sint sufficienter intensæ, et potentes movere intellectum, et æque præsentes, si aliqua utitur angelus, et aliqua non, hoc solum videtur esse quia angelus vellet determinate non uti illa qua non uteretur, et ea determinate uti qua uteretur. Sed impossibile est quod aliqua determinate velit non uti, quin illam determinate intelligat; sicut impossibile est quod aliquis velit aliqua specie determinate uti, quin illam determinate apprehendat. Igitur, si posset aliqua non uti, posset illam simul intelligere et non intelligere; quod implicat.

(α) a verbo *cognitionem* usque ad *præsupponeret*, om. Pr.

(β) *vel*. — Om. Pr.

(γ) *cognitio*. — *volitio* Pr.

§ 10. — Contra decimam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Contra decimam et ultimam conclusionem arguit Gregorius de Arimino (dist. 7, q. 5, art. 2), probando quod angelus intelligat cum discursu. Et

Primo arguit quod angelus intelligat cum discursu, isto modo quod unum intelligit post aliud. Et hoc sic. Nam angelus aliquam rem incipientem esse distincte cognoscit, et similiter veritates contingentes de ipsa, quam et quas aliquando non cognovit, quando tamen alias res et alias veritates cognoscebat. Igitur angelus discurrendo cognoscit, ad sensum prædictum. Consequentia nota est. Et antecedens probatur. Nam rem futuram angelus non cognoscit distincte, et per consequens nec ejus singulares veritates contingentes. Nec est dubium quod nunc, dum illa futura est, cognoscit alias res, et alias veritates; et quando res illa erit præsens, tunc cognoscet illam, sicut eas quæ nunc sunt.

Secundo probat quod angelus discurrat, isto modo quod intelligit unum per aliud. Et hoc sic. Aliquam veritatem non immediatam angelus cognoscit. Igitur unum per aliud cognoscit; et per consequens, discurrit illo modo. Consequentia probatur. Quia omnis veritas cognita non per aliam, seu non per notitiam alterius veritatis, est veritas immediata, saltem illi cui sic est cognita, ut patet ex diffinitione propositionis immediatæ, 1. *Posteriorum* (t. c. 5), scilicet *qua non est altera prior*, supple *qua illa cognoscatur*, ut communiter exponitur; et eodem modo sumo veritatem immediatam. Antecedens declaro. Sumo, verbi gratia, veritatem istam, Sol eclipsabitur tali tempore; vel istam conditionalem, Si mundus et cursus astrorum durabit usque ad tantum tempus, secundum dispositionem qualis nunc est, tali die sol eclipsabitur. Istam veritatem non est dubium quod (α) novit angelus; cum nota sit vel esse possit homini astrologo. Et non est ei nota per se, sive ex terminis, ut patet; quia etiam cuilibet nostrum, qui utique terminos novimus, esset nota. Item, non est sibi nota ex aliqua notitia intuitiva una, aut pluribus; sed quia novit quando sol et luna in talibus punctis erunt. Igitur non est sibi immediata. Idem probari posset de veritate plurium naturalium effectuum, quos futuros angelus primo scit, et nonnisi per notitiam suarum causarum. Unde Augustinus, in *de Divinatione* (cap. 5), dicit quod *dæmon in aeris affectione atque ordinatione sibi*

(α) *quod*. — Om. Pr.

nota, nobis ignota, futuras prævidet tempestates. Igitur per notitiam qua novit aerem sic esse affectum et inordinatum, cognoscit quod tempestas erit. Igitur, etc.

Tertio probat quod angelus discurrat, isto modo quod unum per aliud et post aliud cognoscit, sive, quod in idem venit, quia (α) aliquid prius ignotum, per aliud prius notum intelligit. Hoc probat. Primo : quia, si detur oppositum, sequitur quod quilibet diabolus simul actualiter noverit infinitas veritates specie differentes, et distincte; ulterius etiam quod habet actu infinitas notitias specifice distinctas, vel unam æquivalentem infinitis specifice distinctis; quorum utrumque videtur impossibile. Consequentia probatur, in exemplo jam sumpto de sole. Constat enim quod, si mundus et cursus astrorum uniformiter perpetuaretur a Deo, infinities sol eclipsaretur. Cum igitur diabolus quamlibet futuram eclipsim, seu quocumque tempore sol sit eclipsandus, possit cognoscere, si non possit hoc scire per discursum, isto tertio modo, igitur simul novit quoties sol eclipsabitur, et quandocumque; et per consequens, simul novit infinitas tales veritates, Si mundus et cursus astrorum perpetuabitur uniformiter, in tempore A sol eclipsabitur, Si mundus, etc., in tempore B sol eclipsabitur; et sic de aliis temporibus. Idem patet in alio exemplo. Nam constat quod figuræ angulares, in infinitum sunt multiplicabiles, per additionem angulorum; verbi gratia : figura triangularis est possibilis, figura quadrangularis est possibilis, figura pentagonalis est possibilis, et sic in infinitum, supposito quod continuum sit in (β) infinitum divisibile; de qualibet autem specie figuræ, scibilis est aliqua propria passio. Certum est igitur; secundum prædicta, quod diabolus simul cognoscit infinitas veritates et conclusiones specifice distinctas. — Præterea : Valde videtur mirabile dictu, quod nullam veritatem necessariam naturaliter cognoscibilem diabolus ignoret naturaliter; et tamen oporteret dicere, secundum istam viam. Nam, si aliquam ignoraret : aut illa esset mediata; aut immediata. Si mediata, igitur est per priorem cognoscibilis; et per consequens, aliqua ignota sibi, per aliam prius notam potest ab eo cognosci, ac per hoc per discursum isto tertio modo sumptum; cujus oppositum ponitur. Si vero illa ignota, est immediata, igitur, per locum a minori, sequitur quod aliqua mediata est sibi ignota; et per consequens, ut prius, aliqua est ab eo cognoscibilis per discursum.

Quarto arguit. Quia pro tua opinione non adducitur aliqua ratio, nisi quædam persuasio de comparatione corporum superiorum ad infima, quæ superius est improbata, et quædam auctoritas Dionysii, 7 cap. *de Divinis Nominibus*, ubi dicit quod angeli *non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.* Ista autem auctoritas male applicatur ad tuum propositum. Quia Dionysius non loquitur de angelis secundum statum mere naturalem, sed secundum statum beatificum; nec de qualibet notitia eorum, sed de ea tantum qua Deum cognoscunt. Et istud patet : Tum ex eo quod sine medio ibi procedit. Ait enim sic : *Ex ipsa,* scilicet divina sapientia, *intelligibiles et intellectuales angelicarum mentium virtutes* (α), *simplices et beatos habent intellectus.* Ecce quod de beatis specialiter loquitur. — Quod etiam confirmatur : quia, cito post, loquitur specialiter de animabus humanis, et postea de dæmonibus specialiter. — Tum quia ait : *Non sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem.* Non enim ait absolute *cognitionem;* sed, determinando, dicit *divinam cognitionem.* Et etiam, post, statim sequitur : *Uniformiter intelligentia divinorum intelligunt.* Per quæ patet quod loquitur de cognitione qua Deum beatifice vident; et certe illam non congregant ex sermonibus diffusis, nec per discursum acquirunt. In proposito autem non est sermo de tali notitia, nec de eis secundum statum beatificum, sed secundum naturalem, id est, ac si essent in statu pure naturali. Et in tali perscrutatione, melius potest videri veritas, ex dictis Sanctorum, cum loquuntur de dæmonibus, quam cum de angelis beatis : nam multa dicuntur de illis, secundum statum illum eis convenientia, quæ intelligi non debent naturaliter sibi convenire; quod qui non distinguunt, errant circa intellectum ipsorum.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta quorumdam. — Quantum ad tertium articulum, restat, cum Dei adjutorio, prædictis objectionibus obviare. Et quidem

Ad primum contra primam conclusionem, respondet Gregorius (dist. 7, q. 2, art. 1), quod « si illa argumentatio debite proficeretur (β), concluderet propositum nostrum, scilicet quod intellectio et intellectus distinguuntur. Sed quod ulterius infertur, quod intellectio non est forma absoluta, non sequitur virtute illius argumenti. Non enim est consequens, quod, si actus primus est forma abso-

(α) *quia.* — *in* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

(α) *virtutes.* — *veritates* Pr.
(β) *proficeretur.* — *perficeretur* Pr.

luta, et actus secundus distinguitur ab illo, quod actus secundus non sit forma absoluta; sicut non sequitur, quod, si albedo est qualitas, et nigredo distinguitur ab albedine et opponitur illi, quod ideo nigredo non sit qualitas. » — Unde major est falsa, si intelligatur quod opposita non sunt unum genere; secus si intelligeretur quod non sunt unum, sed differunt specie. Item, si arguitur, differunt specie vel genere, igitur unum est absolutum, et aliud est respectivum, — est fallacia consequentis.

Ad secundum respondet (α) Gregorius, negando consequentiam. « Nam, secundum Commentatorem, 4. *Physicorum,* commento 84, quantitas non est activa. Multæ etiam aliæ formæ non habent proprias operationes, nisi quis velit dicere illas formas habere proprias operationes, quæ possunt causare in intellectu, saltem partialiter, aliquam operationem, utpote notitiam sui. Et tunc ego concedam quod intellectio potest habere operationem, et illa (β) aliam, et sic in infinitum, sicut de actibus reflexis. Sed non ad hunc sensum dici consuevit, quod formæ sint operativæ, seu quod habeant proprias operationes. » — Hæc Gregorius. — Mihi tamen videtur quod non est ullo modo necessarium, quod omnis forma habeat propriam operationem, nisi intelligatur de formis absolutis, de prima vel secunda vel tertia specie qualitatis; nec de qualibet tali, nisi habeat esse reale quietum, et non intentionale fluens. Item, quidquid sit de hoc, concedo quod intellectio habet realem effectum, scilicet conceptionem rei intellectæ, quæ dicitur verbum. De hoc sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 1, sic dicit : « Intellectus, in intelligendo, ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta : quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum, quia conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem : propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est actu; in actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus, quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam constitutum per ipsam : intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel etiam propositionem affirmativam, aut negativam; hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum. » — Hæc ille. — Simile ponit, 1 p., q. 27, art. 1, ubi sic ait (α) : « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, in eo procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio intellectus, ex ejus notitia procedens, quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis. » — Hæc ille.

(α) *respondet.* — *arguit* Pr.
(β) *illa.* — *ita* Pr.

Ad tertium dicit Gregorius quod, « si comparatio debeat esse vera, oportet quod per *lucere* intelligatur ipsa lux, et per *intelligere* intellectio, ut dicatur quod, sicut se habet lux ad lucens, sic intellectio ad intelligens; et sic concedo similitudinem. Sed isto modo potius probat propositum, sicut patet. Tamen quod addit, quod lucere est actus sive operatio immanens, nec proprie, nec vere dictum est. Non enim lucere est actus seu operatio immanens plus quam albere vel calere, quæ nunquam ab aliquo auctore alicujus auctoritatis vocata sunt operationes, nec immanentes (β), nec transeuntes. Sed sic arguentes fefellit similitudo illorum infinitivorum (γ). » — Hæc ille. — Ego tamen simpliciter nego dictam similitudinem. Nam intelligere se habet ad intelligens ut actus secundus; lucere autem ad lucens ut actus primus : lucere namque est ipsum esse lucis quod dat suo subjecto. Et ita dico de albere, calere, candere, etc.

Ad quartum dicit Gregorius quod « Deus posset separare intellectionem ab intellectu; illa (δ) tamen separata, non esset intellectio ». — Hæc ille. — Huic solutioni concordat sanctus Thomas in quodam *Quodlibeto* (*Quodlibeto* 7, art. 10), ubi quærit, Utrum Deus posset facere albedinem sine quantitate. Ibi enim ponit quod tales qualitates spirituales Deus posset separare a subjecto, et facere subsistere, sicut corporales. Ego tamen dico quod qualitas illa sic separata, adhuc esset intellectio et cognitio. Quia, licet tunc nullus (ε) intelligeret per eam in actu, tamen illa apta nata esset, si inhæreret intellectui, dare sibi esse actu intelligens; sicut albedo separata nihil albaret in actu, sed in potentia; et hoc sufficit ad hoc quod sit intellectio.

Ad quintum dicit Gregorius quod illud argumentum « multipliciter deficit. Primo quidem. Quia ita contra arguentem probari potest, quoniam non plus in uno respectivo adunari possunt contraria quam in uno absoluto; et ita probaretur quod intellectio et sensatio non sunt formæ absolutæ, nec respectivæ. Secundo. Quia forma arguendi nulla est; quia non est debita sumptio minoris sub majore; et si debite sumeretur, verbi gratia in actu sentiendi adunari possunt contraria, utique proprie accepta, falsa esset. Tertio. Quia falsum est quod eodem actu sentiendi videatur album et nigrum; quamvis enim aliquando

(α) *ait.* — Om. Pr.
(β) *immanentes.* — *manentes* Pr.
(γ) *infinitivorum.* — *infinitorum* Pr.
(δ) *illa.* — *ita* Pr.
(ε) *nullus.* — *nihil* Pr.

simul videantur album et nigrum, non tamen unico actu ». — Hæc ille. — Quidquid sit de tertio dicto, quia forte falsum est, alia possunt stare. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 85, art. 4, ubi quærit : Utrum possimus simul multa intelligere, in solutione tertia, sic dicit : « Partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur. » Et postea, in solutione quarta, dicit : « Cum intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiæ; sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius. » — Hæc ille. — Ex quibus patet, quomodo duo contraria possunt cognosci unico actu, et quomodo non.

Ad sextum dicit Gregorius quod illa auctoritas intelligi debet « de transmutatione stricte sumpta, quæ est a contrario; cum tali enim transmutatione non est receptio intellectionis. Sed utique bene est cum transmutatione quæ est salus et perfectio, seu, secundum litteram commenti, evasio, id est, exitus ejus quod est in potentia ab eo quod est actu. Et est simile, non contrarium, ut supplet Commentator, sed extrahens ipsum a potentia ad actum, ut habetur, 2. *de Anima,* a Philosopho et Commentatore, commentis 57 et 58. Primam igitur transmutationem tantum negat Commentator in receptione intellectionis, ubi allegatur ex 3. *de Anima,* sicut patet ex commentis allegatis de 2. Et iterum dicitur quod illa verba allegata dicit præcipue ad salvandum quod intellectus est immaterialis, non obstante quod intelligere sit passio : passio enim quæ est cum transmutatione primo modo, tantum (α) est in rebus materialibus, sed secundo modo est in intellectu; et hoc clarum est legenti ibidem Philosophum et Commentatorem. »

Ad septimum dicit Gregorius quod « propter illud quod arguitur, et forte propter aliud, dicit Commentator, ibidem, quod exemplum illud de tabula et pictura non est verum; est tamen via ad intelligendum. Et iste modus doctrinæ est necessarius in talibus rebus, licet sit rhetoricus. Quantum igitur ad illud quod assumitur, non est exemplum, sed (β) secundum expositionem Commentatoris, est sic ad propositum : quoniam quemadmodum tabula nullam picturam habet in actu, neque in potentia propinqua actui; ita in intellectu non est aliqua formarum intellectarum quas recipit, neque actu, neque in potentia propinqua actui. »

Ad octavum dicit Gregorius quod (γ) « illud non facit pro ista via; quia non est intentio Philosophi quod intelligentia per essentiam propriam tanquam per intellectionem, intelligat aliam intelligentiam, sed per essentiam intelligentiæ intellectæ. » — Hæc ille. — De hoc beatus Thomas, in *de Veritate,* q. 8, art. 7, inquit : « Unus angelus absque dubio alium cognoscit; cum quilibet angelus sit substantia intelligibilis actu, per hoc quod est immunis a materia. Sed de modo cognitionis videtur esse diversitas in sententia, consideratis diversorum dictis. Commentator enim, in 12. *Metaphysicæ,* dicit quod in substantiis separatis a materia, non differt forma quæ est in intellectu, a forma quæ est extra intellectum. Quod enim apud nos forma domus quæ est in mente artificis, sit aliud a forma domus quæ est extra, procedit ex hoc quod forma exterior est in materia, forma autem artis est sine materia. Et secundum hoc, cum (α) angeli sint substantiæ immateriales et formæ, ut dicit Dionysius (*Eccles. Hierarch.,* cap. 1) videtur sequi quod forma qua unus angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia ejus qua in se consistit. Sed istud non videtur possibile universaliter. Forma enim qua intellectus angeli intelligit, cum sit perfectio intellectus, nobilior est intellectu. Et propter hoc Philosophus, in 12. *Metaphysicæ* (t. c. 51), probat quod Deus non intelligit alia extra se, quia illud perficeret intellectum ejus, et esset eo nobilius. Si igitur superiores angeli intelligerent (β) inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentiæ essent perfectiores intellectibus superiorum et eis nobiliores; quod est impossibile. Posset autem forte dici quod hic modus est conveniens, quantum ad modum intelligendi quo inferiores intelligunt superiores, ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris. Et huic videntur verba Dionysii consonare, 4. capit. *de Divinis Nominibus,* ubi angelos distinguere videtur in intelligibiles et intellectuales substantias, superiores quidem intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales; ubi etiam dicit quod superiores sunt inferioribus ut cibus. Quod videtur posse intelligi hoc modo, inquantum scilicet superiorum essentiæ sunt formæ quibus inferiores intelligunt (γ). Sed hæc via posset sustineri fortassis apud philosophos qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices. Sic enim poterant ponere quodammodo quod angelus superior inferiori esset intimus, quasi causa conservans eum in esse. Quod quidem apud nos dici non potest, nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis et humanis illabitur. Forma autem qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu. Unde non oportet dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo. Quod etiam

(α) *tantum.* — *tantummodo* Pr.
(β) *sed.* — Om. Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.

(α) *cum.* — *quod tamen* Pr.
(β) *ut.* — Ad. Pr.
(γ) *intelligunt.* — *intelliguntur* Pr

philosophorum opinio non fuerit quod angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti. Dicit enim Commentator, in 12. *Metaphysicæ* (comm. 44), quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motore orbis Jovis. Quod non potest esse verum, nisi quantum ad illud quo uterque intelligit. Et hoc non esset, si uterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam ejus. In commento etiam libri *de Causis* dicitur quod intelligentia inferior scit quod est supra se per modum substantiæ suæ, et non per modum substantiæ superioris. Avicenna etiam, in sua *Metaphysica*, dicit quod intelligentias esse in nobis, non est aliud quam impressiones earum esse in nobis; non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in 11. *Metaphysicæ*, intelligendum est quando aliqua substantia separata a materia intelligit seipsam. Tunc enim non oportet quod sit alia forma in intellectu a (α) forma qua res in se subsistit, eo quod ipsa forma qua res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionysii etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda; sed eosdem vocat intelligibiles et intellectuales; vel superiores vocat intelligibiles, et inferiorum cibum, inquantum in eorum lumine inferiores (β) intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur quod angelus per essentiam suam, id est, sui videntis, alium angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Augustini, 9. *de Trinitate* (cap. 3), ubi sic dicit : Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitiam per corporis sensus colligit, ita (γ) et incorporearum per semetipsam (δ). Ex quo videtur similiter esse, de mente angeli, quod, cognoscendo seipsam, cognoscit alios angelos. Huic etiam videtur consonare, et attestari, quod dicitur in libro *de Causis*, quod intelligentia intelligit quod est supra se et infra se, per modum substantiæ suæ. Sed istud non videtur sufficere; quia, cum omnis cognitio fiat per assimilationem, angelus per essentiam suam non potest de alio angelo cognoscere, plus quam habeat in quo essentiæ suæ sit similis. Unus autem angelus alteri angelo non est similis, nisi in natura communi. Et sic sequeretur quod unus non cognosceret alium cognitione completa; et præcipue quantum ad illos qui ponunt plures angelos esse unius speciei. Quantum enim ad illos qui ponunt omnes angelos specie ad invicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim angelus, cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectualem naturam. Cognita autem perfecte natura intellectuali, cognoscuntur omnes gradus naturæ intellectualis. Diversæ autem species in angelis non distinguuntur, nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturæ. Et secundum hoc, unus angelus (α) essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturæ intellectualis; et per hujusmodi conceptiones, de omnibus aliis angelis cognitionem completam habet. Et sic potest salvari quod quidam alii dicunt, quod unus intelligit alium per formam acquisitam, ut prædicta conceptio forma acquisita dicatur; sicut, si albedo perfecte seipsam cognosceret, intelligeret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus coloris distincte; et ulterius etiam omnes individuos colores, si una specie non esset nisi unum individuum. Sed adhuc hic modus non videtur sufficere. Quamvis enim in una specie non esset nisi unus angelus, tamen (β) in angelo unius speciei, aliud erit quod ei convenit ex ratione suæ speciei, et aliud quod ei convenit inquantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius, et has, secundum modum prædictum, nullo modo de eo alius (γ) angelus cognoscere posset. Auctoritas autem Augustini non sonat quod mens per seipsam sicut per medium cognoscendi, cognoscat alia (δ), sed sicut per potentiam cognitivam; sic enim et per sensus corporalia cognoscit. Unde alius modus est eligendus, ut dicatur quod unus angelus alios cognoscit per similitudines eorum in ejus intellectu exsistentes, non quidem abstractas, aut impressas ab angelo, vel aliquo modo acquisitas, sed a creatione divinitus impressas. » — Hæc sanctus Thomas, in forma. — Ex quibus patet quid veritatis sit in dictis Philosophi et Commentatoris in hac materia. Posset autem brevius dici quod mens Commentatoris fuit, quod una intelligentia in intellectu alterius intelligentiæ supplet vicem speciei et actus primi, non autem vicem intellectionis vel actus secundi, sicut ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.* (dist. 49, q. 2, art. 1); et in 1 p. (q. 12, art. 2) de divina essentia in intellectu beatorum. Sed qualitercumque intellexerit Commentator, non est multum curandum; quia erroneum videtur, quod una intelligentia illabatur alteri, sive per modum primi, vel secundi actus (ε), ut deducit sanctus Thomas, superius.

Ad nonum dicit Gregorius negando consequentiam. Et ad probationem, dicit quod « illa non est causa, nec secundum veritatem, nec secundum intentionem Philosophi, vel Commentatoris. Sed, secundum Philosophum, causa est, ut scribit ibi (3. *de Anima*, t. c. 7), quoniam sensitivum quidem non sine corpore est, hoc autem, scilicet intellectus, est separatus. Et idem dicit Commentator, ibidem,

(α) *a.* — *et* Pr.
(β) *inferiores.* — *inferiora* Pr.
(γ) *ita.* — Om. Pr.
(δ) *semetipsam.* — *semetipsas* Pr.

(α) *per.* — Ad. Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.
(γ) *alius.* — *unus* Pr.
(δ) *alia.* — *alium* Pr.
(ε) *actus.* — Om. Pr.

commento 7. Et secundum veritatem (et sic forte intellexit Philosophus), causa est, quia organum sentiendi, quo mediante fit sensatio, per forte sensibile alteratur alteratione debilitante et corruptiva, ex quo indisponitur, et fit minus aptum ad sequentem sensationem; non sic autem est de intellectu, cujus operatio nullo organo mediante elicitur. » — Hæc Gregorius, et bene.

Ad decimum negatur minor, et ejus oppositum conceditur, scilicet quod visio beatifica est actus ab intellectu creato elicitus, ut probat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q[la]. 2; et in 1-2, q. 3, art. 2; item, 1 p., q. 12, art. 5; item, q. 62, art. 9. Tunc

Ad primam probationem illius minoris, dicit Gregorius quod antecedens est falsum, loquendo de potentia Dei ordinata. « Nam, quamvis de potentia Dei absoluta, non tot numero finitas creaturas in Verbo possit beatus videre, quin plures possit, tamen tot videt vel aliquando videbit, quod nunquam plures. Sed ex hoc potest reduci difficultas argumenti sic. Si beatus potest plures in Verbo videre quam videat, aut per eumdem actum quo nunc videt, aut per alium. Si per eumdem, adhuc, illis visis, posset plures videre, et iterum illis plures, poterit per eumdem omnes actu exsistentes et possibiles videre, et per consequens infinitas; et tunc sequitur quod illa visio sit infinita cognitio, et infinitæ perfectionis. Si per alium et alium actum : aut, secundo adveniente, cedit (α) primus, et tunc beatitudo est corruptibilis; aut cum secundo manet primus, et tunc, cum uterque (β) sit visio Verbi, et per consequens beatifica, cresceret ejus beatitudo, vel saltem ipse esset magis beatus quam prius, et per consequens non uniformiter beatus, quod non videtur dicendum; item, sicut haberet plures visiones, sic haberet consequenter plures dilectiones, quod non videtur dicendum. » — « Ad istam deductionem, inquit Gregorius, dicitur quod per alium et alium actum. Et cum addit : vel cedente primo, vel manente; — dicitur quod utrumque divisim potest dari. Et si detur primum, concedendum est quod visio beatifica est corruptibilis. Si tamen corrumperetur, non esset beatitudo, sic accepto vocabulo ut accipit argumentum, scilicet ut connotat perpetuitatem (γ), seu quod illo actu quis perpetuo Deum videbit. Cum hoc tamen potest stare quod videns sit beatus; quia, si simul prima cedit et secunda ponitur, ita quod nunquam sit quin ipse videat ipsum Verbum, semper ipse erit beatus, quamquam nulla ejus visio erit vel sit (δ) beatitudo ad illum sensum; et ex hoc, quæcumque auctoritates dicunt quod beatitudo sit perpetua, debent exponi de beato. Secundo potest dici quod primus actus manet cum secundo (α), per hunc modum, quod scilicet in beato est quædam visio perpetua, qua ipse videt Verbum et totam Trinitatem præcipue, vel in Verbo etiam aliquas creaturas sicut Deo placet illi in se ostendere. Cum vero Deus de novo aliquas creaturas etiam in Verbo ostendit beato, causatur in illo alia visio alterius speciei a prima, qua etiam videtur Verbum, et aliæ creaturæ in Verbo. Per hoc tamen non crescit intensive beatitudo illius, nec ipse magis fit (β) beatus, aut perfectius intensive videt Deum; quia illæ, cum sint alterius rationis, non componunt aliquam unam visionem; et quamvis plura alia in eo videat, non tamen propter illa est beatior, sed propter solum Deum, id est (γ), ex eo præcise quod Deum videt est beatus, juxta vulgatam auctoritatem (δ) Augustini, 5. *Confessionum* (cap. 4). Hæc autem visio tamdiu manet quamdiu placet Deo ut beatus videat illam, et postea cedit; et si iterum alia sibi ostendatur, alia visio causatur; et sic tales sibi succedunt, prima tamen semper manente. Et licet uterque horum modorum sit possibilis, de Dei potentia absoluta, ita ut utrumque ponat unus solemnis Doctor neutrum alteri præeligens, mihi tamen plus placet secundus modus, propterea quia magis salvat permanentiam (ε) visionis beatificæ; immo, stricte sumendo, solus ponit aliquam beatificam. De facto autem, quomodo contingat, utrum altero horum vel alio, beatis aliqua in Verbo revelari, Deus novit. — Occurrit autem mihi tertius modus (ζ), quem non dubito esse possibilem, et magis puto esse de facto, scilicet quod quilibet beatus a principio suæ beatitudinis habet visionem Dei et omnium aliorum, in Verbo, quæ Deo placet illi ostendere, nec postea ulla fit (η) ei nova revelatio, sed semper simul et unico actu videt quæcumque in Verbo visurus est. Huic magis consonat, ut videtur, intentio Augustini, qui, 15. *de Trinitate*, cap. 16, ait : *Tunc*, scilicet cum videbimus Deum sicuti est, *fortassis non erunt volubiles cogitationes nostræ, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram*, id est (θ), omnia quæ sciemus, *uno simul conspectu videbimus*. Et quamvis hic loquatur cum nota dubitationis, non asserendo, innuitur tamen per hoc eum id magis opinari. Sed, 12. *Confessionum*, capitulo 13, hoc idem de angelis absque nota dubi-

(α) *cedit.* — *tendit* Pr.
(β) *uterque.* — *ubique* Pr.
(γ) *connotat perpetuitatem.* — *convocat perpetuantem* Pr.
(δ) *sit.* — *sic* Pr.

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *fit.* — Om. Pr.
(γ) *id est.* — *ideo* Pr.
(δ) *auctoritatem.* — Om. Pr.
(ε) *permanentiam.* — *per materiam* Pr.
(ζ) *possibilis.* — Ad. Pr.
(η) *fit.* — *fuit* Pr.
(θ) *id est.* — *et* Pr.

tationis affirmat, dicens (α) quod ipsi sunt illud *cœlum cœli intellectuale, ubi est intellectus, nosse simul, non ex parte, non in ænigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem, non modo hoc, modo illud, sed quod dictum est, nosse simul, sine ulla vicissitudine temporum.* Et hoc idem putandum est de beatis hominibus, qui erunt æquales angelis, juxta verbum Salvatoris. Si tamen velimus omnino ponere quod de novo eis aliqua revelentur, posset dici quod per aliam notitiam, quæ non erit intuitiva Verbi increati, sicut est bene possibile. Et per hos modos vitatur ex toto variatio beatificæ visionis, quam (β) certe Sancti vitare nituntur, ut innuitur in verbis eorum. Nec per istum modum negaretur quin per aliam notitiam de novo aliqua intelligant, sed non quod per notitiam in Verbo. Neutrum tamen horum assertive, sed tantummodo dubitative, gratia inquisitionis, sit dictum. » — Hæc Gregorius.

Mihi videtur quod, secundum sanctum Thomam, duo primi modi, quos iste recitat, quos ponit Adam, super 1. *Sententiarum,* falsi sunt. Nam ponere successionem unius visionis, et corruptionem alterius, voluntarium est, et forte perniciosum. Item, ponere simul in eodem beato duas beatificas visiones specie differentes, ipso non intensius, nec perfectius beatificato, videtur mirum; quia, ex quo sunt alterius rationis, una est perfectior alia : non prima, qua pauciora videntur in Verbo; ergo secunda, qua plura et nova videntur. Item, dubium est, utrum duæ visiones divinæ essentiæ creatæ differant specie. Item, sanctus Thomas diceret quod impossibile est intellectum creatum videre in Verbo plura nunc quam prius, nisi perfectius, ut patet; quia, secundum eum, ex hoc aliquis plura videt in Verbo quam alius, quia perfectius videt Verbum. De hoc, 1 p., q. 12, art. 8; item, 4. *Sentent.,* dist. 49, q. 2, art. 5; item, 3. *Contra Gentiles,* cap. 56. Sed de hoc, Domino concedente, alias videbitur latius. Sed, pro præsenti, accepto tertium modum, quem ponit Gregorius; sed duos primos, quos invenit Adam, reputo phantasticos.

Ad secundam probationem ejusdem minoris argumenti decimi, respondet Gregorius, negando consequentiam, et ejus probationem. Et ulterius concedit quod « non tot intensissimas numero finitas (γ) potest simul recipere, quin plures possit. Nec hoc, ut dicit, repugnat creaturæ; sicut, non obstante quod aliqua pars medii sit repleta intensissima specie albedinis, eo modo quo intensissima dari debet, scilicet qua secundum naturam nulla potest esse intensior, potest adhuc repleri intensissima specie nigredinis, et iterum intensissima rubedinis, et non tot talibus quin pluribus, si tot essent causativa specierum. Unde talis receptivitas infinita, ut sic loquar, non repugnat creaturæ, nec arguit in ea infinitatem perfectionis intrinsecæ; quinimmo non majoris perfectionis est posse recipere infinita, quam duo : quia, qua ratione potest duo, potest infinita. Item etiam instatur de habitibus in anima, quorum non tot quin plures possunt in illa esse simul; non enim unus indisponit ad receptionem alterius, sed potius confert. Et si dicatur quod secus est de actibus, seu de intellectionibus actualibus, et de habitibus; nam plures habitus possumus simul naturaliter habere æque intensos; experimur autem quod non multos actus æque intensos simul habere possumus, quinimo dum intense unam rem cogitamus, mens divertitur ab alia cogitatione, vel in toto, vel in parte, ita ut non æque perfecte cogitet de alia; — respondetur quod hoc utique verum est pro statu isto, et hoc est nobis pœna peccati. Sicut etiam, secundum Augustinum, 1. *de Libero arbitrio,* cap. 11, pœna peccati est quod mens aliquando perspicuas rationes formidet, et de inventione veritatis desperet, aliquando etiam conetur in lucem intelligendi, et rursus decidat fatigata; et multas alias pœnas mentis ponit. Sed omnia illa cessabunt tunc, et libere poterit cogitare quæcumque Deus voluerit ostendere. Et sciendum quod per similem rationem probari posset, contra sic arguentes, quod in beatis nulla est notitia creata de rebus in proprio genere. Quia tunc stante illa in summe beato, non posset aliam alterius speciei recipere æque perfectam, sicut alius minus beatus par sibi in naturalibus. Et tamen puto quod ipsi non negarent talem notitiam creatam in beatis et angelis. » — Hæc Gregorius.

Mihi videtur quod iste multa dicit quæ beatus Thomas negaret. Primum est, quod æque facile sit intellectui creato in puris et integris naturalibus constituto, habere et recipere decem intellectiones creatas, et naturaliter, sine miraculo, sicut duas. Item, iste supponere videtur quod intelligere non sit agere, sed mere pati et notitiam recipere. Item, quod eadem ratio sit de pluralitate habituum et pluralitate actionum. Ideo sanctus Thomas diceret aliter ad argumentum illud; sicut dicit, 1 p., q. 58, art. 7, ad 2um, ubi sic : « Duæ, inquit, operationes possunt esse simul unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur : ut patet cum voluntas simul vult finem et ea quæ sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia, et (α) conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit. Unde nihil prohibet in angelis utramque simul esse. » — Hæc ille. — Ex quo patet responsio ad argumentum, quod visio creata divinæ essentiæ compatitur secum visionem creaturæ in proprio

(α) *dicens.* — Om. Pr.
(β) *quam.* — *quantum* Pr.
(γ) *finitas.* — Om. Pr.

(α) *principia, et.* — Om. Pr.

genere : quia secunda refertur a beatis ad primam. Quod autem similitudines quas Gregorius inducit, de pluralitate specierum in eadem parte aeris, et de pluralitate habituum in anima, non sufficienter concludant compossibilitatem plurium intellectionum in eodem intellectu, patet per beatum Thomam, in quæstionibus *de Veritate*, q. 8, art. 14, ubi arguit sic : « Mens angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere, propter sui spiritualitatem, possunt esse simul diversæ formæ, ut albi et nigri : sicut si a diversis visibilibus album et nigrum videatur, tali dispositione exsistente, quod lineæ directæ ab oculis ad res visas intersecent se in uno puncto medii, per quod oportebit simul et semel speciem albi et nigri deferri. Igitur multo fortius intellectus angeli potest simul formari diversis formis ; et ita potest multa simul intelligere. » Ecce argumentum. Sequitur ejus responsio (ad 8um) : « Dicendum, inquit, quod illæ formæ non sunt in aere, nisi ut in fieri ; sunt enim in eo, ut in medio deferente. » — Hæc ille (α). — Item, quod non sit simile de habitibus, patet. Nam, in solutione septimi, sic dicit : « Scientia nominat habitum ; intelligere vero, actum. Formæ autem possunt esse plures simul in intellectu, ut in habitu ; non autem ut in actu perfecto. Et ideo convenit multa scire simul ; non autem multa simul intelligere. » — Hæc ille. — De hoc autem latior erit sermo, cum dicetur ad argumenta contra nonam conclusionem.

Ad tertiam probationem dictæ minoris, ex auctoritate Augustini, dicit Gregorius quod « Augustinus intelligit quod Deus loquitur angelis per substantiam suam, non tanquam per locutionem aut cognitionem (β), qua illi formaliter audiant vel cognoscant, sed tanquam per objectum et repræsentativum (γ) immediatum notitiæ illorum, ita quod nullum aliud medium intervenit, in quo cognito cognoscant quæ sibi Deus revelat. Secus autem accidit cum loquitur his qui huic locutioni non sunt idonei ; quoniam illis per alias medias creaturas loquitur, quas immediate intuentur, et in illis, vel per illas, alia quæ illæ repræsentant. Et hic sensus patet ex eo quod statim addit : *Illis autem*, inquit, *qui eam capere non possunt, cum loquitur Deus, nonnisi per creaturam loquitur, aut tantummodo spiritualiter, sive in somnis, sive in extasi, in similitudine rerum corporalium, aut etiam per ipsam corporalem vocem, dum sensibus corporis, vel aliqua specie corporis appareant, vel insonant voces*. Ecce quod similiter comparat suam substantiam illi locutioni, sicut isti similitudines corporales et voces. Hæ autem non sunt actuales cognitiones illis quibus loquitur, quibus ipsi formaliter cognoscant, sed sunt objecta cognita ; sicut per voces significativas, quas audimus, res significatas apprehendimus. Et sicut pulchre dicit unus Doctor, scilicet Adam, sic arguentes debent attendere quod Augustinus, etsi dicat quod Deus loquitur illis per substantiam suam, non tamen dicit quod illi audiant per substantiam Dei. Potest ergo Deus loqui per substantiam suam modo præexposito, et illi audire per actum creatum in se receptum, quo audiunt intellectualiter substantiam Dei ; sicut et aliis loquitur (α) per voces corporales, et illi audiunt per actum in se receptum (β), quo tales voces apprehendunt. » — Hæc Gregorius et bene. — Unde, breviter, ex illa auctoritate non plus potest haberi, nisi quod divina essentia in cognitione beatifica tenet vicem actus primi, non autem actus secundi.

Ad quartam probationem illius minoris, dicit Gregorius quod « illud utique fuit de intentione Philosophi et sui Commentatoris, quantum ad intelligentias. Sed quod sit sic quoad intellectus humanos, non hoc, sed oppositum intendunt. Nihilominus illud quod dicunt de intelligentiis, falsum est, et non bene probatum. » — Hæc ille. — Quæ sit mens Commentatoris, dictum est prius.

Ad quintam respondet Adam, 1. *Sentent.*, et in 4, quod argumentum non valet. Unde, in secunda quæst. primi, sic dicit ad hoc argumentum : « Deus per illapsum suæ essentiæ omni rei intime præsens est, et animabus in purgatorio, et dæmonibus in inferno, quibus tamen propter illam præsentiam non est visio ; igitur medium illud parum cogit. » — Item, in q. 3, dicit, in simili proposito, quod, « licet anima Christi nata sit frui, non tamen fruitione increata formaliter, sed objective solum ; sicut, licet nata sit esse ens et substantia, non tamen formaliter nata est esse entitate quæ Deus est, nec esse substantia substantialitate quæ Deus est formaliter. Ideo est fallacia consequentis ; sicut si argueretur : potentia visiva bruti nata est cognoscere, igitur nata est intelligere sive cognoscere cognitione quæ Deus est ; posset enim Deus sibi unire naturam cognoscitivam brutalem, et illa naturaliter esset nata cognoscere ; fallacia autem (γ) esset inferre : igitur cognitione quæ Deus est ; vel frui, vel appetere : igitur fruitione, vel appetitione, quæ Deus est ; est enim (δ) fallacia consequentis. Item, corpus Christi natum fuit vivere ; et tamen in triduo non vixit vita quæ Deus est. Igitur, a simili, non sequitur, ex alia parte. » Item, postea dicit : « Beatitudo increata, quantumcumque esset præsens animæ, non posset eam satiare formaliter, nisi eam informaret. » Item, post : « Licet divina essentia sit cognitio, tamen nulla intimitas cognitionis creatæ vel increatæ, intel-

(α) *Hæc ille.* — Om. Pr.
(β) *cognitionem.* — *cogitationem* Pr.
(γ) *repræsentativum.* — *repræsentatum* Pr.

(α) *aliis loquitur.* — *alii* Pr.
(β) *receptum.* — *receptivum* Pr.
(γ) *autem.* — Om. Pr.
(δ) *enim.* — Om. Pr.

lectui creato sufficit ad hoc quod intellectus per eam intelligat, nisi intimetur sibi sicut accidens subjecto et forma suo formabili. » Et hoc declarat sic : « Quia beatitudo increata est æque præsens cuilibet angelo, sicut animæ Christi, et quilibet angelus æque dependet ab illa, sicut anima Christi per essentiam; et tamen nullus angelus est beatus formaliter per illam. Similiter, si duo angeli essent simul secundum situm, et unus intelligeret alium, et econtra, intellectio utriusque dependeret ab alio, et esset sibi præsens; et tamen alia minime per illam intelligeret. » — Et ratio, breviter (α), est, utrobique : quia requiritur dependentia accidentis ad subjectum per informationem; quia nulla alia sufficit ad hoc quod aliquis intelligat intellectione ab eo distincta.

Et sic patet ad quinque probationes illius minoris argumenti dudum negatæ, scilicet quod divina essentia possit esse intelligere intellectus angelici quo formaliter intelligit.

II. Ad argumenta Godofridi. — Ad argumentum secundo loco factum, negatur antecedens. Licet enim intellectus noster patiatur quoad actum primum, inquantum recipit speciem, tamen agit actum secundum, qui dicitur actualis consideratio vel intellectio. Et ad probationes Godofridi respondetur.

Ad primam quidem, dico quod eadem potentia potest esse activa et passiva, respectu diversorum. Et de tali conceditur quod perfectio ejus, ut est passiva, non consistit in agendo, nec in exercendo aliquam actionem, sed tamen perfectio ejus, ut activa, consistit in exercendo actionem.

Ad secundam respondit Bernardus de Gannato, quod « positio nostra non ponit quod intellectus respectu ejusdem sit in potentia et in actu, sed quod respectu speciei ad quam erat in potentia antequam imprimeretur ab objecto, factus est jam in actu, et sic factus in actu remanet in potentia ad intelligere; quæ potentia exibit in actum cum voluerit. Est ergo in actu respectu speciei quam jam habet, et in potentia respectu ipsius intelligere : quia est in potentia virtuali, ut possit intelligere cum voluerit; quia jam penes se habet principium intellectionis, id est, speciem, et ideo potest se facere in actu formali. Ista enim non repugnant, quod aliquid sit in potentia virtuali et in actu formali, et in actu virtuali et potentia formali. Sic enim intellectus, ante intelligere, est in potentia formali, quia non informatur intellectione; et simul stat quod sit in actu virtuali; id est, quod habeat in se actum, id est, speciem, per quam possit se reducere ad actum formalem. Quod autem aliquid uno modo sit in actu, et alio modo in potentia, etiam respectu ejusdem, non est inconveniens; quia actus formalis non opponitur potentiæ virtuali, nec potentia virtualis actui formali. Similiter, nec est inconveniens quod res facta in actu primo per aliquid, faciat se postea per illud in actu secundo. » — Hæc Bernardus, et bene. — Unde non plus inconveniens est, quod intellectus actuatus per speciem eliciat intra se intellectionem, quam quod aqua recepto calore calefaciat; nisi quod hoc est dissimile, quia calefactio est actio transiens, et intelligere est actio immanens; sed hoc non obstat.

Ad tertiam probationem, patet per idem. Minor enim est (α) falsa, scilicet quod intelligere se habet ad intelligentem sicut vera passio : hoc enim negatur; immo est (β) sicut vera actio immanens. Nam, licet intellectus possibilis se habeat passive quoad receptionem speciei, tamen, dum factus est in actu per speciem, elicit active intellectionem, et eam recipit. Unde illa intellectio potest dici actio, inquantum est ab intellectu, et dicitur passio, prout recipitur in eo; sicut et forma acquisita per motum dicitur actio et passio diversis respectibus, ut supra patuit; tamen intellectio non est ita proprie passio, sicut forma acquisita per motum.

Ad quartam dicit Bernardus quod « intelligere facere est facere intelligens; et ideo illud facit intellectum intelligere facere, quod facit ipsum intelligentem. Et ad hoc concurrunt duo : unum, quod dat naturam intellectivam intellectui; aliud est objectum, quod dat ei speciem, et non naturam intellectivam. Unde non potest simpliciter dici quod objectum intelligere faciat, cum non det virtutem intellectivam; nec potest dici quod nihil faciat ad intelligere, cum det principium formale. Ergo intellectus reducitur ad illum actum, qui est intelligere. Sed intelligere fieri, hoc est, fieri intellectum, vel fieri intelligentem, si sit fieri intellectum, sic objectum intelligere fit, id est, fit intellectum. Si autem sumitur pro fieri intelligentem, sic intellectus intelligere fit a Deo. Unde omnia ista concurrunt, et non solum objectum, nec intellectus solum. Unde philosophi qui de natura intellectus sufficienter tractaverunt (γ), ista verba non posuerunt, intelligere facere, intelligere fieri; sed de novo adinventa sunt ad fingendum novitates. Unde, etsi diceretur quod intellectus reducit se ad actum intelligendi, non posset dici quod intelligere facit seipsum proprie : quia non facit seipsum intellectualem; nec etiam proprie facit se intelligentem, sine adminiculo alterius. Unde, sicut non (δ) diceretur proprie, quod animalia faciunt se moventia, licet moveant seipsa, ita nec proprie dicitur quod intellectus intelligere faciat seipsum, si liceat ita fictitie loqui, licet moveat

(α) *breviter.* — *brevis* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *in.* — Ad. Pr.
(δ) *sicut non.* — *non sicut.* Pr.

se ad actum intelligendi. Quod ergo addit, quod intelligere oportet quod attribuatur alteri quam intellectui ut agenti; — dicendum quod non oportet quod attribuatur alteri, ut immediate agenti, licet, ad hoc quod exerceat istam operationem vel actionem, indigeat objecto reducente ipsum, non in actum intelligendi immediate, ut iste fingit, sed ponente in statu in quo possit se reducere ad actum. Et hoc fit per impressionem speciei. Unde, respectu speciei, se habet intellectus in potentia formali; sed, respectu actus intelligendi, se habet in potentia activa virtuali, quam communiter vocant actum virtualem. Unde, aliter est in potentia ad actum intelligendi, ante informationem speciei, et aliter post, sicut innuitur, 3. *de Anima*. Quia, ante intelligere et receptionem speciei, est quasi in potentia formali, et non virtuali, nisi remota; sed quando est informatus specie, tunc est in potentia virtuali propinqua, cui in nullo contradicit actus formalis, vel etiam potentia formalis. Actus enim formalis contradicit potentiæ formali. Quia, quod aliquid informetur aliquo, et sic sit (α) in actu formali, et nihilominus sit (β) in potentia ad illud, in potentia, inquam, quæ abjiciat actum, contradictionem implicat. Sed quod sit in potentia virtuali, vel in actu virtuali, quod idem est, quia potentia virtualis et activa fundantur in actu, et simul sit in potentia formali, inconveniens non (γ) est; cum potentia formalis non opponatur nisi actui virtuali. Et hoc, accipiendo pro potentia virtuali, illud quod non habet formam, quæ est principium alicujus actus. Sicut, verbi gratia, homo, quando habet grammaticam, est in actu virtuali, ut possit exire in actum cum voluerit; sed in potentia virtuali est, proprie loquendo, quando est in potentia ad grammaticam. Et ideo contradictionem implicat, quod sit in potentia virtuali et in actu formali. Sed quod sit in potentia formali et in actu virtuali, nulla contradictio est, nec inconveniens. Et si dicatur quod illud quod est tale in virtute et formaliter, est magis tale, quia illud est perfectius esse (δ) quam esse tale in virtute tantum; — dicitur quod aliquid non dicitur magis tale, quia habeat esse tale virtualiter, vel formaliter, sed quia habet naturam nobiliorem (ε); unde sol non est nobilior, propter hoc quod est virtualiter calidus et non formaliter, sed propter hoc quod habet naturam nobiliorem. Patet ergo quod principium in quo iste fundat fere omnes suas singulares opiniones, quod nihil idem potest esse actu et in potentia, quomodo sit intelligendum. » — Hæc Bernardus.

(α) *sit.* — *fit* Pr.
(β) *sit.* — *fit* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.
(δ) *est magis tale, quia illud est perfectius esse.* — Om. Pr.
(ε) a verbo *dicitur* usque ad *nobiliorem*, om. Pr.

Apparet mihi quod brevius potest dici: quia intelligere facere, vel productio actus intelligendi, et ejus receptio attribuuntur diversis principiis totalibus; quia principium activum totale proximum est intellectus sub specie, sed principium receptivum est intellectus solus, et non species sola, nec species cum intellectu. De hac materia, multa dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 6, ubi, inter alia, in solutione 7, sic dicit: « Non oportet quod, quando intellectus est in potentia, quod per aliud agens reducatur in actum semper; sed solum quando est in potentia essentiali: sicut aliquis, antequam addiscat. Quando autem est in potentia accidentali, sicut habens habitum, dum non considerat, potest per seipsum exire in actum. Nisi dicatur quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum. » Item, in principali solutione, dicit: « Actio appetitus et sensus vel intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, et perfectio ejus. Et ideo oportet quidem, quod intellectus, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod intelligendo, intellectus sit sicut agens, et intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum, inquantum intellectum conjungitur intelligenti, sive per essentiam suam, sive per similitudinem; unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens, inquantum scilicet, ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur aliqua actio vel passio: actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod (α) est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. » — Hæc ille. — Et intellige hoc, cum dicit quod intelligens non se habet ut agens, modo præexposito, quia scilicet potentia intellectiva non est tota, sed partialis causa suæ intellectionis; et similiter, cum dicit quod intelligens non se habet ut patiens; — intellige (β) quod potentia intellectiva, in hoc quod intelligit, non patitur (γ) tali passione quæ sit receptio actus primi, qui solus proprie est forma; licet sit ibi passio quæ est receptio actus secundi. Vel non patitur ab aliquo extrinseco (δ) alterativo sui; — et hæc expositio videtur esse melior.

Ad quintam probationem, negatur antecedens, tanquam falsum in qualibet actione immanente;

(α) *Sed hoc quod.* — *secundum quod hoc* Pr.
(β) *intellige.* — *intellectuale* Pr.
(γ) *patitur* — *patiente* Pr.
(δ) *pro.* — Ad. Pr.

nisi intelligatur sic : Nihil potest esse totale principium productivum alicujus in se manentis subjective ; quia tunc est verum ; sed non est contra nos : nam, ut dictum est, non ponimus quod intellectus sit totalis causa effectiva intellectionis. Et ad probationem de potentia activa, dicitur quod illa diffinitio intelligitur de potentia activa transmutativa secundum motum et mutationem proprie dictam, non autem de potentia agente sine (α) motu, cujusmodi est sensus, intellectus, et voluntas. Et hanc responsionem dat Gregorius, in alio proposito, scilicet de voluntate, dicens quod, « juxta intentionem Philosophi et Commentatoris, 9. *Metaphysicæ,* commento 2, ubi Philosophus ponit illam diffinitionem potentiæ, Philosophus non diffinit universaliter potentiam activam, sed eam tantum quæ est transmutativa materiæ. Unde Commentator, ibidem, dicit quod Philosophus descripsit potentiam activam quæ est forma, et potentiam passivam quæ est materia. Et de tali, verum est quod est principium transmutandi aliud, quoniam est principium transmutandi materiam, et nunquam est principium transmutandi se, quamvis utrumque principium, activum scilicet et passivum, aliquando concurrant in eodem composito ; sicut patet de aqua calefacta, quæ per se, absque extrinseco agente, redit ad frigiditatem, cujus frigiditatis principium quo activum est forma aquæ, et passivum est materia ejus. Et hoc innuit Commentator, in eodem commento, dicens : In quibusdam enim rebus, potentia activa erit in ipso passivo ; et in quibusdam, in alio. Et secundum hoc, patet quod illud assumptum non est ad propositum, cum intellectus non sit potentia taliter activa. Secundo. Quia, esto quod concederetur Philosophum ibi diffinire universaliter potentiam activam, non dicit quod sit principium transmutandi semper alterum, sed dicit sic : Potestas dicitur hoc quidem principium motus et mutationis, in altero, aut inquantum alterum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Per quam distinctionem aperte demonstrat nihil prohibere idem esse sui transmutativum ; licet aliter et aliter. Sic enim voluntas, inquantum virtualiter continet actum suum, transmutat seipsam, inquantum est ejus formaliter receptiva. » — Hæc Gregorius. — Sic in proposito : intellectus, ut est actu specie intelligibili informatus, transmutat seipsum, inquantum est potentia receptiva actus secundi.

Ad sextam probationem dicitur quod, sicut non est inconveniens animam esse formam corporis et simul cum hoc movere corpus motu augmenti et motu locali, immo esse causam corporis in triplici genere, scilicet efficientis, et formæ, et finis, ut patet ex 2. *de Anima* (t. c. 36 et seq.) ; sic, in proposito, nullum inconveniens est speciem intelligibilem se habere ad intellectum possibilem ut formam et motivum partiale, licet non totale.

Ad septimam probationem dicitur quod, licet homo semper habeat esse per intellectum, vel per animam intellectivam, non tamen oportet quod semper intelligat : tum (α) quia intellectus non semper est sufficienter in actu primo per speciem, quia quandoque est in potentia ad illam ; tum quia, dum habet illam, non tamen semper utitur illa, quia ad talem usum requiritur conversio ad phantasmata, et quandoque intentio voluntatis, quia habitibus utimur cum volumus. Et de hoc dicetur latius, in solutione argumentorum contra nonam conclusionem.

Ad octavam dicitur quod aliquis est intellectus, qui semper et de necessitate intelligit aliquid, saltem seipsum, sicut intellectus angelicus, qui semper est in actuali consideratione sui ; alius est intellectus, qui non semper intelligit, sicut intellectus humanus pro statu viæ. Sed argumentum de neutro probat quin agat suam intellectionem, sicut causa partialis. Nam, cum dicitur quod agens, habens de necessitate actionem immanentem, non est causa illius, sed potius res quæ illam producit ; — negatur hoc. Nam illuminare est actio necessario consequens solem ; et tamen sol est causa illius actionis, partialis tamen ; licet etiam illa actio attribuatur productori solis ; similiter, potentia vegetativa semper agit, et tamen sua actio non solum attribuitur generanti, immo etiam sibi. Rursus, cum arguitur quod actio immanens, non necessario consequens rem, non est attribuenda sibi, sed alicui extrinseco ; — patet responsio ex prædictis, quod illius actionis remotum principium est objectum extra, sed proximum est intellectus in actu.

Ad nonam dicitur quod similitudo de ignescere et calere vel lucere nihil valent ad propositum. Nam talia non dicunt actionem transeuntem, nec immanentem ; sed solum actum primum, qui est esse causatum a forma in suo subjecto, vel in suo toto.

Et sic patet quod argumenta Godofridi non militant.

III. Ad argumentum Adæ. — Ad argumentum quod est Adæ, dicitur primo, quod, licet Deus se solo posset creare illam entitatem quæ dicitur intellectio, et separare a quocumque subjecto, vel infundere cuilibet intellectui, et facere illi inhærere ; tamen nullus intellectus intelligeret per eam, nisi eam coefficeret : nam cognitio est actio immanens, nihil autem agit per aliquam actionem a se distinctam, nisi illa actio sit ab eo, ut patet, 3. *Physicorum* (t. c. 20) et 11. *Metaphysicæ.* — Dico secundo, quod solus Deus est sua intellectio, et non aliqua alia intelligentia. Et de hoc dictum est in probatione

(α) *sine.* — *sive* Pr.

(α) *tum.* — Om. Pr.

conclusionis hujus. — Dico tertio, quod, si beatificare idem sit quod efficere totaliter vel partialiter actum qui est beatitudo, tunc conceditur quod Deus non posset beatificare aliquam creaturam intellectivam, nisi ipsa seipsam beatificaret. Quod patet : nam impossibile est aliquam creaturam esse beatam, nisi habeat suam ultimam perfectionem ; ultima autem perfectio operantis, vel rei quæ nata est operari, est sua operatio (α) ; impossibile est ergo talem naturam beatificari, nisi operetur. Et hanc deductionem, immo demonstrationem, tangit Aristoteles, 1. *Ethicorum* (cap. 13). Item sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 3, art. 2 ; et 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2 (qla 2). Si autem beatificare sumatur pro efficere beatitudinem per modum objecti, tunc dicitur quod solus Deus et sola Trinitas beatificat naturam intellectualem. — Dico quarto, quod per prædicta patet quomodo intelligere sit pati, et quomodo non. — Dico quinto, quod non oportet omne illud esse infinitæ perfectionis simpliciter, quod potest esse causa effectiva partialis non tot quin plurium effectuum specie differentium ; secus est de illo quod potest esse causa principalis vel totalis talium et tot effectuum. Modo intellectus potest esse causa infinitorum talium effectuum primo modo, non secundo modo. Et hoc patet manifeste : nam intellectus possibilis, virtute intellectus agentis, vel speciei, vel objecti, potest recipere non tot quin plures notitias habituales vel actuales conclusionum scientificarum specie differentes ; et tamen nullus ponit aliquid prædictorum esse simpliciter infinitum. Si autem intellectus agens vel possibilis dicatur secundum quid infinitus, non est inconveniens.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — Ad argumenta contra secundam conclusionem, nunc dicendum est. Et ad illud unicum argumentum Durandi, negatur minor. Si enim visus et auditus, ideo, secundum te, ponendi sunt diversæ potentiæ, quia sunt ad actus totaliter diversos et separatos, non reducibiles ad aliquod unum proximum principium, multo plus intellectus et voluntas, quæ sunt potentiæ ad actus, non solum specie, verum etiam genere differentes, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 27), ubi dicitur quod genera potentiarum animæ sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum (β). De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 78, art. 1. — Quod etiam additur, quod anima est forma corporis, non autem angelus, et quod quædam potentiæ animæ sunt actus conjuncti, et quædam non, etc., — hoc parum valet : quia etiam in anima rationali conjuncta corpori, vel separata, distinguuntur intellectus et voluntas, quorum neutrum est potentia quæ sit actus corporis. Item, multæ sunt aliæ rationes quare potentiæ animæ distinguuntur ab anima, præter illas duas quas arguens tangit, ut dictum est in primo libro.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem restat dicere. Et primo, ad prima, id est, quæ sunt Scoti.

Ad primum dicitur quod exemplum de superficie respectu albedinis, et de intellectu respectu specierum, non valet. Quia superficies se habet ad albedinem sicut subjectum ad accidens per accidens, quod nulla perseitate inest sibi, nec consequitur naturam superficiei ; immo, superficies æque indifferens est ad privationem albedinis sicut ad albedinem ; et ideo est in potentia proprie dicta ad albedinem. Sed intellectus angelicus non sic se habet ad species sibi concreatas, cum sint accidentia naturaliter consequentia naturam angelicam. Ideo non est proprie in potentia ad illas species, scilicet in potentia passiva indifferenti ad opposita, et neutrum sibi determinante. Ex hac autem ultima potentia passiva, scilicet indifferenter se habente ad opposita, dicitur intellectus possibilis, sicut patet de nostro ; non autem ex hoc solo quod est subjectum illis concreatum. Unde argumentum non vadit ad mentem conclusionis. Non enim ideo negat conclusio intellectum possibilem in angelis, quia nunquam fuit sine speciebus, sed quia naturaliter non potest esse sine illis.

Ad secundum patet per idem. Si enim intellectus noster non posset naturaliter esse sub privatione specierum intelligibilium, nullo modo diceretur possibilis ; nunc autem, quia ex natura sua indifferens est ad species et specierum privationes, ideo dicitur possibilis. Secus est de intellectu angelico. Unde intellectus non dicitur possibilis ex sola potentia subjectiva, nisi potentia sit indeterminata ad actum et ejus privationem. Similiter, nec intellectus negatur esse possibilis ex sola perpetua assistentia specierum, sed ex hoc quod repugnat sibi naturaliter privatio talium. Et quod hæc sit mens sancti Thomæ, patet. Nam, 1 p., q. 64, art. 1, ubi quærit, Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem omnis veritatis, sic dicit : « Duplex est cognitio veritatis : una quæ habetur per gratiam ; alia quæ habetur per naturam. Et ista quæ habetur per gratiam, duplex est : una quæ est speculativa tantum, sicut cum aliquibus aliqua secreta divinorum revelantur ; alia vero quæ est affectiva, prorumpens (α)

(α) *operatio.* — *comparatio* Pr.
(β) *intellectivum.* — *oppositivum* Pr.

(α) *prorumpens.* — *proveniens* Pr.

in amorem Dei; et hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ. Harum autem trium cognitionum prima est in dæmonibus (α), nec ablata est, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum naturam suam est intellectus quidam (β) vel mens; propter simplicitatem autem suæ substantiæ, a natura ejus aliquid abstrahi non potest, ut sic per abstractionem naturalium puniatur, sicut homo puniri potest per subtractionem manus, aut pedis, aut alicujus talium. Et ideo dicit Dionysius (4. *de Div. Nom.*), quod naturalia in eis integra manent. Unde naturalis cognitio in eis diminuta non est, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod naturalis cognitio angelorum consequitur naturam eorum. Hæc autem cognitio, secundum eum, est per species. Unde mens sua est quod species illæ naturaliter consequuntur, tanquam accidentia propria, naturam angelicam.

Ad tertium dicitur quod intellectus angelicus non proprie dicitur agens sicut in nobis, non solum quia non abstrahit species, sed quia non potest abstrahere. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 55, art. 2, in solutione secundi, sic dicit : « De extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine conditionibus materialibus, est medium inter esse formæ in materia, et esse formæ in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde, quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere (γ) ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum; quod est impossibile, cum careat imaginatione. » —Hæc ille.

Consimile ponit, *de Veritate,* q. 8, art. 9, in solutione octavi, dicens : « Non est proportio inter lumen intellectus angelici et res sensibiles, ut per lumen prædictum efficiantur intelligibiles in actu. » — Item, ibidem, in solutione principali, dicit sic : « Intellectus qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res, scilicet ut agens, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis. Formæ enim quæ sunt in rebus materialibus, aut sensibus (δ), vel in phantasia, cum non sint omnino a materia depuratæ, non sunt species intelligibiles in actu, sed potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem factis intelligibilibus, nondum per eas res intelligeremus, nisi formæ illæ intellectui nostro unirentur, ut sic intelligens et intellectum sint unum; et ita oportet quod intellectus formas hujusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita et agens ad patiens; cum unumquodque agat secundum quod est actu, patitur vero inquantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo et proprio agenti ita correspondet determinatum patiens, et econtra, sicut se habet de materia et forma. Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis, cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant; non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales et intelligibiles, sunt omnino diversorum generum. Ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum, 5. (t. c. 10), et 10. *Metaphysicæ* (t. c. 12). Unde non potest esse quod res materialis immediate patiatur ab intellectu, aut agat in ipsum. Et ideo in nobis providit naturæ Conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus, inquantum sunt formæ sine materia; cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiæ denudatæ. Et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et intellectum. Unde, si angeli a rebus materialibus formas aliquas acciperent, oporteret angelum habere potentias sensitivas, et ita habere corpus sibi unitum. Unde ejusdem sententiæ esse videtur angelos esse animalia, ut posuerunt quidam Platonici, et eos a rebus materialibus formas accipere; quod auctoritati Sanctorum et rectæ rationi repugnat. » — Hæc sanctus Thomas.

Tunc, cum dicit Scotus, quod potentia activa, quæ est perfectionis in natura inferiori, non debet negari a natura superiori, etc.; — dico quod multa dicunt perfectionem in natura inferiori, quæ non dicunt perfectionem in natura superiori; sicut patet : quia generare sibi simile, perfectionis est in igne, non autem in angelis. Similiter, posse transmutare materiam ad formam substantialem, perfectionis est in corporibus sensibilibus, non autem in angelis. Unde illa propositio Scoti locum habet in naturis ejusdem generis et ordinis, non autem in proposito. — Ulterius, dicitur quod, licet intellectus angelicus non habeat virtutem abstrahendi species a rebus sensibilibus, sicut habet intellectus humanus, ex hoc non arguitur imperfectior, immo perfectior : quia talis abstractio est compassive causata a re materiali, a qua longe est angelus; et iterum, intellectus angelicus ordinatur ad perfectiores operationes quam sit abstractio specierum a phantasmatibus vel a rebus materialibus.

Ad quartum, negetur consequentia ibidem facta; quia, licet natura angelica non habeat illam perfe-

(α) *dæmonibus.* — *omnibus* Pr.
(β) *quidam.* — *quidem* Pr.
(γ) *reducere.* — *deducere* Pr.
(δ) *sensibus.* — *sensibilibus* Pr.

ctionem, scilicet posse acquirere species de novo, hoc non est ex sua imperfectione, sed potius ex majori abundantia perfectionis. Illa enim perfectio mixta est imperfectioni, scilicet actioni et passioni rerum materialium, et infimitati gradus inter naturas spirituales; quæ imperfectio longe est ab angelo. Et major perfectio est in eo; quia a solis superioribus causis suam perfectionem recipit, scilicet a Deo vel ab ideis divinis (α); et perfectioris activitatis est in intelligendo ex formis influxis, conceptiones intelligibiles universaliores et altiores et perfectiores eliciendo et formando, quam si abstraheret formas a sensibus, agendo et patiendo in eis et ab eis. Quare non oportet, etc.

Per idem patet ad suam confirmationem.

Ad quintum dicitur quod Deus concreavit angelis species omnium quidditatum, et omnium singularium naturaliter ab eis cognoscibilium; et, licet singularia sint infinita in potentia, non oportet quod intellectus angelicus habeat species infinitas; quia per unam et eamdem speciem cognoscit naturam speciei, et omnia ejus singularia actu exsistentia. Unde hoc argumentum in forma facit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 11, ubi, decimotertio loco, sic arguit: « Si angelus singularia cognoscat: aut hoc est per species universales; aut per singulares. Non per singulares: quia oporteret quod tot apud eum essent species, quot singularia; singularia autem sunt infinita in potentia; quod præcipue apparet, si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu; quod constat Deo esse possibile; et sic essent infinitæ formæ in intellectu angeli, quod est impossibile. Similiter nec per universales: quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus; et hoc esset cognoscere singularia imperfecte; quod non est angelis attribuendum, etc. » Ecce argumentum. Sequitur solutio: « Ad decimumtertium, dicendum, inquit, quod formæ intellectus angelici, neque sunt singulares sicut formæ imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales, neque sunt hoc modo universales sicut formæ intellectus nostri, quibus nonnisi natura universalis repræsentatur; sed in se immateriales exsistentes, exprimunt et demonstrant naturam universalem, et particulares conditiones. » — Hæc ille. — Idem argumentum facit in 1 p., q. 57, art. 2; et in responsione sic dicit: « Ad tertium, dicendum quod angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines (β) rerum, et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. » — Hæc ibi.

Ad sextum dicitur quod angelus, sicut per eamdem speciem cognoscit naturam specificam, et omnia ejus individua præsentia in actu, sic per eamdem speciem cognoscit omnes conditiones individui, et habet cognitionem intuitivam individui. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 9, in tertio loco, sic arguit: « Species innatæ, æqualiter se habent ad præsentia et futura. Scientia non æqualiter se habet ad utraque; cum sciant præsentia, ignorent autem futura. Igitur angelorum scientia non est per species innatas. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Ad tertium, inquit, dicendum quod angeli, quamvis futura non cognoscant, aliqua tamen, dum sunt præsentia, sciunt. Non tamen sequitur ex hoc, quod species aliquas a rebus accipiant, quas cognoscunt. Cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo convenit novam cognitionem de aliquo accipere, quo modo convenit de novo aliquid alteri assimilari. Quod quidem convenit dupliciter: uno modo, per motum suum; alio modo, per motum alterius ad formam quam ipse jam habet. Et similiter, aliquis incipit de novo cognoscere: uno modo, per hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit; alio modo, per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam quæ est in cognoscente. Et hoc modo angeli de novo cognoscunt præsentia, quæ prius (α) fuerunt futura: puta, si aliquis non erat homo, ei non assimilabatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se, sed cum incipit esse homo, secundum eamdem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari, sine aliqua mutatione facta circa ipsum. » — Hæc ille.

Ad septimum dicitur quod intellectus angelicus, per species quas habet apud se, cognoscit omnes veritates naturaliter ab eo cognoscibiles de individuo, tam necessarias, quam contingentes. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate*, q. 8, art. 9), quinto loco, sic arguit: « Ea quæ sunt innata, vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent. Sed scientia angelorum non semper eodem modo se habet; quia nunc quædam sciunt, quæ prius nescierunt. Igitur, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Ad quintum, inquit, dicendum est quod intellectus angeli, sine hoc quod acquirat novas formas intelligibiles, potest aliquid intelligere de novo dupliciter: uno modo, per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis, ut jam dictum est; alio modo, per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine, ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas; sicut ex eisdem formis in phantasia exsistentibus, superveniente lumine prophetiæ, aliqua cognitio accipitur, quæ accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis. » — Hæc ille. — Item, magis ad propositum, art. 11, in nono loco, arguit sic: « Quod per certitudinem cognoscitur, non potest se aliter habere: quia intellectus est similiter præsentium et absentium; de his autem

(α) *a Deo vel ab ideis divinis.* — *vel ab ideis* Pr.
(β) *similitudines.* — *similes* Pr.

(α) *prius.* — *postea* Pr.

quæ possunt se aliter habere, non est certitudo, cum fiant absentia, ut dicitur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 53). Sed singularia possunt se aliter habere, cum sint motui et variationi subjecta. Ergo non possunt per certitudinem ab intellectu cognosci. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad nonum, inquit, dicendum est quod intellectus angeli, per speciem quam apud se habet, cognoscit singulare, non solum in (α) substantia sua, sed etiam secundum omnia accidentia ejus. Et ideo cognoscit, cuicumque accidenti singulare variatum subsit. Et sic variatio singularis, certitudinem cognitionis angelicæ non tollit. » — Hæc ille.

Cum autem dicit arguens, quod veritas propositionis contingentis non habetur ex terminis, etc.; — dicitur quod falsum supponit, scilicet quod angelus tales veritates cognoscat componendo vel dividendo. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 58, art. 4, sic dicit : « Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente (β) et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter, si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti, haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto vel removeri ab illo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet, ex dictis, quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi, potest inspicere quidquid (γ) in eo virtute continetur; quod convenit ex debilitate luminis intellectualis in nobis. Unde, cum in angelis sit lumen intellectuale perfectum, cum sit *speculum pulchrum, clarissimum,* ut dicit Dionysius, 4 cap., *de Divinis Nominibus,* relinquitur quod angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enunciationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in responsione primi, sic dicit : « Angelus, intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei potest attribui vel removeri ab ea. Unde, intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos possumus intelligere componendo vel dividendo, per unum suum simplex intellectum. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quomodo angelus non indiget intellectu agente ad acquirendum species

(α) *in.* — *est* Pr.
(β) *intellectu componente.* — *intelligentia comparante* Pr.
(γ) *quidquid.* — *quid* Pr.

quidditatum aut singularium, neque ad acquirendum notitias intuitivas aut abstractivas, aut notitias veritatum necessariarum aut contingentium; quia omnia talia potest per species innatas. Quomodo autem hoc potest fieri per species finitas, in sequentibus dicetur latius.

II. Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum Aureoli, patet ex prædictis. Dicitur enim quod species illæ, naturali sequela concomitantur naturam angelicam, ut patet ex prædictis. Et cum dicitur quod tunc orirentur ex propriis principiis speciei, et intellectus posset seipsum reducere ad actum, etc.; — dicitur quod eo modo quo potentiæ animæ fluunt ab ejus essentia, ita ab essentia angeli fluit intellectus talibus speciebus perfectus et completus. Qualis autem fluxus sit ille; utrum sicut a causa efficiente, vel formali? Potest dici quod sicut a causa efficiente, large accipiendo causam efficientem, prout effectus primarius potest dici efficiens effectus secundarii. Ab eodem enim efficiente producitur propria passio et suum subjectum, sed subjectum prius natura quam passio.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii, notandum quod illam distinctionem de notitia intuitiva et abstractiva, nusquam legi positam a beato Thoma sub illis verbis, licet forte æquivalentes distinctiones ponat. Unde, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 2 : « Aliqua res, inquit, potest cognosci dupliciter : uno modo, secundum id quod est; alio modo, quantum ad ea quæ ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id quod est, potest dupliciter haberi, scilicet dum cognoscitur quid (α) est, et an est. Quid (β) autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur. Quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 6). Et ideo Augustinus dicit quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum ejus est ipsa essentia rei. Essentiam autem rei alicujus, intellectus noster tripliciter comprehendit. Uno modo, comprehendit essentias rerum quæ cadunt sub sensu, abstrahendo ab omnibus individualibus, sub quibus cadebat in sensu et imaginatione; sic enim remanebit pura essentia rei, puta hominis, quæ consistit in eis quæ sunt hominis inquantum est homo. Alio modo, essentias rerum quas non videmus cognoscit per causas vel effectus eis proportionatos, cadentes sub sensu. Si autem effectus non fuerint proportionati causæ, non facerent causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio

(α) *quid.* — *quod* Pr.
(β) *Quid.* — *Quidquid* Pr.

modo, cognoscit essentias artificialium nunquam visorum, investigando ex proportione finis ea quæ exiguntur ad illud artificiatum. Similiter, an res sit, tripliciter cognoscit (α). Uno modo, quia cadit sub sensu. Alio modo, ex causis et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo, cognoscit aliquid in seipso esse, ex inclinatione quam habet ad aliquos actus; quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur. » — Hæc ille. — Similia in parte dicit, *de Veritate,* q. 10, art. 8, ubi dicit sic : « De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut dicit Augustinus, 9. *de Trinitate* (cap. 4). Una quidem, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit, quantum ad id quod est ei proprium; et alia (β), qua cognoscitur anima, quantum ad id quod omnibus animabus commune est. Illa enim cognitio quæ communiter de anima habetur, est qua cognoscitur natura animæ. Cognitio vero quam aliquis habet de anima, quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem, scitur quid est anima, et quæ sunt per se accidentia ejus. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 87, art. 1 et 2. Item, *Quodlibeto* 8, art. 4, hoc idem dicit expressius.

Tunc dico quod, si voces notitiam intuitivam illam qua scitur vel cognoscitur de re an est, et abstractivam voces illam qua cognoscitur quid est, non contendo, sed approbo distinctionem. Et ita accipiunt multi, vocantes notitiam intuitivam eam qua sciri potest rem esse, si est, vel non esse, si non est, et aliæ veritates contingentes; abstractivam autem dicunt eam, qua mediante, non possunt sciri. Vel intuitivam possumus dicere eam quæ est sine discursu, et sine compositione et divisione, sed est simplex intuitus objecti, et simplex apprehensio; abstractivam vero possumus dicere notitiam discursivam, vel compositivam et divisivam. Vel aliter, et magis puto ad mentem sancti Thomæ : intuitiva dicitur cognitio rei in particulari; abstractiva vero dicitur cognitio rei in universali. Et redit in (γ) idem cum primo sensu de cognitione quid est, et an est. Vel forte illa divisio coincidit in illam antiquam distinctionem, qua dici consuevit quod alia est scientia vel cognitio visionis, et alia est scientia vel cognitio simplicis intelligentiæ; ut prima dicatur intuitiva, secunda vero abstractiva.

Verumtamen Gregorius videtur aliter dicere, scilicet quod intuitiva notitia mediate terminatur ad rem, abstractiva autem immediate terminatur ad speciem rei, et non ad rem. Sed istud non concordat cum sancto Thoma, qui videtur ponere omnem notitiam sensitivam exteriorem, et omnem intellectivam (α) non reflexam, terminari ad rem; et solam imaginationem terminari ad speciem rei. Unde, in *de Veritate,* q. 10, art. 8, in solutione secundi in contrarium, dicit : « Sicut dicitur in glossa, super illud, 2. *Corint.,* 12 (v. 2), *Scio hominem,* etc. : per visionem corporalem videntur corpora; per spiritualem vero visionem, id est, imaginariam (β), similitudines corporum; per intellectualem autem, ea quæ neque corpora sunt, neque similitudines corporum. Si enim hoc referatur quantum ad illud quo intelligitur, tunc, quantum ad hoc, nulla esset differentia inter visionem corporalem et spiritualem sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis; non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quia visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis, sicut ad objectum. Et sic etiam cum dicitur quod visio intellectualis eas res continet quæ non habent sui similitudines quæ non sunt quod ipsæ, non intelligitur (γ) quod visio intellectualis fiat per aliquas species quæ non sunt idem quod res intellectæ; sed quod visio intellectualis non terminatur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim in visione corporali aliquis (δ) intuetur corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspiciat; ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei, sine hoc quod aliquis inspiciat ipsam similitudinem rei, quamvis quandoque per aliquam similitudinem illam essentiam inspiciat. Quod etiam experimento patet. Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animæ simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animæ consideramus. Non tamen ex hoc (ε) concluditur quod ista visio non sit per aliquam speciem. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 85, art. 2, determinat quod illud quod primo intelligitur a nobis, est res cujus species intelligibilis est similitudo, licet illa species sit illud quod secundario intelligitur; quia intellectus reflectitur supra seipsum, qua reflexione intelligit suum actum qui est intelligere, et speciem qua intelligit. — Advertendum tamen quod, cum dicit quod illud quod primo intelligitur a nobis, est res extra, per hoc intendit dicere quod primus actus intellectus, qui scilicet dicitur directus (ζ), terminatur ad rem extra. Non

(α) *cognoscit.* — *cognoscitur* Pr.
(β) a verbo *qua* usque ad *alia*, om. Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.

(α) *et causam.* — Ad. Pr.
(β) *imaginariam.* — *imaginationem* Pr.
(γ) *intelligitur.* — *intelligit* Pr.
(δ) *aliquis.* — Om. Pr.
(ε) *quod.* — Ad. Pr.
(ζ) *directus.* — *respectus* Pr.

tamen intendit dicere quod ille actus nullo modo terminetur ad aliquam similitudinem objecti; immo talis primus actus terminatur ad verbum, et rationem, et conceptum quem intellectus format de re extra, ut patet, 1 p., q. 85, art. 2; et in solutione tertii, q. 27, art. 1. Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 55. Sed, licet talis actus aliqualiter terminetur ad conceptum rei, non tamen ibi stat, sed tendit in rem extra. Vide in *Scripto super Boetium* (*de Trinitate*, q. 5, art. 2), in illa quæstione ubi quærit, Utrum physica sit de his quæ sunt in motu et in materia. Item, 5. *Quodlibeto*, art. 9.

Sed, quidquid sit de Gregorio, utrum bene utatur illis vocabulis, aut male, eundo ad sensum suum, et accipiendo notitiam intuitivam sicut ipse accipit, dicitur ad argumentum suum, negando assumptum, scilicet quod res intuitive ab angelo cognita, sit causa totalis vel partialis notitiæ angelicæ. Et ad probationem, dicitur quod causa totalis creata, est intellectus angelicus cum specie talis rei. Nec sequitur, ut ipse infert, quod talis notitia possit causari a re cujus est species non exsistente. Nam, sicut dictum est prius, licet angelus cognoscat præsentia, et non futura contingentia, quamdiu futura sunt, non sequitur quod res, quæ prius erat futura et incognita, dum fit præsens et cognita, aliquid efficiat in angelo, puta speciem vel intellectionem. — Et cum probatur consequentia, quia, positis activo et passivo sufficientibus, etc.; — dicitur quod, licet ante actualem rei exsistentiam esset sufficiens activum et passivum talis notitiæ, tamen non erant in opportuna dispositione. Quia species illa non causat talem notitiam, nisi assimilet rem intellectui; oportet enim cognoscens assimilari cognito. Non exsistens autem assimilari actu rei exsistenti, impossibile est. Unde quia re præsente intellectus angelicus assimilatur ei, et non illa re non exsistente, ideo, re exsistente, causatur notitia quæ prius non causabatur, nulla novitate alicujus absoluti facta in angelo, quod præcedat intellectionem; sed sola relatio vel respectus similis, noviter resultans ex nova positione sui termini, est dispositio opportuna agentis ad agendum; sicut in corporalibus, situalis propinquitas est dispositio necessaria ad actionem transeuntem, non quod relatio sit principium actionis, sed dispositio necessaria principio actionis. — Item, cum dicitur quod species non est opportuna, nisi in absentia objecti, — falsum est; quia, quantumcumque sensibile vel intelligibile sit præsens sensui vel intellectui, nunquam sequetur sensatio vel intellectio, nisi sensus vel intellectus prius natura informetur specie sensibili vel intelligibili.

Per idem patet ad confirmationem; quia falsum assumit, scilicet quod notitia præsentium fiat sine specie, vel quod sola recordatio præteritorum indigeat specie. Sed de hoc videbitur postea latius. — Ad aliud quod ibi addit, quare angelus non intelligit futura, — responsum est. Et nunc dicitur quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 8, art. 12, in solutione primi, « species quæ sunt in mente angeli, non se habent æqualiter ad præsentia et futura : quia illa quæ sunt præsentia, sunt similia in actu formis in angelis exsistentibus, et sic per ea cognosci possunt; illa vero quæ sunt futura, nondum sunt similia; ideo per formas prædictas non cognoscuntur, ut supra determinatum est. » Item, 1 p., q. 57, art. 3, in solutione tertii, sic dicit : « Licet species quæ sunt in intellectu angeli, quantum est de se æqualiter se habeant ad præsentia, præterita et futura, ipsa tamen præsentia et futura non æqualiter se habent ad illas rationes : quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam similantur speciebus quæ sunt in mente angeli, ut sic per eas cognosci possint; sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam assimilantur; unde non habent naturam per quam cognosci possint. » — Hæc ille. — Tunc, ad argumentum, dicitur quod, licet futura non possint distincte cognosci ab angelo, hoc non est ideo quia cognitio angeli dependeat a futuris, sed quia non sunt capacia cognitionis propriæ et distinctæ, nec subjicibilia eidem.

Ad confirmationem per dicta Augustini, dicitur quod mens Augustini est quod, cum aliquid temporaliter fit (α), intellectus humanus vel angelicus, si talia cognovit, aliquid noviter fit in eis; quia intellectus exit in novam considerationem illius rei. Cujus tamen principium non est illa res noviter facta, sed intellectus factus in actu per speciem antiquam, loquendo de intellectu angeli. Si vero loquamur de intellectu humano, objectum causat speciem, non autem actualem considerationem. Et de hoc satis fuit dictum, in solutione argumentorum Godofridi contra primam conclusionem.

Ad secundum patet responsio ex prædictis. Nam nullam speciem intellectus angelicus recipit a rebus, nec Deus tales species quotidie sigillatim imprimit; sed sunt ab initio concreatæ. Nec sequitur quod per eas æque indifferenter possit cognoscere futura ut præsentia, sicut sæpius est ostensum. Quod autem dicit de anima separata, falsum est, ut alias forte videbitur : nam illa intelligit per species influxas a Deo, sicut angeli; nec potest abstrahere quamcumque (β) speciem.

Ad tertium dicitur quod intellectus angelicus ordinatur ad altiores et perfectiores operationes quàm sit abstrahere species a rebus sensibilibus, ut supra dictum est; ideo non sibi competit illa imperfecta perfectio.

Ad quartum dicitur quod ratio adducta pro conclusione, quam arguens recitat, bona est, si bene intelligatur. Nec instantiæ quas arguens adducit,

(α) *fit.* — *sit* Pr.
(β) *quamcumque.* — *quantumcumque* Pr.

eam infringunt. Illa enim comparatio est sic intelligenda, quod, sicut corpora cœlestia sunt totaliter ab initio naturali perfectione completa, quod nullam novam formam stantem, fixam et quietam, et per modum actus primi vel habitus se habentem, ex post receperunt, licet recipiant motum et illuminationem, et similia quæ se habent per modum passionum vel motionum et formarum fluentium; sic et angeli a principio receperunt omnes formas et perfectiones naturales se habentes per modum actus primi et habitus, licet successive recipiant formas se habentes per modum actus secundi, virtualiter contentas in formis innatis (α); nam actualis consideratio virtute continetur in specie intelligibili. Et sic patet quod omnia quæ ibi adducit, parum valent. — Potest etiam aliter dici, quod instantia non militat : quia similitudo inter naturalem perfectionem angelorum et corporum cœlestium, non solum consistit quoad actum primum, modo quo dictum est, immo aliter, quia scilicet corpora cœlestia in prima sui creatione habuerunt omnem perfectionem naturalem ad quam virtute naturæ suæ possunt attingere, non autem omnem perfectionem quam ex superiorum activitate possunt participare; et sic suo modo est in angelis. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 58, art. 1, sic dicit : « Intellectus, sicut dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 8), et 8. *Physicorum* (t. c. 32), dupliciter est in potentia : uno modo, sicut ante addiscere vel invenire, id est, antequam habeat habitum scientiæ; alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum jam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo, intellectus angeli non est in potentia respectu eorum ad quæ sua naturalis cognitio se extendere potest. Sicut enim superiora corpora vel cœlestia, non habent aliquam potentiam ad esse, quæ non sit completa per actum; ita cœlestes intellectus, scilicet angeli, non habent potentiam aliquam intelligibilem, quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales. Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole. Secundo vero modo, intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione; non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Sed ad cognitionem Verbi et eorum quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia; quia semper actu intuetur Verbum et ea quæ in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit; beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, 1. *Ethic.* (cap. 8). » — Hæc ibi. — Ex quibus patet, si bene intelligantur, instantiam quam arguens attulit, esse nullam.

(α) *innatis.* — *innatas* Pr.

Ad quintum dicitur quod beatus Thomas melius intelligit quam arguens, in dictis locis, Augustinum. Quod enim dicit Augustinus, 2. *Super Gen. ad litteram*, quod creaturæ prius fiunt vel fiebant in cognitione rationalis creaturæ, quam in genere proprio, non debet intelligi, ut arguens male glossat, solum de cognitione matutina, sed etiam de vespertina. Quod patet. Nam, secundum Augustinum, non omnia fuerunt actu producta et distincta per suas species, in illis sex diebus, quos Augustinus distinguit per mane et vespere; et tamen, in illis sex diebus, angeli cognoverunt omnia genera creaturarum perfecte, non solum in Verbo, sed in proprio genere; alias non habuissent utramque cognitionem, matutinam scilicet et vespertinam. Igitur ante productionem et essentiam rerum actualem, angeli habebant rationes rerum apud se. Non est dicendum quod a rebus abstractas; ergo a Deo influxas. — Quod autem intelligat et ponat seu opinetur, non omnia genera rerum fuisse actu producta illis sex diebus, patet manifeste per totum quintum librum *Super Gen.*, et similiter in fine quarti.

Ad sextum dicitur quod illa probatio quæ fundatur super illa maxima, *De extremo ad extremum non venitur nisi per medium*, solida est, si bene intelligatur, non solum in motu locali, immo in quocumque genere motus. Dicitur autem intelligi non de quolibet medio inter extrema; nam inter duo extrema potest duplex medium inveniri, scilicet medium per se, et medium per accidens. Medium per se dico aliquid commune, quod, secundum suam rationem, est similius et propinquius cuilibet extremo quam unum extremum alteri : sicut in motu calefactionis, medium est tepiditas, quæ similior est frigiditati quam caliditas pura; et ideo prius oportet devenire de frigido in tepidum, quam in calidum. Similiter, in motu dealbationis, oportet prius devenire ad colorem viciniorem utrique termino motus, et similiorem, quam sint termini ad invicem. Et sic accipiendo medium, non solum in motu locali, verum etiam in quolibet genere motus et transitus, ubi termini motus vel transitus habent medium, oportet prius devenire ad tale medium, quam ad extremum; prius enim venitur ad propinquius et minus dissimile, quam ad remotius et dissimilius. Medium vero per accidens voco aliquod particulare sub illo communi, quod non solum est vicinius et similius utrique extremo quam sint extrema ad invicem, sed ultra hoc addit aliquam specialem rationem sub medio per se dicto; sicut rubedo, viriditas, et hujusmodi (α). Et talia media non necesse est pertransire, potissime cum sunt multa inter duo extrema. In proposito autem nostro, inter illa duo extrema, quæ sunt forma pure materialis et forma pure intellectualis, non est aliud

(α) *et hujusmodi.* — Om. Pr.

medium nisi forma sensata vel imaginata. Ideoque talis forma est per se medium, in transitu de extremo ad extremm; nec potest secundum naturam fieri transitus de extremo ad extremum, nisi per illud medium.

Et tunc, ad primam instantiam, quam dat arguens de virore vel rubedine inter album et nigrum, — dico quod, cum inter albedinem et nigredinem sint multa media, nullum illorum in particulari est per seipsum medium in transitu de extremo ad extremum; tamen semper oportet per unum vel aliud pertransire. Sed cum arguitur, Oportet per medium pertransire, igitur per hoc medium oportet pertransire, — est fallacia consequentis.

Ad secundam instantiam, cum dicit quod esse imaginabile, licet sit medium inter esse materiale et esse intellectuale, respectu intellectus conjuncti, sed (α) non respectu intellectus separati, etc., — dicitur quod ista instantia nulla est. Quia inter ista duo extrema, esse materiale et esse intellectuale, medium est, per se et essentialiter, esse sensatum, vel esse imaginabile. Et non solum in respectu ad animam vel (β) angelum; sed etiam (γ) ex hoc dicitur medium, quia est propinquius formaliter et essentialiter utrique illorum extremorum, quam extremum extremo. Hoc enim consurgit ex ipsa natura rei, et non per comparationem ad subjectum tale vel tale. Et quod oporteat transire per tale medium, sine saltu, probatum est superius, in solutione tertii argumenti Scoti. — Exemplum autem quod adducitur de tactu, non valet, quia assumit falsum. Nam, sicut visus sentit per medium, ita et tactus; sed medium tactus est conjunctum, scilicet caro, medium vero visus est separatum, scilicet diaphanum. Item, dato quod inter esse materiale coloris et esse ejus in organo visus nullum esset medium, apparet quod exemplum non est ad propositum : quia in proposito nostro est medium per se, et essentialiter, non autem in exemplo adducto; ideo non sequitur quod, si in tactu non oportet transire medium, quod nec in proposito nostro. Item, ex eodem (δ) capite, illud exemplum non valet : quia forma rei sensibilis, et ejus species in medio et in organo, sunt unius generis, ut post dicetur; ideo non habet ibi locum medium et extrema. Secus est in proposito : nam forma materialis et forma intelligibilis sunt alterius et alterius generis; et habent per se medium, modo prædicto.

Ad septimum dicitur quod auctoritas illa Augustini, de 12. *Super Gen. ad litteram,* multum juvat et confirmat propositum : quia, ut dictum fuit superius, in solutione tertii Scoti, agens et patiens, actione inductiva formæ, oportet esse unius generis; spiritus autem et corpus non sunt hujusmodi. Et tunc, cum arguens dicit quod, si illa auctoritas intelligatur ut sonat, sequitur quod nullum corpus possit agere in sensum, etc., — negatur consequentia : nam sensus est potentia quæ est actus compositi ex anima et corpore, et non est potentia immaterialis; immo, verius loquendo, corpus sensibile non agit in sensum, sed in organum sensus, vel in compositum ex sensu et organo; nec Philosophus dicit oppositum. — Item, negatur secunda consequentia, qua infertur quod phantasmata non causarent speciem : quia phantasmata non sunt corpora, sed imagines corporum, et quodammodo abstractæ ab essentia materiali; et insuper, agunt in virtute intellectus agentis, qui est potentia spiritualis, ut post dicetur. — Item, negatur tertia consequentia, qua infertur quod Augustinus contradiceret sibi ipsi. Quia, cum dicit quod omnis res quam cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui, hoc intelligit de cognitione sensitiva; vel, si intelligat de notitia intellectiva, non intelligit quod res extra immediate causet notitiam, vel speciem intelligibilem, sed mediate tantummodo; quia immediate movet sensum exteriorem, sensus exterior phantasiam, phantasia movet intellectum, non in virtute propria, sed virtute intellectus agentis. Item, dato quod intelligeret de nobis, secus est de angelis. Nam valde mirabile videtur quod angelus non possit intelligere ea quæ sunt in centro terræ vel inferni, vel in (α) purgatorio, vel in fundo maris, nisi talia cognita moveant alium angelum : quia, si sic, vel angelus distat ab eis localiter, vel necessario est præsens; et, quidquid horum detur, inconveniens est, quia movens et motum sunt simul, 7. *Physicorum* (t. c. 10); et ideo non videtur quod res distans ab angelo causet aliquid in eo immediate. Similiter, non videtur verisimile quod angelus cognoscens omnes pisces maris, et omnes aves, et omnes dæmones, et omnia individua præsentia localiter, fuerit præsens omnibus suis cognitis. Item : quia, sicut dictum est, angelus, secundum Augustinum, habuit perfectam notitiam vespertinam de multis rebus, antequam essent productæ in actu, sed solum in rationibus causalibus inditis elementis; sicut patet de vegetabilibus, piscibus, volatilibus, gressibilibus, et hujusmodi, quæ Augustinus, 5. *Super Genesim,* ponit simul a Deo producta in esse potentiali, et simul cognita ab angelo. Nec potest fingi quod illæ rationes seminales causales, vel potentiales, inditæ elementis, potuerint causare distinctam notitiam actualem, in intellectu angelico, de propriis rationibus specificis plantarum, piscium, volatilium, bestiarum, immo nec de angelis, nisi quilibet angelus cuilibet angelo prius naturaliter

(α) *sed.* — *licet* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *sed etiam.* — Om. Pr.
(δ) *eodem.* — Om. Pr.

(α) *in.* — Om. Pr.

localiter esset præsens. Et multa alia inconvenientia sequuntur, potissime quia non videtur quod angelus plus patiatur a rebus materialibus, quam corpora cœlestia a corruptibilibus, quacumque passione, sive corruptiva, sive perfectiva.

§ 4. — Ad argumentum contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** contra quartam conclusionem, quod est Henrici, respondet Bernardus de Gannato, quod « species non requiritur ex parte intellectus, ut det ei virtutem intellectivam; sed requiritur ex parte intelligibilis, quod aliter non posset esse præsens intelligenti; unde et illa quæ per se possunt esse præsentia intellectui, non intelliguntur per speciem, ut patet in actu beatitudinis. Nec sunt isti duo modi ita diversi, scilicet esse in alio ut in subjecto, et ut in cognoscente, quod unum necessario alium excludat; immo, simul possunt esse ambo. Nihilominus, per hoc quod species est in intellectu, non est objectum cognitum; immo, adhuc requiritur actus intellectivus, id est, quod intellectus actualiter utatur specie; et tunc fit species expressa, quæ exprimitur ab intellectu formato specie impressa. — Quod autem dicit, quod species impressa non repræsentaret nisi sub ratione singularis, quia ab illo impressa est; — dicitur quod species impressa a re singulari, ex hoc quod ipsa abstracta est a conditionibus materialibus, potest repræsentare rem eo modo quo est objectum intellectus, id est, sine dictis conditionibus. Hoc autem facit species, ex hoc quod est in intellectu, qui, quantum est de se, abstrahit in natura sua a talibus conditionibus. Unde, licet species illa sit singularis, et in singulari recepta, non tamen est materialis, nec in materiali recepta; et ideo est sufficiens principium intelligendi universale. — Quod autem dicit, quod nulla species nata est imprimi ab universali; — dicendum quod a phantasmatibus, virtute intellectus agentis, in nobis imprimitur species, exclusis conditionibus materialibus, quia ipsa res quæ latet in phantasmatibus supra quæ fertur virtus intellectus agentis, movet intellectum sine talibus conditionibus. Unde falsum est quod dicit, quod nihil faciat speciem sui nisi secundum quod exsistit in natura; immo, sensibile non exsistit sine materia in natura, et tamen facit speciem in sensu sine materia, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 121). Unde, licet phantasmata existant cum conditionibus materialibus, tamen faciunt speciem immaterialem in intellectu possibili, virtute intellectus agentis immaterialis. Unde patet quod illa ratio prima deficit in multis. » — Hæc Bernardus, et bene.

Ad secundum dicit quod « non est simile de specie visibili et intelligibili : quia species visibilis in oculo requirit realem præsentiam rei a qua causatur; non sic autem species intelligibilis; quia intellectus potest intelligere absentia secundum rem, præsentia tamen secundum similitudinem, multo magis quam imaginatio imaginata. Sed, esto quod similitudo currat, dicendum est quod objectum visibile et intelligibile, est sufficienter præsens ad eliciendum actum cognitionis, si oculus vel intellectus informetur specie; nec oportet quod objectum aliter sit præsens quam per speciem. Si autem Deus speciem faceret et conservaret in oculo, non propter hoc res esset præsens; sed actus cognitionis perfecte esset præsens, et oculus judicaret de re sicut de præsenti; sicut etiam fit in præstigiis. Unde supponit falsum, quod requiratur realis præsentia rei ad hoc quod cognoscat (α) : quia, si species visibilis posset conservari in oculo sine reali præsentia rei, sicut servatur in imaginatione, non requireretur ad videndum realis præsentia rei; sic est autem in intellectu, multo plus quam in imaginatione. » — Hæc Bernardus, et bene, nisi quod non patenter distinguit de duplici præsentia, scilicet in esse objectivo vel apparenti, et in esse reali. Prima est necessaria ad intelligendum, et non secunda; et primam facit species, non secundam. Item, dubium videtur, utrum per speciem rei non præsentis vel non exsistentis possit oculus videre non præsentia vel non exsistentia; quia de intellectu non est dubium, quia ille abstrahit ab exsistentia.

Ad tertium dicit Bernardus, quod « quilibet intellectus habet sufficientia principia explendi suam operationem, secundum modum suum. Sed angelicus habet species concreatas, quibus habet intelligere quidquid pertinet ad suam cognitionem naturalem. Humanus autem intellectus acquirit eas per sensus, aliter frustra corpori uniretur. Unde, sicut natura non deficit homini, in producendo eum, in hoc modo, quia dedit sibi ea per quæ potest facere vestes et (β) arma; ita, licet intellectus humanus a principio sit sicut tabula rasa, quia tamen (γ) datum est ei unde possit acquirere principia suæ cognitionis, non quidem vim cognitivam, non est productus frustra. Nec oportet quod in angelo sint infinitæ species, licet in Deo sint infinitæ ideæ : quia non omnia quæ habent ideas in Deo, pertinent ad naturalem cognitionem angeli; sicut sunt infinitæ species quas Deus posset producere, et nunquam producet; sed species specierum productarum pertinent ad naturalem cognitionem angeli, quæ non sunt infinitæ. Item, sicut Deus non potest producere simul omnia quorum habet ideas, quia non potest producere creaturam ita nobilem (δ) quin semper possel producere nobiliorem; ita nec infini-

(α) *vel*. — Ad. Pr.
(β) *vestes et*. — Om. Pr.
(γ) *tamen*. — *cum* Pr.
(δ) *nobilem*. — *notabilem* Pr.

tas species potest producere in angelo, quia angelus non est susceptivus, nec ad naturalem cognitionem indiget speciebus infinitis. Nec valet probatio sua ad hoc quod angelus intelligit rem istam quæ habet in Deo ideam, et istam, et sic in infinitum, etc.; quia (α) quamlibet per se potest intelligere, licet omnes simul non possit. Sicut : Deus in quolibet instanti hesternæ diei potuit producere unum lapidem, et in infinitis instantibus infinitos, ergo potuit simul producere lapides infinitos, — non valet; quia natura producibilis hoc non patitur. Idem etiam modus arguendi est hic : Iste potest portare centum libras, et idem, depositis istis, potest portare alias centum libras, et sic in infinitum, ergo potest portare omnes centum libras simul; — est fallacia compositionis; quia in divisis tenet, in compositis non tenet. Quod dicit de numeris, similiter solvendum est; quia omnes numeros quos Deus cognovit, angelus naturali cognitione potest cognoscere, non tamen omnes simul (β). » — Hæc Bernardus. — Ego puto quod angelus potest naturaliter cognoscere infinitas species numerorum simul et unico actu.

Ad quartum dicit idem Bernardus : « Cum, inquit, arguens dicit quod, si ponerentur species in angelo, tunc angelus naturali necessitate intelligeret et simul omnia quorum habet species, si species sit sufficiens principium intelligendi; — dicendum quod, ad hoc quod intellectus intelligat, requiritur non solum species vel objectum, sed intentio, qua actu feratur in objectum; et ideo, quia non simul potest intentio ferri ad plura ut plura, non potest simul intelligere plura, quæ habent eumdem modum intelligendi. In his enim ad quæ intellectus indifferenter se habet, omnino oportet quod fiat determinatio per aliquid alterum. Sicut enim (γ) imaginatio, in qua sunt multæ species, indifferenter se habet ad multas; unde oportet, ad hoc quod actu feratur in aliquam illarum, quod determinetur per appetitum, vel per sensum, vel per aliquid aliud; ita intellectus determinatur per voluntatem, vel per aliquid quod occurrit. Et ideo non est necesse quod angelus intelligat omnia quorum species habet; sicut nec imaginatio actu imaginatur omnia quorum habet species. Præterea : Idem posset dici de habitu quem iste ponit; quia ille indifferenter se habet ad omnia; vel oportet quod determinetur per voluntatem. Nam, si species esset sufficiens principium intelligendi, sic quod non requireretur intentio, vera esset ratio quam ponit; quia tunc naturali necessitate angelus intelligeret omnia quorum habet species. Sed intentio actualis requiritur, ad quam determinatur intellectus per voluntatem, quæ habet movere intellectum ad exercitium sui actus. Non est autem simile de corpore luminoso et intellectu ; quia corpus luminosum non se habet indifferenter ad lucere et non lucere, nec etiam ad diversa lucere, sed naturali necessitate determinatur ad suum lucere, sed intellectus indifferenter se habet ad intelligere per istam speciem et per illam, et ad multas species. Quod autem majoris arctationis sit intellectus quam imaginatio, inconveniens est. Cum ergo imaginatio non necessario feratur super omnes species quas habet, multo minus intellectus. » — Hæc Bernardus. — De materia hujus argumenti videbitur post.

Ad quintum dicit Bernardus, quod « intellectus est dupliciter patiens : uno modo, inquantum est tale ens, et sic patitur recipiendo speciem; alio modo, inquantum est aliquid intellectuale, et sic patitur recipiendo actum intelligendi, quem iste vocat speciem expressam. Et sic passio utraque intellectus fit ab intelligibili; sed species imprimitur immediate ab objecto, actus autem mediante specie. Intelligere etiam est pati quoddam, inquantum non est idem quod intellectus, sed aliquid receptum in eo. — Quod autem ulterius dicit, quod tunc intelligere non esset motus a re ad animam; — dicendum quod immo, quia intelligere fit ab intelligibili, mediante specie quam imprimit, nec est motus ab anima ad rem, nisi multum metaphorice (α), inquantum intellectus judicat de re; unde et sic terminatur ad rem. Ad aliud quod postea dicit, quod intelligibile non est præsens in essentia sua intellectui (β) ; — verum dicit, ita quod sit in intellectu; et revertitur aliquomodo ad contrarium ejus quod prius dixerat. — Quod autem addit, quod est præsens per habitum scientialem, — non videtur verum. Quia iste habitus : aut est similitudo rerum intelligibilium; aut non. Si non, tunc per illum, ut per rationem intelligendi, non potest fieri intellectio : quia omne quod cognoscitur, cognoscitur per aliquam similitudinem; quia etiam Deus non cognoscit alia a se, nisi inquantum essentiæ suæ aliquo modo assimilantur. Si autem iste habitus sit similis vel similitudo rerum, tunc : vel est determinata similitudo cujuslibet intelligibilis, et sic est idem quod species impressa, cum ipse ponat hunc habitum differre realiter a subjecto cui est impressus; vel non est determinata similitudo cujuslibet intelligibilis, sed indeterminata, et sic non poterit esse principium quo per ipsum quodlibet intelligibile determinate cognoscatur. Et ideo pro nihilo ponitur ille habitus; quia non potest attingere ad illud propter quod ponitur. Si autem dicat, sicut videtur dicere, quod habitus iste virtute continet omnia intelligibilia, — non sufficit : quia effectus qui virtute continetur in causa, non cognoscitur sufficienter per causam, nisi causa illa sit totalis causa rei, sicut est divina essentia; quod non potest dici

(α) *quod.* — Ad. Pr.
(β) *simul.* — Om. Pr.
(γ) *enim.* — *et* Pr.

(α) *metaphorice.* — *mechanice* Pr.
(β) *intellectui.* — *intellectum* Pr.

de isto habitu, qui omnia distincte continere non posset, sicut essentia divina, nisi esset infinitus. Unde ponere quod sit aliqua creatura sic virtute continens omnes alias, non est verum. Et ideo iste habitus non potest sic continere omnia intelligibilia. — Quod etiam dicit, quod, per istum habitum, objectum est præsens intellectui, non ut inhærens, sed ut præsens objective, — non est intelligibile; quia quæro per quæ sit præsens nunc, cum prius, quando angelus non intelligebat, non esset præsens. Non posset dici quod per habitum, quia etiam habitus prius erat; nec etiam ut habitus factus est in actu, nisi habitus esset determinata similitudo intelligibilis; quod non est, ut est ostensum, præcipue cum ipse ponat hunc habitum in quolibet angelo tantum unum. Unde non videtur quomodo intelligibile, in ratione objecti, per istum habitum sit præsens. Nec valet quod dicit, quod iste habitus habet respectum essentialem ad scibile cujus est : quia per ipsum respectum non potest ipsum repræsentare, nisi sit aliquid in illo habitu, quod sit similitudo impressa intellectui, quæ erit determinata respectu cujuslibet intelligibilis; et sic erit idem quod species impressa. Unde, ex dictis, patet quod omnia quæ dicit de illo habitu, sunt fictitia. » — Hæc Bernardus, et bene.

Notandum etiam quod Ægidius, in *Quæstionibus disputatis,* solvit ad omnes rationes Henrici, faciens de quinque rationibus supra tactis novem; et omnes novem reducit contra Henricum, ostendens quod æque militant contra ponentes intellectum intelligere per habitum, sicut contra ponentes eum intelligere per species impressas. Vide dicta ejus.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum argumentum** Durandi, negatur major, qua dicit quod omne illud est primo cognitum, per quod, tanquam repræsentativum, potentia cognitiva fertur in alterum. Et ad probationem hujus majoris, negatur minor prosyllogismi, scilicet quod omne quod repræsentat aliquid potentiæ cognitivæ, se habeat ad eam objective. Nec valet probatio, qua dicit quod tale supplet vicem rei quam repræsentat, quæ, si secundum se præsens esset, haberet se objective ad potentiam cognitivam, etc. Dicitur enim quod species repræsentativa supplet vicem objecti, quoad actuationem potentiæ, et ponendo eam in actu primo, non autem in terminando actum secundum potentiæ. Ad hoc enim quod potentia cognitiva quæcumque cognoscat, oportet quod uniatur suo objecto : nam sensus in actu et sensibile in actu unum sunt, 2. *de Anima* (t. c. 138); et quia sensibile, per essentiam suam non potest uniri sensui, oportet quod uniatur sibi per suam speciem; et quoad hoc species gerit vicem objecti; non autem oportet quod sit terminus actus secundi, nec primum sensatum, vel a sensu cognitum.

Ad aliud quod dicit de imagine, dicendum quod arguens deceptus fuit ex æquivocatione imaginis et similitudinis et medii cognoscendi. Nam quodlibet tale multipliciter dicitur : est enim medium cognoscendi *in quo,* et medium cognoscendi *quo,* et medium cognoscendi *sub quo;* medium cognoscendi in sensu visus *sub quo* est lux, medium *quo* est species sensui impressa, medium *in quo* est speculum, vel aliud objectum extra videntem, ex cujus inspectione sensus ducitur in alterius cognitionem. Et sicut distinguo de multiplici medio, ita potest distingui de multiplici imagine : nam species impressa, est imago *qua* res videtur; sed speculum, vel statua, est imago *in qua* aliquid videtur. Et ideo dicitur quod imago *in qua* res videtur, est primo cognita; non autem imago *qua* res videtur. — Cum autem dicit quod absurdum est dicere quod per talem speciem ignotam ducamur in cognitionem alicujus, etc.; — dicitur quod verum est, si species esset imago *in qua.* Unde, ad ostendendum nullitatem sui processus, dico quod, si iste processus valeat, utique probaret quod nec potentiæ animæ, nec ipsa anima esset principium videndi; quia quodlibet horum est invisibile, et, secundum arguentem, per ignotum non ducimur in cognitionem alterius.

De hoc autem multiplici modo accipiendi medium vel imaginem, loquitur sanctus Thomas, in pluribus locis, præsertim, 1 p., q. 12, art. 5, et q. 87, art. 2; et 4. *Sentent.,* dist. 49, q. 2, art. 1; et *de Veritate,* q. 20, art. 2. Unde, in 4, ubi supra, in solutione 15, sic dicit : « Medium in visione corporali et intellectuali invenitur triplex. Primum est medium *sub quo* videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod objectum speciale; sicut se habet corporale lumen ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium *quo* videtur; et hoc est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium *in quo* videtur; et hoc est illud per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem; sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quæ in speculo repræsentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel econtra. » — Hæc ille. — Unde, 1 p., q. 87, art. 2, solvit istam rationem sanctus Thomas. Arguit enim sic : « Propter quod unumquodque, et illud magis. Sed res cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Igitur ista (α) magis per seipsa ab anima cognoscuntur. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad tertium, inquit, dicendum quod, cum dicitur, Propter quod unumquodque, et illud magis, veritatem habet, si intelligatur

(α) *sunt.* — Ad. Pr.

in his quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ; puta, si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem; ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Si igitur accipiamus duo, quorum utrumque sit in ordine per se objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum (α), sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem, vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur. » — Hæc ille. — Simile ponit, *de Veritate,* q. 10, art. 9, in solutione tertii : « Dicendum, inquit, quod habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognito cognoscuntur alia, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad cognoscendum aliquid. Et sic non est causa cognitorum quasi univoca, prout unum cognitum est causa cognitionis alterius cogniti; sed quasi causa æquivoca, quæ eamdem nominationem non recipit; sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter et habitus, inquantum hujusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum, sed ut quo aliquid est cognitum. Et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quæ per habitum cognoscuntur. » — Hæc ille. — Et quod dicit de habitu, intelligit de specie.

Ad secundum ejusdem, in quo implicantur multa, dico, *ad primum,* quod nullo modo est necessarium quod species intelligibilis sit primum ab intellectu cognitum. Et de hoc statim dictum est.

Ad secundum dicitur quod intellectus noster non recipit species immediate, nisi rerum et quidditatum sensibilium; et per species rerum sensibilium intelligit primo quidditatem rei sensibilis. Et ex cognitione illa pervenit ad cognitionem actus sui; et ex illa ad cognitionem speciei et potentiæ, quæ sunt principia actus. Et ex cognitione actuum et potentiarum devenit in cognitionem essentiæ animæ, prout docet sanctus Thomas, 1 p., et in *Quæstionibus de Veritate,* in multis locis. Et ex cognitione animæ devenit in cognitionem substantiarum separatarum.

Ad aliud dicitur quod nullus discursus intellectualis potest esse in anima, nisi præsupposita notitia simplici alicujus quidditatis, quæ non potest haberi sine specie. Intellectus enim informatus specie impressa, potest formare multos conceptus, scilicet generis, et speciei, et differentiæ, et hujusmodi universalium; ex quibus potest componere, et dividere, et syllogismos formare.

Ad aliud dicitur quod solum concludit quod sensus, tanquam potentia prior, repræsentat intellectui, tanquam potentiæ posteriori, objectum suum aliquo modo; non autem quod solum per actum secundum, sine alio repræsentativo : quia nec etiam intellectus repræsentat voluntati objectum suum per actum suum, vel per actum secundum, sine repræsentativo; sed inquantum ex actu intellectus relinquitur verbum complexum vel incomplexum. Sic etiam, secundum Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 138), motus sensus relinquit aliquid in phantasmata, quæ habent rationem speciei, non autem actus vel operationis.

Ad aliud dicitur quod intellectus noster, per viam reflexionis potest experiri se habere in se principia actus sui secundi, quæ sunt potentiæ et impressiones habituales, quantum ad cognitionem *an est,* et *quid est.*

Et de hoc sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 10, art. 9, sic dicit : « Sicut animæ, ita et habitus duplex est cognitio : una qua quis cognoscit an habitus sibi insit; alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hæ tamen duæ cognitiones, circa habitus alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere habitum aliquem, præsupponit notitiam qua cognovit quid est habitus ille; non enim possum scire me habere charitatem, nisi sciam quid est charitas. Sed ex parte animæ non est sic; multi enim sciunt se habere animam, qui nesciunt quid est anima. Cujus diversitatis est hæc ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus esse in nobis, nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem, per essentiam suam est principium talis actus; unde, si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est; ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus vel delectationibus in venereis exsistentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actionum per suam essentiam, sed per vires suas; unde, perceptis actibus animæ, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animæ scitur. — Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quid sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere, scilicet apprehensionem, et judicium (α). Secundum apprehensionem quidem, oportet quod eorum notitia ex objectis et actibus capiatur; nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cujus ratio est, quia cujuslibet potentiæ animæ virtus est determinata ad objectum suum; unde et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero quibus in (β) objectum

(α) *notum.* — *motum* Pr.

(α) *judicium.* — *indicium* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

dirigitur, non potest nisi per quamdam reditionem vel reflexionem : sicut videmus quod visus primo dirigitur in colorem ; sed in actum visionis suæ non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster, in statu viæ, hoc modo comparatur ad phantasmata, sicut visus ad colores, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 30, 31) : non quidem ut cognoscat phantasmata, ut visus cognoscit colores ; sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quæ per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendi ; et ulterius in species, et habitus, et potentias, et essentiam ipsius mentis ; non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea (α) quibus in objectum feratur. Judicium (β) autem de unoquoque habetur secundum illud quod est mensura illius. Cujuslibet autem habitus mensura quædam est id ad quod habitus ordinatur. Quod quidem ad cognitionem nostram tripliciter se habet. Quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu ; sicut, cum videmus utilitatem medicinæ vel grammaticæ, vel audivimus eam ab aliis, ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina. Quandoque vero est naturali cognitioni inditum ; quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat. Quandoque vero est divinitus infusum ; sicut patet in fide et spe, et aliis hujusmodi infusis habitibus. Et quia naturalis cognitio in nobis ex divina illustratione oritur, in utroque veritas increata consulitur. Unde judicium (γ), in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum id quod in creatura veritatem consulimus. — In cognitione vero qua cognoscimus an habitus in nobis sint, duo sunt consideranda, scilicet habitualis cognitio, et actualis. Actualiter quidem percipimus nos habitus habere, ex habituum actibus quos in nobis sentimus ; unde et Philosophus dicit, 2. *Ethicorum* (cap. 3), quod signum oportet accipere habituum, supervenientem (δ) delectationem. Sed quantum ad habitualem cognitionem, habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur. Id enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei quæ habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente præsentes, potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, inquantum per habitus quos habet, potest prodire in actus in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc, est differentia inter habitus cognitivæ et affectivæ partis (α). Habitus enim cognitivæ partis, est principium et ipsius actus quo percipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur ; quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitivæ procedit. Sed habitus affectivæ partis, est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur. Et sic patet quod habitus cognitivæ, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suæ cognitionis ; habitus autem affectivæ partis, est principium quasi remotum, inquantum non est causa cognitionis, sed ejus actus unde cognitio accipitur. Et ideo dicit Augustinus (10. *Confessionum*, cap. 14), quod artes cognoscuntur per sui præsentiam, sed affectiones animæ per quasdam notiones. » — Hæc sanctus Thomas. — Ex quibus patet quomodo falsum assumit arguens, in hoc quod dicit quod nullo modo possumus experiri in nobis esse species.

Et ultra hoc, patet ista falsitas, per multas auctoritates Augustini, potissime, 10. *Confessionum*, cap. 8, ubi dicit quod *in memoria sunt thesauri innumerabilium imaginum de hujuscemodi rebus sensu inventarum.* Et infra, in eodem, dicit : *Nec ipsa tamen intrant ad eam, sed rerum sensatarum imagines illic præsto sunt* (β) *cogitationi reminiscenti eas.* Et iterum : *Nec ea tamen, sed corpora videndo, absorbui, quando vidi oculis ;* (cap. 9) *sed eorum solæ imagines mira celeritate capiuntur, et miris* (γ) *tanquam cellis reponuntur, et mirabiliter recordando proferuntur.* — Item, 12. *Super Gen.*, cap. 6, distinguit tria genera visionum, scilicet corporalem, spiritualem, et intellectualem ; et de qualibet dans exemplum, de spirituali ait : *Ipsum quippe cœlum et terram, et ea quæ in eis* (δ) *videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus ; ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen imagines* (ε) *corporales intuemur, seu* (ζ) *veras, sicut ipsa corpora vidimus, et memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuit.* — Item, cap. 11 : *Cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago ejus in spiritu ; sed non dignoscitur facta, nisi cum, ablatis oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus.* Et paulo post : *Vidit,* inquit, *rex Balthasar articulos manus scribentis in pariete, continuoque per corporis sensum imago rei corporaliter factæ spiritui ejus impressa est, atque, ipso viso facto atque præ-*

(α) *in.* — Ad. Pr.
(β) *Judicium.* — *Indicium* Pr.
(γ) *judicium.* — *indicium* Pr.
(δ) *supervenientem.* — *fientem in opere* Pr.

(α) *affectivæ partis.* — *effectivæ* Pr.
(β) *illic præsto sunt.* — *illud præsto* Pr.
(γ) *miris.* — *muris* Pr.
(δ) *sunt.* — Ad. Pr.
(ε) *imagines.* — *imaginabiles* Pr.
(ζ) *seu.* — Om. Pr.

terito, illa (α) *in cogitatione permansit, videbatur in spiritu, et non intelligebatur.* — Item, paulo post, eodem capitulo : *Signum corporaliter factum, corporaliter viderat; transacti ejus imaginem* (β), *in spiritu cogitando cernebat.* — Item, cap. 24 : *Hæc natura spiritualis, in qua non corpora, sed corporum similitudines exprimuntur,* etc. Et in eodem capitulo : *Memento,* inquit, *eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale quid, non quod hoc sit, sed quod ei simile sit.* — Item, in epistola ad Paulinam, *de videndo Deum* (cap. 16) : *Incorporeas,* inquit, *corporum similitudines, incorporea anima incorporaliter commendat memoriæ; unde, cum voluerit, poterit velut de custodia productas, atque in conspectum cogitationis exhibitas, judicare. Et cum volet, etiam duo ista discernet, quid specie corporali foras reliquerit, quid ejus simile intus aspiciat; et illud absens, hoc præsens esse dignoscitur : sicut, me absente, faciem mei cogitas corporis, et illa tibi est imago præsens* (γ), *absensque facies cujus imago est; et hæc corpus, illa vero corporis incorporea similitudo est.* — Item, post, in eadem epistola (cap. 17) : *Intuere,* inquit, *cœlum et terram, cogitando, sicut oculis corporis cernendo consuevisti; easque imagines cœli et terræ, quæ ante oculos cogitationis productæ sunt, vide similitudines corporum esse, non corpora.* — Item, 10. *Confessionum,* cap. 14 : *Ecce,* inquit, *de memoria profero, cum dico quatuor esse perturbationes : cupiditatem, lætitiam, metum, tristitiam.* Et, infra, probat quod talia non sunt secundum se præsentia memoranti, sed secundum suas species, dicens : *Quis enim talia volens* (δ) *loqueretur, si quoties tristitiam vel metum nominamus, toties mœrere vel timere cogitemus? Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum, secundum* (ε) *imagines impressas a sensibus corporeis, sed etiam rerum ipsas notiones inveniremus, quas* (ζ) *nulla janua corporis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam suarum passionum memoriæ commendavit, aut ipsa sibi etiam non commendata retinuit.* (Cap. 15.) *Sed utrum per imagines, an non, quis facile dixerit? Nomino quippe lapidem, nomino solem, cum res ipsæ non adsunt sensibus meis; in memoria sane mea præsto sunt imagines earum. Nomino dolorem corporis; nec mihi adest, dum nihil* (η) *dolet; nisi tamen* (α) *adesset imago ejus in memoria mea, nescirem quid dicerem, nec eum in disputando a voluptate discernerem.* — Hæc ille. — Ex quibus, et multis aliis quæ ponit de actu creandi, 14. *de Trinitate,* cap. 3, et 9, patet quod quilibet potest experiri se habere in anima et animæ potentiis tales species quas arguens negat.

Unde infero quatuor corollaria. Primum est, quod false dicit Henricus, quod magna ignorantia (β) vel incuria fecit credere quod Augustinus poneret species. Secundum est, quod falsa est opinio Godofridi, qui negat species in intellectu, licet concedat eas in sensu. Tertium est, quod falsa est opinio Durandi, qui negat species tam in sensu quam in intellectu, licet coactus ponat eas in organis sensuum, vel in spiritibus cerebri. Quartum est, quod falsa est opinio quorumdam terministarum, sicut Adæ et similium, negantium omnino species, et glossantium dicta Philosophi et Commentatoris et Augustini contra mentem eorum, dicendo quod species intelligunt habitus, aut notitias abstractivas, vel res extra ut phantasiatas. Et hoc sufficit ad solutionem secundi.

Ad tertium quod est similiter Durandi, negatur major, si intelligatur generaliter. Quia, sicut ponit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 14 : « Omnes species intelligibiles sunt unius generis, scilicet de genere qualitatis; cum tamen res quarum illæ species sunt repræsentativæ, sint aliorum generum. »

Tunc *ad primam probationem* majoris, negatur similitudo ibidem adducta, scilicet quod sic se habeat species coloris ad colorem, sicut se habet lumen ad lucem : nam lux et lumen sunt qualitates reale esse habentes, et sunt ejusdem speciei; species autem non est nisi intentio. Et quod adducitur de subjecto lucis et luminis; — dico quod diaphanum non solum est subjectum speciei coloris, immo speciei soni et odoris; et ideo ex identitate subjecti luminis et speciei coloris, nihil potest argui in proposito. Item, quia lux est qualitas activa actione reali, ideo nil mirum si potest causare qualitatem ejusdem speciei; non sic autem color. Item, quia tunc tantum posset intendi species coloris, quod aer esset realiter coloratus; quod est falsum. Item, falsum est quod diaphanum sit immediatum subjectum speciei coloris; quia subjectum est diaphanum illuminatum, ita quod lumen est ratio subjecti speciei coloris, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 69).

Ad secundam probationem dicitur quod secus est de qualitatibus tangibilibus, et de visibilibus, vel gustabilibus; nam qualitates tangibiles, sunt vere activæ. Tamen dico quod calor causat in medio non solum calorem ejusdem speciei, verum etiam

(α) *illa.* — *illi* Pr.
(β) *transacti ejus imaginem.* — *translata ejus imaginatione* Pr.
(γ) *præsens.* — Om. Pr.
(δ) *volens.* — *nolens* Pr.
(ε) *secundum.* — *sed* Pr.
(ζ) *quas.* — *qua* Pr.
(η) *nihil.* — *mihi* Pr.

(α) *tamen.* — *cum* Pr.
(β) *ignorantia.* — *ignominia* Pr.

speciem sui qua sentitur, quæ non est ejusdem sed alterius rationis; immo, nisi causaret in medio et in organo suam intentionem, nunquam sentiretur; quia sensibile positum supra sensum, non facit sensationem. Et idem dico de sapore, et odore, et sono.

Ad tertiam probationem dicitur quod æquivocat de similitudine : nam quandoque similitudo sumitur pro convenientia in forma specifica, quandoque vero pro repræsentativo; modo similitudo secundo modo sumpta, non est semper ejusdem speciei cum suo repræsentato; sicut patet de statua Herculis et de Hercule.

De prædictis dicit beatus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 11, ad 3um : « Inter cognoscens, inquit, et cognitum, non exigitur similitudo quæ est secundum convenientiam in natura, sed secundum repræsentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima, longe est alterius naturæ quam forma lapidis in materia; sed inquantum repræsentat eum, sic est principium ducens in cognitionem ejus. Unde, quamvis formæ quæ sunt in intellectu, sint immateriales secundum naturam suam, nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus, non solum secundum formam, sed etiam (α) secundum materiam. » — Hæc ille. — Idem dicit, q. 10, art. 4, ad 4um. Item, q. 2, art. 3, ad 9um, sic dicit : « Similitudo aliquorum duorum ad invicem, potest dupliciter attendi. Uno modo, secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior : sicut minor est similitudo similitudinis quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit magis a materia remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo, quantum ad repræsentationem; et hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum secundum convenientiam in natura, est tamen maxima similitudo secundum quod divina essentia expressissime creaturam repræsentat; et ideo divinus intellectus optime rem cognoscit. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod quandoque videtur sanctus Thomas dicere quod species, et illud cujus est species, sunt ejusdem rationis, licet differant secundum esse reale et intentionale; ut patet, 4. *Sentent.,* dist. 49, q. 2, art. 1. Dominus Albertus, *Super Porphyrium,* 2 tractatu, cap. 6, concedit et ponit quod eadem essentia universalis naturæ est per realem præsentiam in anima, et in singulari. Hoc idem dicit, 3. *de Anima;* et in tractatu *de Intellectu et Intelligibili.* Sed in hoc non concordat sancto Thomæ.

Ad quartum dicitur quod solutio ibidem data, bona est. Et eam ponit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 14, dicens : « Formarum quædam sunt unius generis; quædam autem diversorum generum. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate potentiæ sive materiæ procedat, secundum Philosophum. Unde possibile est unum subjectum simul perfici diversis formis diversorum generum. Quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse : sicut si aliquod corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt; sive sint contrariæ, ut albedo, nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Hæ igitur formæ in subjecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo, in potentia tantum; et sic sunt simul; quia una potentia est contrariorum, et diversarum formarum unius generis. Alio modo, secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum quis dealbatur : tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo, ut in actu perfecto, ut cum jam albedo est in fine dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto : oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari; quod est impossibile, sicut unam lineam ex una parte terminari ad duo puncta diversa. Sciendum est igitur quod omnes formæ intelligibiles, sunt unius generis, quantumcumque res, quarum sunt species, sint diversorum generum; omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu; et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum completum et perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem. Sed in actu perfecto, plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit. Et ideo impossibile est quod simul et semel, secundum diversas formas, actu intelligat, etc. » — Hæc ille. — Cum autem arguens hanc responsionem infringere molitur, dicens quod omnes species, quoad actum informandi sunt simul, etc.; — dicitur quod, licet omnes simul informent intellectum, non tamen simul actu perfecto informant; et ideo nihil valet.

Ad quintum dicitur quod essentia angeli, ex hoc quod est ad genus limitata, non potest esse perfecte et distincte repræsentativa omnium ab angelo naturaliter cognitorum. — Et quod dicitur, quod inter diversorum generum est certa habitudo, etc.; — dicitur quod illa habitudo non potest cognosci, nisi cognito fundamento et termino; ideo ipsa non potest

(α) *etiam.* — Om. Pr.

esse principium cognoscendi suum terminum, sed econtra, loquendo de cognitione propria et distincta. — Quod autem additur, quod accidentia magnam partem conferunt, etc.; — dicitur quod accidentia substantiæ sunt effectus, et ideo per illa potest cognosci substantia; non sic autem de rebus naturalibus, respectu essentiæ angeli. Item, quia in isto processu æquivocatur de principio cognoscendi; quia accidentia sunt medium in quo, non medium quo substantia cognoscitur, et de secundo medio loquimur, non de primo. — Cum autem additur quod non minoris perfectionis est intelligere, quam intelligibilia repræsentare, etc.; — dicitur quod essentia angeli, sicut non sufficit omnia intelligibilia naturaliter repræsentare ex se, nisi per formas sibi superadditas, ita nec omnia intelligere; quia ipsa non est immediatum principium intellectionis, nisi actuata et informata specie intelligibili.

Ad sextum dicitur quod falsum assumit, scilicet quod præsentia rerum sufficiat ad hoc quod intelligantur ab angelo. Tum quia præsentia temporalis vel localis objecti ad potentiam non sufficit, nisi objectum aliquo modo potentiæ uniatur. Tum quia non omnia quæ sunt præsentia angelo, sunt actu intelligibilia; cum multa sint materialia. Tum quia falsum est quod omnia intelligibilia naturaliter ab angelo, sint sibi localiter præsentia; quia angelus non est ubique, licet arguens hoc opinetur, et false. Tum quia similitudo quam facit de sensu et sensibili, nihil est ad propositum : quia sensibile potest agere in sensum, et non in angelum, ut supra dictum fuit; et etiam quia non sufficit præsentia sensibilis ad sensum, ad hoc ut fiat sensatio, nisi ambo efficiantur unum quodammodo, ut habetur 2. *de Anima*. Et multa alia falsa narrat sine probatione, in dicto argumento : ut puta quod sensus exterior, per actum suum, sine alio repræsentativo, repræsentet intellectui suum objectum; quia, secundum istam fictionem, in vanum poneretur sensus communis, imaginatio, phantasia, æstimativa et memoria, et breviter omnis potentia conservativa specierum; item, quod intellectus angelicus nudatus omni specie sufficiat omne præsens cognoscere, et omne aliud quod habet habitudinem ad rem præsentem. Item, quæritur ab arguente : cur intellectus angelicus dæmonis non cognoscit divinam essentiam, cum sit sibi summe præsens.

III. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** eorum quæ recitantur a Gregorio contra eamdem, respondet Gregorius (dist. 7, q.3, art. 1) dicens quod « esto quod nesciremus ad quid sit nobis species opportuna, adhuc per experientias quas habemus de ipsa, ponenda esset. Multa enim videmus in nobis et extra nos, de quibus cur et propter quid sint, nescimus reddere rationem; nec ideo tamen illa negantur ». Ulterius dicit quod « species requiritur tam propter repræsentationem objecti non secundum se præsentis, quam propter causationem notitiæ illius, quando non præsens exsistit. Unde, sicut dicit Augustinus, 10. *de Trinitate*, c. 5, quia non potest *anima* (α) *secum introrsus tanquam* (β) *in regionem incorpoream ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et* (γ) *rapit*. Et libro 11, c. 9 : Ut possit, inquit, esse visio cogitantis, ideo fit in memoria sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum. Item, 12. *Super Gen.*, cap. 11, dicit quod, cum prius videmus aliquod corpus quod antea non videramus, incipit imago ejus esse in spiritu nostro, qua, cum illud absens fuerit, recordemur. Item, Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 29) : Intellectivæ, inquit, animæ phantasmata ut sensibilia sunt. Et Commentator, ibidem, commento 29, dicit quod imagines sensibilium sunt intellectui loco sensibilium. Et multa alia testimonia possunt adduci, quibus apparet species ipsas propterea fieri in nobis, ut res absentes, vel non præsentes, in illis, seu per illas nosse possimus. Unde ita terminatur ad illas nostra cognitio in absentia rerum quas repræsentant, sicut ad ipsas res cum sunt præsentes ». — Hæc Gregorius et bene; nisi in hoc quod ponit cognitionem rei absentis causari a specie, non autem notitiam rei præsentis, scilicet immediate a re. Hujus enim oppositum ponit sanctus Thomas, ubicumque loquitur de ista materia, scilicet quod nulla notitia sensitiva vel intellectiva potest causari nisi per speciem rei, ita quod potentia cognitiva informata specie est proximum principium elicitivum cognitionis, et non potentia nuda, nec res extra, nec utrumque, nisi prius unum alteri uniatur per suam speciem, vel per suam essentiam. Unde, *de Veritate*, q. 8, art. 6 : « Duplex est, inquit, actio. Una quæ procedit ab agente in rem exteriorem quam transmutat : et hæc est ut est illuminare; quæ etiam proprie actio dicitur. Alia vero actio est, quæ non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente, ut perfectio ejus : et hæc proprie dicitur operatio; et hæc est sicut lucere. Hæ autem duæ actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur, nisi ab exsistente in actu, secundum quod est actu. Unde corpus non lucet, nisi secundum quod habet lucem in actu, et similiter non illuminat. Actio autem appetitus, et sensus, et intellectus, non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus; et ideo oportet quod intellectus secundum quod intelligit sit in actu. Non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum,

(α) *anima*. — *omnia* Pr.
(β) *tanquam*. — Om. Pr.
(γ) *convolvit et*. — *cum volucrit* Pr.

prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum conjungitur intelligenti, sive per essentiam suam, sive per similitudinem. » Item, art. 7, ad 2um in oppositum : « Cognoscens et cognitum non se habent ut agens et patiens, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium. Et ideo non sufficit, ad cognitionem, contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam. » — Hæc ille. — Simile ponit in diversis locis.

Cum autem arguens vult probare quod species non sit propter causationem cognitionis, quia, sicut res extra causat speciem in anima, vel in intellectu, ita posset causare notitiam sui, etc.; — dicitur quod res materialis nec cognitionem nec speciem potest immediate causare in intellectu. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 9, sic dicit : « Oportet quod agens et patiens sint unius generis, cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant; non enim album patitur a dulci, nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea (α) enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum, 5. (t. c. 20) et 10. (t. c. 12) *Metaphysicæ.* Unde non potest esse quod res materialis immediate patiatur ab intellectu, aut agat in ipsum. Et ideo in nobis providit naturæ Conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus, inquantum sunt formæ sine materia; cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiæ denudatæ. Et ideo potest esse actio et passio, suo modo, inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et intellectum. » — Hæc ille.

Quod autem additur in argumento, quod species non est necessaria ad repræsentandum, etc.; — dicitur quod illa probatio multa falsa assumit. Primum est, quod visio intuitiva non requirat aliquod repræsentativum, aliud ab objecto et actu intelligendi; hujus enim falsitas supra ostensa est. Secundum falsum est, quod omne repræsentativum oporteat esse præcognitum. Tertium est, quod repræsentativum (β) oporteat esse præcognitum intuitive ante repræsentationem vel cognitionem ejus per speciem, et quod prima cognitio rei non sit per speciem. Quartum est, quod objectum distans, immediate agat in intellectum. Et multa alia falsa ibidem assumuntur, nec probantur. Gregorius tamen aliter respondet; sed sua responsio non concordat dictis sancti Thomæ : puta quod species non ponitur propter aliud, nisi ut per eam cognoscatur objectum absens, et non propter cognitionem objecti præsentis; vel, quod idem est, propter notitiam abstractivam et memorativam, non autem propter intuitivam.

Ad secundum respondet bene Gregorius, et concorditer sancto Thomæ, quod « illa species non est ejusdem rationis, sed alterius ab objecto extra ». Et cum assumitur quod potentia discernens inter minus dissimilia, etc.; dicit quod « similitudo potest capi dupliciter : uno modo, pro convenientia essentiali secundum genus vel speciem, sicut duo homines et duo individua ejusdem speciei dicuntur esse similia; alio modo, pro convenientia quadam accidentali, qua imago et illud cujus est imago dicuntur similia. Et per oppositum dupliciter potest capi dissimilitudo ». Ulterius dicit quod « si propositio assumpta intelligatur de dissimilibus dissimilitudine opposita similitudini primo modo acceptæ, ipsa non est universaliter vera; et patet instantia. Nam lupus et ovis minus sunt dissimiles isto modo quam lupus et statua lupi. Et tamen agnus bene discernit inter lupum et ovem, immo inter matrem suam, et omnem aliam ovem, quæ adhuc plus conveniunt essentialiter; non autem inter lupum et statuam lupi. Nam si unam statuam bene perfectam videret, ita eam fugeret, sicut verum lupum. Aliæ multæ instantiæ dari possunt. Et quia in isto sensu argumentum procedit, ut videtur, ideo non concludit. Si autem intelligatur secundo modo, minor est falsa ».

IV. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta secundo loco inducta contra eamdem conclusionem, respondet Gregorius (Ibid., art. 2).

Ad primum siquidem dicit negando majorem. Et ad probationem, dicit quod « illæ duæ similitudines sunt alterius et alterius rationis ». Et cum infertur : ergo una illarum est perfectior alia et continet aliam virtualiter, — respondet Gregorius quod « si ista probatio valeret, ipsa concluderet multa falsa contra quemlibet. Nam per similem modum probaretur quod in intellectu non possunt simul esse actus apprehendendi et actus assentiendi, nec aliqui duo actus diversarum rationum; item, nec plures habitus, nec habitus et actus simul, nec plures species. Item, quod nec in voluntate possent simul esse aliqui duo actus, nec duo habitus, nec habitus cum actu. Et universaliter nec duæ formæ possent esse simul in eodem subjecto numero. Quæ omnia sunt absurda. Et quod ita probaretur, patet cuilibet volenti dictam consequentiam cuilibet talium applicare. Respondeo tamen ad rationem. Et primo nego consequentiam, propter illam partem consequentis qua dicitur quod unum aliud virtualiter contineret. Non enim quodlibet alio perfectius continet illud virtualiter, proprie loquendo. Nam sic continere

α *Ea.* — *Eam* Pr.
β *repræsentativum.* — *repræsentatum* Pr.

non dicitur, nisi illud quod potest aliud producere, vel potest in omne illud in quod (α) aliud potest, et in aliquid aliud plus. Constat etiam quod non quælibet quæ sunt alterius rationis, sic se habent ad invicem. Concesso etiam quod species contineret actum virtualiter, non sequitur quod contineat illum sicut causa totalis (β), sed tanquam partialis; ac per hoc non oportet quod sit perfectior (γ) actu. Ulterius negatur illud aliud assumptum : impossibile est quod duo accidentia, quorum unum continet aliud virtualiter, sint in eodem subjecto. Patet enim instantia de habitu et actu, et de luce et specie coloris in medio, secundum ponentes eas. Et de multis in intellectu et voluntate posset instari. Nec probatio valet, quia particularis est ». — Ad primam confirmationem, cum dicitur quod alias intellectus esset duæ potentiæ, respondet Gregorius negando consequentiam. Et ad probationem, dicit quod « possibile est eamdem potentiam eidem assimilari pluribus modis diversarum rationum, quidquid sit de pluribus ejusdem rationis ». — Ad secundam confirmationem, respondet negando quod species superfluat. Et ad probationem, dicit quod « objectum repræsentatur aliter per speciem, aliter per actum. Nam per speciem repræsentatur, tanquam per illud in quo cognoscitur, et quasi modo habituali; per actum vero, tanquam per illud quo cognoscitur, sive applicatur. Et sic patet quod species non est superflua ». — Hæc Gregorius; et satis concorditer sancto Thomæ, nisi quod concordius diceretur quod actus intelligendi nullo modo est similitudo nec repræsentativum objecti, sed solum species actui prævia quæ est quasi principium elicitivum intellectionis, et verbum quod est quasi terminus intellectionis. Utrumque enim illorum, scilicet species et verbum, est similitudo et representativum objecti; sed species se habet ut similitudo impressa, verbum autem quasi similitudo expressa. Item, per unam speciem possunt formari multi conceptus ejusdem rei, puta conceptus entis, conceptus generis et differentiæ, et diffinitionis; sicut potest haberi ex multis dictis sancti Thomæ, puta, *de Veritate*, q. 8, art. 4, ad 1um, 2um, 3um, 4um, et 12um. — Ad tertiam confirmationem, Gregorius respondet concedendo conclusionem; sed ex illa dicit « non sequi principale intentum, scilicet quod non sint species distinctæ ab actibus; nam et in sensu sunt hujusmodi species ». Ego autem dico quod argumentum peccat per fallaciam consequentis. Nam latenter arguit sic : Intellectus assimilatur intelligibili; igitur assimilatur ei per actum formaliter, et non effective.

Ad secundam rationem principalem, respondet Gregorius dicens quod « hoc argumentum militat contra suum factorem, si intelligatur sicut sonat. Primo quidem, ex eo quod dicit impossibile esse duas cogitationes ejusdem vel diversarum rationum esse simul in intellectu : nam ipse arguens expresse dicit oppositum de angelis; de quibus tamen probatio dictæ impossibilitatis æque concluderet, ut patet applicanti. Secundo, quia ex probationibus consequentia manifeste sequitur, quod quælibet species exsistens in intellectu est actualiter cognitio; et per consequens, quod quilibet homo simul actualiter intelligit omnia quorum habet species simul, quod est contra eum, et contra veritatem. Et quod illud sequatur, non est opus declarare, quia statim adhibenti curam patet sic esse ». Ulterius respondet ad rationem, negando consequentiam. Ad probationem, dicit quod « illa non est sufficiens ratio. Nam non quodlibet æque abstractum, ut sensatio, vel intellectio, est cognitio, ut patet de volitionibus, quæ sunt abstractiores quam sensationes, et tamen, secundum communem opinionem, ipsæ non sunt cognitiones; item, habitus intellectuales non sunt cognitiones, et tamen non minus abstracti sunt quam cognitiones vel sensationes. Dicitur igitur quod talis abstractio et spiritualitas requiritur ad esse cognitionem, et hoc solum intendit ibi Philosophus et Commentator, et sufficit ad eorum propositum; et ideo bene concludit Commentator quod formæ extra animam non sunt comprehensiones. Non tamen hæc sola abstractio sufficit ut res sit cognita (α). Unde quod Commentator dicit : « Et ideo in anima sunt comprehensiones et intentiones, » non debet intelligi quod ideo, præcise; sed ideo, aliis tamen conditionibus necessariis concurrentibus ». — Ad confirmationem, dicit quod « non qualiscumque (β) exhibitio præsentiæ objecti sufficit, sed ea tantummodo per quam res in actuali mentis aspectu ponitur, juxta sententiam et modum loquendi Augustini, 14. *de Trinitate*, capitulo 6. Hoc autem non fit solum per speciem. Nam per speciem objectum est præsens tantummodo habitualiter. Alioquin, si actualiter, semper actualiter intelligeretur omne illud cujus species esset in intellectu; quod est falsum ». Confirmat responsionem. « Nam certum est quod res extra non magis est præsens per speciem præcise, quam ipsa speciesmet; tamen ipsa non semper cognoscitur. Et ideo dicit Augustinus, de mente, quod semper est sibi præsens, et tamen non semper se cogitat. » — Hæc Gregorius, et bene; nisi in hoc quod dicit, quod per actum intelligendi res ponitur formaliter in actuali aspectu mentis, etc. Hoc enim non est verum; sed per actum illum, efficienter; formaliter autem, per verbum mentale, quod est effectus speciei et intellectionis, ut prius dictum est. — Ad alia quæ ibi addun-

(α) *quod.* — *quo* Pr.
(β) *totalis.* — *corporalis* Pr.
(γ) *perfectior.* — *perfectio* Pr.

(α) *cognita.* — *cognitio* Pr.
(β) *qualiscumque.* — *qualitercumque* Pr.

tur, dicit Gregorius, et bene, quod « non omnis similitudo rei dicitur ejus cognitio ». Ego autem dico quod cognitio non est similitudo rei, sed procedit a similitudine habituali rei. Et si aliquando Augustinus dicit quod notitia est quædam proles simillima scientiæ, vel memoriæ, de qua gignitur, accipit notitiam, non pro operatione, sed pro termino ejus qui in intellectu est et dicitur verbum.

Ad tertiam rationem, dicitur quod species ponitur ut sit principium formale elicitivum actus intelligendi unacum intellectu. Et cum probatur oppositum, dicitur, ad primam probationem, quod assumptum est falsum de causa æquivoca, non totali, sed partiali. Patet instantia; nam visio albedinis est effectus æquivocus albedinis exsistentis in corpore, et tamen est multo perfectior albedine; idem patet de specie intelligibili respectu phantasmatum. Ad aliud quod (α) infertur, quod intelligere non esset pati, negatur consequentia, quidquid ponatur activum intellectionis. Nam, cum intellectio est in intellectu, et recipitur in intellectu, intellectus patitur tali passione, quæ scilicet est salus et perfectio, et ipsum intelligere est vere pati, licet etiam sit agere, vel actio immanens. Ad aliud dicitur quod intellectus dicitur locus specierum potius quam intellectionum, non ideo quia species sit intellectio, sed quia (β) de ratione loci est (γ) conservare locatum, species autem conservatur diutius in intellectu quam intellectio; sicut habitus diuturnior est passione, vel actu secundo. Ad ultimum dicitur quod Philosophus satis innuit ordinem speciei ad intellectionem, per hoc quod dicit tales imagines se habere ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Quod verum est de quibuscumque speciebus vel imaginibus, per quas, vel quibus intellectus intelligit, sive sint in intellectu, sive in phantasia. Nullus autem ignorat quod sensibilia sunt causa sensationum, et non econtra. Et per consequens nullus negare debet quod species in intellectu sunt causa intellectionum. Item, quia Aristoteles distinguit de duplici actu, scilicet primo et secundo.

§ 5. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad rationes contra quintam conclusionem, quæ sunt Scoti, dicendum est. Et primo

Ad primam, negando minorem. Quia, licet essentia angeli sit subsistens, hoc non obstante, ipsa est forma intellectus angelici secundum esse intellectuale; licet, secundum esse naturale, sit oppositum, scilicet quod intellectus angeli est in essentia ejus sicut accidens in subjecto. Et de hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 6, ubi arguit sic : « Si intellectus intelligat se per essentiam suam, tunc illud quo intelligit, est forma intellectus sui. Essentia autem angeli non potest esse forma sui intellectus; cum magis intellectus (α) insit essentiæ, ut proprietas quædam, sive forma, » etc. Et postea respondet : « Ad secundum, inquit, dicendum est quod, quamvis angelus non possit comparari ad intellectum ejus, ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum, ut actus ad potentiam in intelligendo. » Item, in solutione sexti, sic dicit : « Nihil prohibet aliquid esse in altero, et illud in eo, diversis modis; sicut totum est in suis partibus, et e converso. Et similiter est in proposito. Essentia enim angeli est in intellectu ejus, sicut intelligibile in intelligente; intellectus autem in essentia, sicut potentia in substantia. » — Hæc ille. — Simile ponit, art. 5, in solutione quarti, dicens : « Verbum non est alicujus rei forma intrinseca, ita quod sit pars essentiæ rei; est tamen intellectui forma intrinseca, ut intelligibile per ipsum. » — Simile ponit, q. 10, art. 11, ubi dicit : « Oportet quod, si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam creatam speciem videatur, sed ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis. » — Simile ponit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1; et 1 p., q. 12, art. 1. — Ex quibus patet quod prima ratio Scoti multa falsa assumit. Primum est, quod nulla forma subsistens potest informare intellectum angeli, nec aliquam activitatem tribuere. Secundum est, quod talis forma non potest esse sibi ratio operandi. Tertium, quod nullo modo potest in illo suscipi.

Ad confirmationem, patet per idem; quia non est simile de calore separato a ligno, et de essentia subsistente unita intellectui : quia inter lignum et talem calorem nulla esset unio; secus est in proposito. Quod qualiter esse possit, ostendit sanctus Thomas, in 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 49, q. 2, art. 1) dicens : « Cum in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur, forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, nec aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit, et qua intelligitur quod intelligitur. Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam; quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur

(α) *quod.* — *tamen* Pr.
(β) *cum.* — Ad. Pr.
(γ) *est.* — *sit* Pr.

(α) *ibi.* — Ad. Pr.

unum simpliciter, sicut in naturalibus ex materia et forma naturali; sed quia proportio essentiæ divinæ ad intellectum nostrum, est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo quorum unum est alio perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius illorum ad alterum, est sicut proportio formæ ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam. Et ita, cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum, sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat, ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et (α) materia, efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus, res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiæ, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse quod materia sit forma alicujus. Sed si illa res per se subsistens, sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiæ, et fieri quo est esse ipsius compositi; sicut patet de anima intellectiva. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam, et intellectus actu intelligens, erit quasi compositum ex utrisque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res poterit esse forma qua intellectus intelligit. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod objectum exterius sit immediata causa intellectionis; hoc enim non conceditur, ut patet ex sæpe dictis. Sed solum dicimus quod objectum exterius movet intellectum mediate, inquantum movet sensum exteriorem, et ille interiorem, et ille intellectum. Item, aliud falsum assumit argumentum, scilicet quod objectum sit causa, tam in esse quam in fieri, omnium eorum quæ de ipso sunt in intellectu; hoc enim est falsum, quia species intelligibilis non dependet ab objecto, etiam in nobis, nisi solum in fieri, et nullo modo in esse. Et ideo, si intellectus semper esset in actu, respectu speciei, sicut est intellectus angelicus, ille nihil reciperet ab objecto, nec actum primum, nec secundum; reciperet tamen actum secundum a specie intelligibili, quæ est coprincipium illius. Et ideo dicimus quod cum essentia angeli sit forma intelligibilis intellectus sui, non oportet quod ille intellectus recipiat actum primum ab objecto, sed solum actum secundum; et illum semper recipit, quia angelus semper se intelligit, ut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 6, in solutione 7, ubi (α) sic dicit: « Intellectus angeli non est in potentia respectu essentiæ suæ, sed, respectu ejus, semper est in actu; respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia. » — Hæc ille. — Potest etiam dici quod sanctus Thomas loquitur de receptione quæ est cum motu, et processu de potentia in actum; et illo modo intellectus angeli nihil recipit ab objecto, cum intelligit se.

Ad tertium dicitur quod quanto angelus est superior, tanto per unam speciem intelligit plura; sed nullus angelus intelligit seipsum per speciem, sed per essentiam propriam supplentem vicem speciei. Et ideo non oportet quod per illud per quod intelligit se, intelligat omnes angelos inferiores; sed solum se ipsum, et suas naturales perfectiones, et Deum. Item, argumentum istud assumit unum aliud falsum, scilicet quod species intellectus angelici adæquate vel primo correspondeant speciebus specialissimis, et non subalternis. Hujus enim oppositum verum est, scilicet (β) quod illæ species correspondent toti uni generi, et non uni speciei specialissimæ. Nec valet ratio ad hoc inducta. Quia, licet per speciem speciei specialissimæ posset cognosci natura superiorum specierum in communi, non tamen quoad omnia contenta sub illis. Sed in angelo per speciem generis cognoscuntur omnia contenta sub genere, propria et distincta (γ) cognitione; quia illa species non solum repræsentat naturam communem illius generis, immo omnes et singulas differentias, et quidquid sub illius generis ambitu continetur.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli, negatur quod essentia angeli sit suum intelligere; et de hoc satis est dictum in solutione argumentorum contra primam conclusionem.

Ad secundum negatur antecedens, ut patet ex superius dictis. Quia species intelligibilis differt essentialiter ab actu intelligendi; sicut causa a suo effectu.

§ 6. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta contra sextam conclusionem restat nunc dicere. Et

Ad primum quidem, quod est Scoti, negentur major et minor. Major quidem, quia ad discursum proprie dictum non sufficit quod unum cognoscibile cognoscatur per aliud; sed requiritur quod prius duratione hoc cognoscatur quam illud, et quod notitia unius steterit cum nescientia vel ignorantia alterius; sicut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 58,

(α) *et.* — *in* Pr.

(α) *ubi.* — Om. Pr.
(β) *scilicet.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Ad. Pr.

art. 3; et *de Veritate*, q. 8, art. 15, ubi sic : « Discurrere proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differunt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid (α) ex aliquo. Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque ; sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo, ut in forma cognoscibili. Et talis cognitio non est proprie discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie vel aliena. Visus enim non dicitur discurrere in videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per speciem ejus in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex alio cognosci, quando non est idem motus in utrumque, sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud. Unde hic est quidam discursus; sicut patet in demonstrationibus : primo enim intellectus fertur in principia tantum ; et secundario, per principia, in conclusiones, » etc. Et post, in solutione sexti, dicit sic : « Angeli vident causas in effectibus et effectus in causis, non quasi (β) discurrendo de uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine. » Item, in solutione primi, sic dicit : « Angeli cognoscunt creaturas in Verbo, sicut cognoscitur res in sua imagine, absque omni discursu. » — Hæc ille. — Patet igitur falsitas majoris propositionis. Minor etiam falsa est; quia essentia angeli est ratio cognoscendi, non solum secundo modo ibidem tacto, sed etiam primo modo, quia est effectus Dei, et species vel forma actuans intellectum angeli ad intelligendum Deum. — Ad confirmationem primam, dicitur quod angelus non cognoscit Deum per propriam essentiam discursive, ut dictum est. — Ad secundam confirmationem, dicitur quod major potest dupliciter intelligi. Nam notitia distincta alicujus objecti duplex esse potest. Prima quidem, qua cognoscatur perfecte, et sub propria ratione distinguente (γ) illud a quolibet alio, et indicante perfecte essentiam ejus. Et ad hunc sensum conceditur major, et minor, et conclusio. Sed nihil est contra nos; quia non dicimus quod angelus per essentiam suam illo modo cognoscat distincte divinam essentiam. Secundo modo potest dici aliqua notitia distincta alicujus objecti, quia per illam tale objectum cognoscitur sub aliqua ratione propria distinguente (δ) illud ab aliis, sed non perfecte indicante essentiam ejus. Et loquendo de notitia isto modo distincta, negetur major, et conclusio; quia talem notitiam de Deo potest angelus naturaliter habere per suam essentiam, licet non contineat virtualiter divinam essentiam. Posset tamen aliter dici, negando simpliciter majorem, sine quacumque distinctione : quia speculum non continet virtualiter hominem in speculo apparentem; nec species in memoria reservata, respectu auri, continet virtualiter aurum : et tamen per speculum potest haberi distincta notitia de homine; et similiter per speciem in memoria reservatam, non solum sicut per rationem cognoscendi, immo sicut per objectum cognitum.

Ad secundum negatur quod angelus in naturalibus constitutus, cognoscat Deum per talem speciem, essentiæ suæ superadditam. Et

Ad primam probationem, dicitur quod solum concludit quod in statu innocentiæ angelicæ pariter et humanæ, tam homo quam angelus potuit habere distinctam notitiam de Deo, sub aliquo conceptu proprio soli Deo. Sed ex hoc non probatur quod angelus talem notitiam habere non possit sine specie sibi superaddita, quidquid sit de homine. De cognitione autem hominis in statu innocentiæ, quam habuit de Deo, dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 18, art. 1, ad 1um : « In aliqua, inquit, visione triplex medium est considerare : unum est medium sub quo videtur; aliud, quo videtur, quod est species rei visæ; aliud, a quo accipitur cognitio rei visæ. Sicut in visione corporali, medium sub quo videtur, est lumen quo fit aliquid actu visibile et visus perficitur ad videndum ; medium autem quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo exsistens, quæ, sicut forma videntis inquantum videns, principium est visivæ operationis; medium autem a quo accipitur, est sicut speculum, a quo interdum species alicujus visibilis, utputa lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Et hæc tria in visione intellectuali inveniuntur : ut lumini corporali correspondeat lumen intellectus agentis, sicut medium sub quo intellectus videt; speciei vero visibili, species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens; medio vero a quo accipitur cognitio sicut a (α) speculo, comparatur effectus, a quo in cognitionem causæ devenimus; ita etiam similitudo causæ nostro intellectui imprimitur, non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causæ resplendet; unde hujusmodi cognitio dicitur specularis, propter similitudinem quam habet ad visionem quæ fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum indiget, ad cognoscendum Deum, medio quod est sicut speculum (β) in quo resultat ipsius similitudo (γ). Oportet enim ut per ea quæ facta sunt, in invisibilia Dei deveniamus, ut dicitur, *ad Rom.*, 1 (v. 20). Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiæ. Indigebat autem medio quod est quasi species rei visæ; quia per aliquod spirituale lumen, menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ, Deum videbat. Sed hoc medio non indi-

(α) *aliquid.* — *aliud* Pr.
(β) *quasi.* — *quod* Pr.
(γ) *distinguente.* — *distincte* Pr.
(δ) *distinguente.* — *distincte* Pr.

(α) *a.* — Om. Pr.
(β) *speculum.* — Om. Pr.
(γ) *similitudo.* — *dissimilitudo* Pr.
(δ) *adeo.* — Om. Pr.

gebit in patria, quia ipsam Dei essentiam per seipsam videbit, non per aliquam ejus similitudinem intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit perfecte Deum repræsentare, ut per eam aliquis videns essentiam Dei cognoscere possit. Indigebit autem lumine gloriæ in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum (α) illud ps. (35, v. 10) : *In lumine tuo videbimus lumen,* eo quod ista visio nulli creaturæ est naturalis, sed soli Deo ; unde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere, sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda autem visio, quæ est per medium quod est species, est naturalis angelo, sed est supra naturam hominis ; unde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia vero est competens naturæ hominis ; et ideo ea sola sibi relinquitur post peccatum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiæ vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum, scilicet ipsa creatura qua in divinam cognitionem ascendat, et similitudine ipsius Dei quam ex creatura accipiat, et lumine quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur, sive sit lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis, sive gratiæ, ut fidei et sapientiæ. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio, scilicet medio quod est similitudo Dei, et medio quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem uno medio indigent, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio. Ipse enimmet est lumen quo seipsum videt. » — Hæc ille.

Cum autem dicit quod videre Deum per speciem est connaturale angelo, non est intelligendum quod illa species sit aliquid essentiæ angelicæ superadditum ; sed est ipsamet essentia angeli ; sicut ipsemet dicit, *de Veritate,* q. 8, art. 3 : « Naturalis facultas cujuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem. Aliter tamen in angelo, et aliter in homine : quia, in homine, ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis ejus cognitio a sensu oriatur ; in angelo autem, ad formam intelligibilem non a sensu abstractam vel acceptam, et præcipue ad formam quæ est essentia sua. Et ideo cognitio Dei ad quam angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam angeli videntis. Et ideo dicitur in libro *de Causis,* quod intelligentia intelligit quod est supra se, per modum substantiæ suæ ; quia, inquantum creata est a Deo, sua substantia est similitudo quædam divinæ essentiæ vel substantiæ. » — Hæc ille. — Ex prædictis autem apparet quod, licet homo in statu innocentiæ, et angelus ex sua natura, possit habere notitiam quodammodo distinctam et expressam de Deo, ad hoc tamen (α) non requiritur in angelo species distincta ab essentia angeli, licet talis species in homine requiratur. Secundo apparet quomodo per nullam talem speciem essentia divina videri potest, nec cognosci notitia indicante quidditatem aut essentiam divinam perfecte, nec tali notitia distincta qualem arguens fingit. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 18, art. 1, contra istam fictionem sic inquit : « Quidam dixerunt quod Deum per essentiam videre, non solum convenit in patria, sed etiam in via, quamvis non ita perfecte sicut in patria. Et secundum hoc homo, in statu innocentiæ, mediam habuit visionem, inter beatorum visionem et hominis visionem post peccatum, quia minus perfecte vidit quam beati, et perfectius quam homo post peccatum videre potuit. Sed istud dictum est contrarium Scripturæ testimoniis, quæ concorditer in divina visione beatitudinem hominis ultimam ponunt. Unde, ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus, adhuc in via ad beatitudinem exsistens, Deum per essentiam videre potuit ; nec ipse Adam in statu innocentiæ, ut communis opinio tenet. Cujus etiam veritas ratione ostendi potest. Cujuslibet enim naturæ est aliquod ultimum assignare, in quo ejus ultima perfectio consistit. Hominis autem, inquantum homo est, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit. In operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo, ex diversitate intelligibilium. Quanto enim intelligibile est altius et nobilius, tanto excellentior est ejus intelligentia. Unde, ut dicitur in 10. *Ethicorum* (cap. 7) : Perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile ; sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu jacentium (β). Alio modo, in operatione intellectus, accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile enim est unum et idem intelligibile diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanæ accipiatur secundum aliquem modum intelligendi ; quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quorum unus alio perfectius intelligit ; nec est aliquis perfecte intelligens, quo non possit excogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus qui infinita limpiditate omnia intelligit. Unde oportet quod ultimus terminus humanæ perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est divina essentia. In hoc igitur unaquæque natura rationalis beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione

(α) *secundum.* — *sed* Pr.

(α) *tamen.* — Om. Pr.
(β) *jacentium.* — Om. Pr.

viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod impossibile est ponere aliquam speciem creatam perfecte divinam essentiam repræsentantem; hoc enim esset eam videre. Quod aliunde patet, quia nulla species creata vel creabilis potest repræsentare aliquid incircumscriptum (α) continens in se supereminenter quidquid perfectionis potest intelligi aut significari in intellectu creato. Hoc autem oporteret, si aliqua species repræsentaret perfecte et adæquate divinam essentiam ut in se est, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 2. Nec valet distinguere de repræsentatione essentiæ et actualis exsistentiæ, quia divina essentia est suum exsistere.

Ad secundam probationem, dicitur quod raptus ad videndum Deum, licet post cessationem visionis habeat penes se aliquas species, quibus recordari potest de objecto viso sub aliqua ratione distincta, tamen (β) notitia habita per talem speciem non est visio nec intellectio Dei per essentiam, sed cognitio ipsius quantum ad aliquas perfectiones attributales, vel rationes ideales, et potius cognitio *quia est,* quam *quid est.* De hoc beatus Thomas, 1 p., q. 12, art. 9, ad 2um, dicit sic : « Aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt; sicut imaginatio ex speciebus montis et auri format speciem montis aurei, et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur, quæ remanserunt in Paulo, etiam postquam desiit divinam essentiam videre. Tamen ista visio qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate,* q. 8, art. 5, ad 5um et 6um. — Ex quibus apparet quod Paulus potius et distinctius recordabatur de rebus visis in Verbo quam de ipso Verbo; licet non negemus esse possibilem aliquam confusam vel imperfectam distinctam recordationem objecti, qua potius recordatur quia erat quam quid erat. Quod autem dicit arguens, quod per talem speciem raptus recordatur de objecto prius viso sub ratione distincta sub qua erat objectum, licet non sub ratione præsentis actualiter, etc.; — dicitur quod, cum divina essentia objiciatur videnti eam sub ratione cujusdam infiniti et incircumscripti, omnem perfectionem virtualiter et supereminenter continentis, nulla creata species potest præsentare tale objectum intellectui creato sub tali ratione sufficienter. Nec valet quod dicit de absente et præsente; quia nec præsens nec absens potest tale objectum sub tali ratione præsentare.

Ad tertiam probationem, dicitur quod verba Augustini videntur sonare quod angeli non prius habuerunt cognitionem matutinam quam essent beati. Tamen ad hoc argumentum respondet sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 3, in solutione primi, ubi dicit : « Hoc quod dicit Augustinus, quod angeli viderunt res in Verbo, potest intelligi non a principio suæ conditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerunt. Vel dicendum quod, quamvis Verbum per essentiam non viderint, tamen aliquo modo per similitudinem in eis exsistentem cognoverunt, et ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen in Verbo postmodum per essentiam viderunt. Secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam. » — Consimile dicit, 1 p., q. 62, art. 1, ad 3um : « Ad tertium, inquit, dicendum quod angelus duplicem cognitionem Verbi habuit : unam naturalem; et aliam gloriæ. Naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem. Cognitionem vero gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione, imperfecte; cognitione vero gloriæ, perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit angelo a principio suæ creationis. Secunda vero, non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad Deum, et ad bonum ; et hæc proprie dicitur cognitio matutina. » — Hæc ille in forma. — Simile dicit, 4. *Sentent.,* dist. 49, q. 2, art. 6, in solutione primi argumenti.

§ 7. — Ad argumenta contra septimam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti contra septimam conclusionem restat dicere. Ideo

Ad primum, negatur major, scilicet quod quidquid est ratio distincte cognoscendi plura, habet unum objectum, in quo perfecte includuntur illa plura. Hoc enim non est necessarium, nisi ubi talis species, vel ratio cognoscendi, causatur ab objecto, sicut cum species intelligibilis hominis repræsentat multa. Secus est de ratione vel specie quæ nullo modo dependet ab objecto, sed est causa objecti, ut patet in formis artis; vel est causata a causa sui objecti, ut patet in proposito; vel est conficta per intellectum vel imaginationem, ut patet de specie montis aurei. Et multas alias potest habere instantias. — Tunc, ad primam probationem majoris, dicitur quod essentia divina non includit omnia per eam cognoscibilia virtualiter; sicut patet de nega-

(α) *incircumscriptum.* — *circumscriptum* Pr.
(β) *tamen.* — *sed* Pr.

tionibus, et privationibus, et defectibus. Et dato quod omnia illa contineret, non ideo præcise est ratio cognoscendi illa, quia continet illa; sed accidit (α); nam eadem species intelligibilis est ratio cognoscendi habitum et privationem, nec correspondet sibi unum objectum primum et adæquatum continens illa duo. — Ad secundam probationem, negatur quod omnis ratio cognoscendi creata mensuretur a suo objecto; hoc enim non est verum, nisi ubi talis ratio causatur ab objecto, sicut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 8, ad 3um. Constat autem, ex prædictis, quod cognitio angeli non dependet nisi a solo Deo et ab angelo cujus est cognitio; unde non mensuratur ab objecto, sed quodammodo est mensura ejus, potissime rerum materialium, ut videtur dicere sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 11, ad 11um. — Ad tertiam probationem, dicitur quod species intellectus angelici est propria ratio plurium, sed non adæquata alicui illorum. Et de hoc santus Thomas, ubi supra, art. 10, ad 3um, sic dicit : « Unum non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adæquatum. Sed, si sit superexcedens, potest esse propria ratio plurium; quia continet in se uniformiter propria utriusque, quæ in eis divisim inveniuntur. Et hoc modo essentia divina est propria ratio omnium; quia in ipsa uniformiter præexsistit quidquid divisim in omnibus creaturis invenitur, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.*, cap. 5). Et similiter, cum formæ intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divinæ essentiæ propinquiores, non est inconveniens si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium, secundum diversas ejus habitudines ad diversas res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formæ intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt excellentiores rebus, sed quasi adæquatæ, quantum ad repræsentationem; licet sint superexcedentes, quantum ad modum essendi, inquantum habent esse immateriale. Unde nulla forma intellectus nostri potest esse propria ratio plurium. » — Hæc ille. — Et hoc ultimum intellige, quod nulla forma intellectus nostri immediate sumpta a rebus, potest esse propria ratio plurium disparatorum.

Ad secundum principale, negatur minor, et ejus probatio. Nam sanctus Thomas, ubicumque loquitur de ista materia, tenet quod angelus potest simul intelligere omnia quæ per unam speciem possunt intelligi, sicut patet, *de Veritate*, q. 8, art. 14, ubi sic dicit : « Ad hoc quod intellectus intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas actu intelligat. Omnia igitur diversa quæ diversis formis intelligit, non potest simul intelligere; illa vero quæ intelligit per eamdem formam, simul intelligit. Unde omnia quæ intelligit per unam Verbi essentiam, simul intelligit; ea vero quæ intelligit per formas innatas, quæ sunt multæ, non simul intelligit, si diversis formis intelligat. Quilibet enim angelus eadem forma multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei, per unam speciei formam. Superiores vero angeli plura possunt una specie intelligere quam inferiores; unde magis possunt simul multa intelligere. » — Hæc ille. — Simile dicitur, 1 p., q. 58, art. 2.

Ad tertium, negatur minor. Dicitur enim quod intellectus angelicus non potest cognoscere habitualiter unum eorum ad quæ species intellectus sui se extendit, non cognito habitualiter alio, naturaliter loquendo, et potissime de quidditatibus. Et ad probationem minoris, dicitur quod hoc provenit ex parte illius speciei habitualis, quæ naturali necessitate repræsentat plura simul. Et cum (α) dicitur quod intellectus potest nosse actualiter hoc et non illud, alias plura simul intelligeret; — dico quod aliqua plura potest simul actualiter cognoscere, sicut statim dictum est in solutione secundi. Unde, licet objecta non sint necessario colligata inter se, sunt tamen colligata cum habitu.

Ad quartum, negatur prima consequentia ibidem facta; quia non oportet quod angelus per eamdem speciem qua cognoscit angelum superiorem, cognoscat omnes angelos, et omnes species inferiores. Unde in argumento est fallacia consequentis, arguendo quasi sic : Angelus per eamdem speciem cognoscit plures quidditates, igitur cognoscit tres, et quatuor, et sic in infinitum, vel, igitur cognoscit has; quia, quamvis illa species repræsentet naturaliter aliquas plures quidditates, non tamen omnes quidditates inferiores factas vel factibiles. Item, hoc argumentum supponit quoddam prius negatum, scilicet quod species intellectus angeli non respiciant primo species subalternas, sed specialissimas, nec per speciem angeli superioris cognoscantur omnes inferiores. Hoc autem falsum est, ut prius dictum fuit.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra eamdem conclusionem restat dicere.

Jamque **ad primum** dicitur, sicut dictum est ad secundum Scoti, quod angelus potest simul actu intelligere plures quidditates per eamdem speciem repræsentatas.

Ad secundum dicitur sicut ad primum Scoti et ad secundum. Non enim oportet quod cuilibet rationi cognoscendi correspondeat in re unum objectum adæquatum, nisi loquendo de ratione causata ab objecto. Nec oportet quod objectum semper in se habeat rationem cognoscendi, sicut mensura ad

(α) *accidit.* — *accipit* Pr.

(α) *cum.* — *tamen* Pr.

mensuratum. Hoc enim falsum est in omni ratione cognoscendi practica, et quæ est causa rei, et non causata a re cujus est ratio. Licet autem species intellectus angelici non sint causæ effectivæ rerum, sunt tamen effluxæ a rationibus idealibus creatricibus rerum.

Ad tertium dicitur quod duo dissimilia non habent unam similitudinem perfectam, cuilibet adæquatam; sed bene possunt habere unam perfectam similitudinem, cuilibet propriam, non tamen adæquatam alicui illorum, sed superexcedentem; sicut dictum est in solutione primi argumenti Scoti, quoad tertiam probationem ejus.

Sed contra hanc solutionem arguit Durandus, 1. *Sentent.*, dist. 35 (q. 2), ubi sic arguit : Si essentia divina, quæ est in se una realiter, posset repræsentare plura distincte, hoc esset, vel ut una re et ratione, vel ut plures secundum rationem. Non ut una re et ratione; quia unum sub unica ratione acceptum, non videtur posse repræsentare nisi unum. Nec ut plures secundum rationem. Quia distinctio rationum, in Deo, accipitur ex reali distinctione quam videmus in creaturis; ita quod, secundum nostrum modum intelligendi, Deus prius apprehendit realem distinctionem creaturarum, vel in creaturis exsistentem, aut possibilem, quam formet circa essentiam suam diversitatem rationum. Posterius autem non est causa prioris. Ergo essentia divina, accepta ut plures secundum rationem, non potest esse ratio intelligendi distinctionem rerum. Et per hoc videtur excludi illud quod communiter dicitur, quod unum et idem potest esse ratio repræsentativa plurium, ut plura sunt, non quidem unum adæquatum, sed unum excedens. — Hæc ille.

Ad hoc dicitur quod tam divina essentia quam species intellectus angelici, quamvis sit una realiter, potest esse et de facto est propria ratio plurium, realiter et specifice vel numeraliter distinctorum, scilicet (α) inadæquata cuilibet illorum, et superexcedens. Et cum quæritur : Aut hoc est inquantum est una re et ratione, etc.; — dicitur quod ut una re et plures ratione, non actu, sed in virtute, inquantum æquipollet pluribus rationibus repræsentativis in repræsentando, si essent actu plures et distinctæ; ita quod non oportet quod intellectus, antequam per illam speciem plura distincte cognoscat, prius distinguat illam in diversas rationes, sed sufficit quod ipsa sit distinguibilis illo modo. Et tunc, cum dicit quod impossibile est quod unum sub una ratione acceptum, repræsentet, etc.; — dicitur quod unum re et ratione, tam actu quam potentia vel virtute, non potest esse propria ratio plurium; secus de illo quod unica sui realitate virtualiter continet plures rationes. Item, arguens deluditur, quia imaginatur quod oporteat intellectum prius concipere speciem intelligibilem sub una vel pluribus rationibus, antequam per illam intelligat unum vel plura. Hoc enim falsum est; quia unitas vel pluralitas talium rationum vel habitudinum, non concipitur ab intellectu actu primo recto, sed quasi secundario et reflexo, quando, percepto objecto, intellectus reflectitur ad considerandum principium sui actus, an sit unum vel plura. Et ideo processus ille phantasticus est, et non vadit ad mentem sancti Thomæ, ut patet, si bene consideretur illud quod dicit, 1 p., q. 15, art. 2, ad 2um, ubi sic : « Intellectus divinus non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas. » Item, in solutione tertii, dicit : « Respectus quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res. » Sciendum tamen quod magis proprie diceretur quod divina essentia est ratio propriorum diversarum rerum, quam dicatur esse propria ratio diversorum. Et idem dico de speciebus quæ sunt in intellectu angelico.

Ad quartum, negatur consequentia. Quia, quantumcumque creetur superior angelus in duplo vel in triplo, tamen non omnia naturaliter a se intelligibilia intelliget per unicam speciem. Tum quia essentiam propriam intelliget sine specie, reliqua vero per speciem. Tum quia, si sit unus angelus qui omnia naturaliter a se cognoscibilia cognoscat per essentiam suam, et per unicam speciem aliam a se, non tamen oportet quod superior illo omnia intelligeret per essentiam suam, sine specie superaddita; sed solum quod per unicam speciem talem, intelligat plura quam aliquis inferiorum per unam vel multas. — Sed hoc est notandum, quod pluralitas cognoscibilium est duplex : quædam specierum specialissimarum, vel individuorum; alia autem est pluralitas rationum et conceptuum de eadem quidditate cognoscibilium, et per eamdem speciem intelligibilem. De qua duplici pluralitate loquitur sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 10, ad 2um. « Formæ, inquit, intellectus angelici superioris dicuntur magis universales quantum ad cognitionem, non solum quia plurium rerum cognitionem causant, sed quia per pauciores formas, ad eadem cognoscenda superior angelus perficitur, et etiam ad perfectius cognoscendum : utpote si superior angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscat, inferior autem nonnisi per multas species; et præter hoc, superior angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscat. »

Hæc ille. — Item, eadem quæstione, art. 4, in solutione primi, sic dicit : « De una re cognoscibili possunt intelligi plures rationes; sicut de triangulo plures demonstrationes fiunt, et potest esse quod aliquis sciat quid est triangulus, qui nesciat omnia

(α) *scilicet.* — *secundum* Pr.

quæ de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omne res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per essentiam, omnes creaturas cognoscant secundum species suas ad minus. Et hoc est quod dicit Isidorus (*de Summo Bono*, cap. 12), quod omnia sciunt in Verbo, antequam fiant; fieri enim rei est et non intelligibilis rationis. Non autem oportet quod angelus sciens rem aliquam, sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa. Et, si forte sciat omnes naturales proprietates quæ comprehensione essentiæ cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus substat ordini divinæ providentiæ, qua una res ordinatur ad varios eventus. Et de his rationibus angeli inferiores a superioribus vel supremis illuminantur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non oportet quod, si aliquis angelus omnia intelligeret per unam speciem, quod superior eo angelus (α) intelligeret sine specie per solam suam essentiam; sed solum quod per unicam speciem intelligeret easdem quidditates, sub pluribus rationibus quam inferior, vel quod intelligeret plures quidditates creabiles a Deo; sicut in visione beatifica, per eamdem formam intelligibilem, quæ est divina essentia, unus beatus plures rerum rationes, vel plures quidditates creabiles videt, quam alius.

§ 8. — Ad argumenta contra octavam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta primo loco contra octavam conclusionem, quæ sunt Scoti, nunc dicendum est.

Ad primum siquidem, dicitur quod, si species qua angelus intelligit, repræsentaret naturam universalem speciei abstractæ a conditionibus individuantibus, ipsa non esset sufficiens ratio cognoscendi individua in sua singularitate. Sed species illa non solum repræsentat naturam universalem, immo omnia quæ accidunt naturæ specificæ, et individuum et omnia quæ accidunt individuo. Et ideo est sufficiens ratio cognoscendi utrumque. — Et de hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 11. « Formæ, inquit, quæ sunt in intellectu angeli, sunt efficaces ad causandum cognitionem, non solum universalium, sed particularium; quamvis non ita sit de formis intellectus nostri, quæ se habent ad res dupliciter : uno modo, ut causæ rerum, sicut formæ intellectus practici; alio modo, sicut formæ causatæ a rebus, sicut formæ intellectus speculativi, quibus naturalia speculamur. Per formas autem practici intellectus, artifex non operatur nisi formam; unde forma illa est similitudo solius formæ. Et quia omnis forma, inquantum hujusmodi, universalis est, ideo per formam artis non habet artifex de artificiato cognitionem nisi universalem; sed cognitionem illius in singulari, acquirit per sensum, sicut et quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam et formam, tunc forma illa esset exemplar materiæ et formæ; et sic per illam formam cognosceretur res artificiata, non solum in universali, sed etiam in singulari; quia principium singularitatis est materia. Formæ autem quæ sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma. Et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma in nobis, nisi quæ sit similitudo formæ. Sed per accidens contingit (α) ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, inquantum recipitur in organo materiali; quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquæ conditiones materiæ. Ex quo contingit (β) quod sensus et imaginatio (γ) singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formæ quæ sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum, secundum formas tantum. Rationes vero ideales, in Deo exsistentes, sunt effectivæ rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam; et ideo sunt similitudines rerum, quantum ad utrumque. Et propter hoc, per eas cognoscitur res a Deo, non solum in natura universali, ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate, ex parte materiæ. Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales, secundum formam et materiam, ad essendum ex utroque; ita effluunt formæ intellectus angelici, ad cognoscendum utrumque. Et ideo angeli per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate (δ), inquantum sunt similes formis factivis (ε), scilicet ideis in mente divina exsistentibus; quamvis ipsæ non sint factivæ rerum. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione decimitertii, dicit sic : « Formæ intellectus angelici neque sunt singulares, sicut formæ imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales, neque sunt hoc modo universales, sicut formæ intellectus nostri, quibus nonnisi natura universalis repræsentatur; sed in se immateriales exsistentes, exprimunt et demonstrant universalem naturam et particulares conditiones. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod species intellectus angelici, est quodammodo infinita in repræsentando. Et ad (ζ) hoc, in suo simili, facit illud quod dicit beatus Thomas, *de Veritate*, q. 20, art. 4, in solutione primi. « In rebus, inquit, invenimus aliquid

(α) *angelus*. — *anima* Pr.

(α) *contingit*. — *convenit* Pr.
(β) *contingit*. — *convenit* Pr.
(γ) *imaginatio*. — *imago* Pr.
(δ) *universalitate*. — *unitate* Pr.
(ε) *factivis*. — *factis* Pr.
(ζ) *ad*. — *de* Pr.

quod simpliciter et omnibus modis est infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est omnibus modis finitum, sicut res materiales; aliquid quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum: sicut quælibet substantia immaterialis, est quidem finita, inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia est suum esse, sed esse participat; est tamen infinita, per remotionem illius terminationis, secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc, per actionem suam comparatur ad infinitum; illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, et propter operationem suam, comparatur ad infinitum (α), et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua, et infinitas species; quia cognoscit omnia quæ potest facere, et potest in infinitum novas species facere. Et præter hoc, cum aliquid agat secundum quod est actu, sicut esse divinum est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis, neutro modo habet comparationem ad infinitum, neque scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, neque ad infinita secundum speciem; sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem. Nec potest infinita cognoscere, nisi per successionem, eo quod, cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quæ est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet in potentia vel numero, numerando partem post partem; et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum, etiam individuorum. Et quia intellectus noster, in statu isto, a sensu accipit, inde est etiam quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiæ vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, et quodammodo finitæ, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio sit finitæ efficaciæ, et comparetur ad naturas finitas; quia vero res immateriales (β) sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde et intellectus noster, ut dicit Commentator, 3. *de Anima* (comm. 19), ostenditur quodammodo infinitus, inquantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in (γ) hoc deficit, quod species universalis, quam intellectus noster apprehendit, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem talis esset, tunc, dato quod essent infiniti homines, tamen intellectus noster cognosceret infinita materialiter, per unam naturam finitam, quæ est humana natura. In infinitis enim hominibus, quamvis sit infinitum secundum quantitatem, vel secundum materiam, non tamen est infinitum secundum speciem; quod patet ex hoc quod extra infinitos homines possunt esse aliæ species; proprium autem objectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter, qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato etiam quod species animalis essent actu infinitæ, adhuc cognosceret infinitas species, secundum finitam naturam; quia præter naturam animalis, adhuc est natura lapidis. Ita igitur, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate, nihil prohibet, quamvis sit finita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehenderet naturam infinitam. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 11, art. 1, in solutione tertii, dicit quod anima Christi, per scientiam creatam sibi inditam, cognovit omnia singularia, præsentia, præterita et futura. Constat autem quod illa sunt infinita; sicut patet de infinitis cogitationibus damnatorum futuris, et de infinitis partibus proportionabilibus continui, etc. — Ex quibus patet quod nulla repugnantia est quod aliqua species creata repræsentet infinita habitualiter et in potentia, cum, per visionem Verbi creatam, anima Christi videat actualiter infinita.

Ad tertium patet responsio per prædicta. Nam, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 11, in solutione noni argumenti: « Intellectus angeli, per speciem quam habet apud se, cognoscit singulare, non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia ejus; et ideo cognoscit cuicumque accidenti singulare variatum subsit; et sic variatio singularis, certitudinem angelicæ cognitionis non tollit. » — Hæc ille. — Tunc, ad argumentum, dicitur quod species intellectus angelici repræsentat uniformiter, quantum in se est. Sed repræsentat difformia, in diversis temporibus, non autem simul: quia, sicut illa species repræsentat ipsum singulare, dum est præsens, non autem dum est futurum; ita repræsentat oppositas conditiones singularis, non simul; quia nec illa opposita sunt simul, sed successive. Et de hoc sanctus Thomas, ubi supra, art. 12, ad 8um, dicit: « Angelus per intellectivam cognitionem cognoscit ea quæ sunt hic et nunc; quamvis ipse intellectus cognoscens, sit abstractus ab hic et nunc. Et ideo non est mirum si alio modo cognoscit præsentia quam futura, non ex hoc quod ipse aliter se habeat ad illa, sed ex hoc quod illa aliter se habent ad eum. » — Item, art. 9, ad 5um: « Intellectus angeli, sine

(α) a verbo *illud enim* usque ad *infinitum*, om. Pr.
(β) *immateriales*. — *materiales* Pr.
(γ) *in* — Om. Pr.

hoc quod acquirat novas formas intelligibiles, potest aliquid intelligere de novo, per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis. » — Hæc ille. — Item, hoc argumentum supponit quod angelus intelligat componendo et dividendo, ita quod, dum Socrates currit, formet talem enuntiationem, Socrates currit; vel quod species intellectus angelici sit per modum enuntiationis repræsentativa; quod negamus; sed per modum simplicis intuitionis, ad modum speculi, in quo videtur Socrates modo sedens, modo stans.

Ad quartum conceditur consequens; et similiter, quod distantia localis in nullo impedit cognitionem angeli. — Ad dictum Augustini, dicit sanctus Thomas, ubi supra, art. 11, ad 12um, quod non est simile de anima separata et de angelo.

Ad quintum dicitur quod per idem argumentum probaretur quod anima Christi non videret infinita in Verbo, unico actu; quod est falsum, secundum superius dicta in solutione secundi. Unde conceditur quod species intelligibilis intellectus angelici est æqualiter et secundum quid infinita.

Ad sextum dicitur quod solum probat quod actus intelligendi angelicus, quo actu cognoscit nunc aliqua singularia præsentia, non est idem cum illo quo postea cognosceret plura vel alia quam nunc. Secus autem est de specie intelligibili. Unde, si de illa fiat idem argumentum, dicitur quod species intellectus angelici determinatur ad certam vel certas quidditates, non autem ad certam multitudinem individuorum sub illis quidditatibus contentorum. Item, negatur quod talia intelligibilia sint omnino disparata, cum conveniant in aliqua ratione intelligibilitatis.

Ad septimum dicitur quod possibile est intellectum creatum intelligere simul infinita objecta, potissime per visionem in Verbo. Ulterius, dicitur quod non oportet quod angelus simul intelligat omnia quæ per eamdem speciem possunt intelligi, nisi illa simul sint in actu. Modo, licet species intellectus angelici se extendat ad infinita individua in potentia, illa tamen non sunt nec erunt simul in actu. Et ideo non sequitur quod angelus naturali cognitione simul intelligat infinita. Si tamen infinita essent in actu, non est inconveniens dicere quod illa simul intelligeret unica specie et unico actu, cum (α) finita efficacia et limpiditate; et ideo tam actus quam species essent solum infinita secundum quid, ut dictum fuit in solutione secundi.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta secundo loco inducta contra eamdem octavam conclusionem, quibus Aureolus nititur probare impossibilitatem intellectionis singularium, quoad suam signationem et singularitatem, — dicitur primo, quod omnia quæ adducit æque concluderent quod intellectus divinus non intelligat nec intelligere possit singularia, sicut de intellectu angelico vel humano; ideo, cum illud primum sit erroneum, patet quod ratio illud et hoc concludens, est sophistica. Ideo dicitur

Ad primum, quod non oportet tantam differentiam esse potentiæ apprehensivæ hujus objecti ad potentiam apprehensivam illius objecti, quanta est inter illa objecta; alias nulla potentia apprehensiva cognoscere posset duo realiter distincta. Sed, si major intelligatur ad sensum debitum, scilicet quod distinctio objectorum in ratione objecti arguit diversitatem potentiarum, tunc dicitur quod universale et singulare, prout referuntur ad potentiam cognitivam hominis, exigunt diversas potentias cognitivas; non autem ut referuntur ad cognitionem angeli vel Dei. Cujus ratio est : quia objectum cognitum ab homine, se habet ad potentiam cognitivam hominis ut movens ad motum; et ideo nil mirum si, secundum diversitatem motionis in universali et particulari, diversificatur potentia passiva sensus et intellectus; secus est in Deo et angelo, quorum intellectus non movetur ab objecto, nec aliquid recipit ab eo. Item : sicut sensus communis, quia est altior potentia quam sensus exterior, ad plura se extendit quam exterior sensus; sic intellectus divinus et angelicus se extendit ad singularia, licet ad illa intellectus humanus non se extendat directe; cujus causa nuper assignata est.

Ad omnes confirmationes ibidem factas, dicitur quod solum habent locum in intellectu qui intelligit per species a phantasmatibus abstractas; nullam autem habet apparentiam, loquendo de intellectu qui non intelligat per talem abstractionem; cujusmodi est intellectus angelicus et divinus.

Ad secundum, negatur antecedens. Et ad probationem, dicitur quod species intellectus angelici, licet non habeat esse materiale nec conditiones materiales, tamen (α) repræsentat eas, sicut et essentia divina. Nec oportet quod modus repræsentandi sequatur modum essendi, hoc modo quod repræsentativum habeat consimilem modum essendi cum eo quod repræsentat; sed sic, quod, sicut species repræsentativa est immaterialis et abstracta, ita repræsentat immaterialiter et abstracte. Sed cum hoc stat quod (β) immaterialiter repræsentat materialia et conditiones materiales et individuales. Et hanc solutionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 11, in solutione quinti, octavi et decimi tertii.

Ad tertium, negatur antecedens, tanquam hæreticum et erroneum. Et *ad primam probationem* majoris, jam dictum est. Non enim oportet quod eumdem modum habeat species repræsentans in essendo, quem habet objectum repræsentatum per illam. — *Ad secundam probationem* patet per

(α) *cum*. — *tum* Pr.

(α) *tamen*. — *cum* Pr.
(β) *quod*. — Om. Pr.

idem, nam concludit quod singulare materiale non potest cognosci in sua singularitate individualis situs et loci; sed de singularibus immaterialibus nihil concludit. — *Ad tertiam* dicitur quod antecedens est falsum et erroneum, alias nullus angelus, nulla substantia separata, nec Deus posset apprehendi in sua singularitate vel individuatione; licet habeat apparentiam, loquendo de singularibus materialibus.

Et cum in probatione minoris argumenti principalis dicit quod modus operandi sequitur modum essendi, etc.; — jam responsum est quod verum est, si intelligatur quod modus operandi, ex parte sui principii, conformatur modo essendi; quia, sicut principium est immateriale, ita etiam operatio est immaterialis, et ita abstracta, sicut ejus principium. Sed non oportet quod hoc sit verum, loquendo de modo operandi ex parte sui termini vel objecti; alias concluderetur quod Deus nullum temporale, nullum finitum, nullum compositum, nullum variabile posset cognoscere vel producere; quia actio sua, et sua cognitio est æterna, infinita, simplex, invariabilis. Unde pro omnibus supradictis dicit beatus Thomas, ubi supra, art. 11, ad 3um : « Inter cognoscens et cognitum, non exigitur similitudo quæ est secundum convenientiam in natura, sed secundum repræsentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima, est longe alterius naturæ quam forma lapidis in materia; sed inquantum repræsentat eam, sic est ducens in cognitionem ejus. Unde, quamvis formæ quæ sunt in intellectu angeli, sint immateriales secundum naturam suam, nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus, non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam. » Item, in solutione quarti : « Non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individuata; sed solum quod sit formæ individuatæ similitudo. » Item, in solutione octavi : « Per illam speciem a materia denudatam, quam intellectus angeli penes se habet, intelligit etiam materiales conditiones rei. » Item, q. 2, art. 5, in solutione decimiseptimi, sic dicit : « Hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repræsentatum, et non secundum quod est in cognoscente exsistens. Similitudo enim in vi (α) cognitiva exsistens, non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu exsistens, est repræsentativa. Et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen (β) est similitudo materiæ, est principium cognoscendi materialia, et ita singularia. » — Hæc ille; cum multis similibus, in eadem quæstione. — Ex quibus apparet quod illa tertia ratio, multa falsa assumit, tam in probatione majoris quam minoris : ut puta quod omnis cognitio designativa et demonstrativa rei sub determinato situ et nunc, secundum esse apprehensum sit quantitativa et materialis; et quod omnis talis apprehensio sit sub quadam linea intentionali, cujus terminus est hic vel ibi, nunc vel tunc, ut sit linea procedens ab ipso apprehendente, et ejus terminus sit prius vel posterius, vel indirectum et simul. Item, quod tale judicium oporteat esse lineare et quantitativum; et multa alia male probata.

Ad quartum dicitur quod cognitio rei singularis, inquantum hujusmodi, aliquid perfectionis addit ad cognitionem quidditatis. Unde beatus Thomas, 3 p., q. 11, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur, 6. *Ethicorum* (cap. 7). Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, et providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica* (lib. 2, cap. 53). Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilii, consequens est quod cognoverit omnia singularia præsentia, præterita et futura. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo perfectionis est, in intellectu divino, angelico et humano, cognoscere aliqua singularia.

Ad quintum dicendum quod substantiæ separatæ, secundum cognitionem matutinam, cognoscunt simul infinita singularia, puta infinitas partes continui, vel species numerorum; sed secundum cognitionem vespertinam, cognoscunt infinita singularia successive, non simul. Nec est inconveniens aliquas perfectiones de novo advenire in eis, alias non essent illuminationes, et novæ revelationes; quod est erroneum. Nec sequitur quod sit in eis labor aut pœna, sed salus et perfectio. Vel forte cognitione vespertina cognoscunt simul et unico actu infinita materialia; talis enim infinitas secundum quid, eis non repugnat, ut dictum est in solutione argumentorum contra præsentem conclusionem primo loco inductorum.

Ad sextum, negatur major : quia non solum angeli, immo Deus habet penes se similitudinem repræsentativam individui signati; et illa similitudo est subsistens, scilicet divina essentia. Item, falsum est quod nulla substantia separata, sit hæc; immo quælibet est hæc. — Ad dictum Commentatoris, dicitur quod, si auctoritati ejus standum sit in hac parte, intelligendum est quod substantia separata non comprehendit intentiones particulares, eo modo

(α) *vi.* — Om. Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.

quo sensus et imaginatio, quorum species sunt similitudines individuorum, et non naturarum universalium; sed non debet negari, immo debet concedi quod substantiæ separatæ habent penes se species perfecte repræsentantes naturas et quidditates primo et directe, et singularia secundario.

Ad septimum, negatur antecedens. Nam ad cognoscendum individuum in sua incommunicabilitate, sufficit habere speciem repræsentantem individuum, quoad principium suæ individuationis; et talem speciem non oportet esse materialem, nec quantitativam, nec signatam, nec esse terminum lineæ protensæ ab illa, vel ad objectum, sicut arguens somniat. Et de hoc satis dictum est in solutione tertii.

Ad octavum patet per idem; quia assumit multa falsa, potissime quod species repræsentativa quidditatis non approprietur alicui individuo, nisi per talem demonstrationem et signationem; quia illa signatio et demonstratio non sunt principia individuationis, et, dato quod essent, adhuc talia possunt apprehendi per species abstrahentes a tali situ in essendo, licet non in repræsentando, sicut sæpe dictum fuit. — De dicto Commentatoris non est curandum; quia erravit in materia de intellectu possibili; quia intellectus possibilis, quantumcumque sit immaterialis, tamen, si est quid subsistens, erit necessario hoc aliquid, nec oportet quod individuetur per materiam.

Ad nonum patet, per prædicta, quod tam ideæ quam formæ intelligibiles mentis angelicæ repræsentant perfectissime quidditates individuales et materiales, licet careant materia et situ. — Ad confirmationem, dicitur quod non est simile de speciebus abstractis a rebus, et de infusis; quia primæ nullo modo possunt repræsentare conditiones individuales, sed hoc possunt secundæ; cujus causa superius assignata est.

Ad decimum patet per prædicta. Quia angelus per unicam speciem cognoscit simul (α) vel successive omnia individua ejusdem speciei; nec est inconveniens illam speciem esse secundum quid infinitam. Nec dicimus quod illa species universalis, fiat propria isti vel illi individuo, solum per tales respectus, sic intelligendo quod respectus det speciei quod distincte repræsentet hoc vel illud; sed potius, quia absolutum illius speciei est perfecta similitudo naturæ specificæ et principiorum individuantium, non solum unius, sed omnium individuorum sub illa natura specifica contentorum. Quomodo autem adveniat novus respectus speciei ad hoc vel illud individuum, facile est videre; quia talia individua de novo assimilantur illi speciei, non quod species in se mutetur.

Ad undecimum, negatur minor. Quælibet enim linea habet in se aliquid incommunicabile multis, per quod individuatur et distinguitur ab alia. Quid autem sit illud, in præcedenti quæstione dictum est.

III. Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta tertio loco inducta contra octavam conclusionem, quæ sunt Durandi, nunc dicendum est. Et

Ad primum dicitur quod universale præcedit actum intelligendi; et non fit per actum intellectus possibilis, sed per actum intellectus agentis, qui facit species intelligibiles repræsentantes naturam specificam, non repræsentando conditiones individuales. Et ideo responsio ibidem data, bona est.

Nec valet ejus prima improbatio, qua dicitur quod ficticium est ponere intellectum agentem; immo est verum et necessarium, ut videbitur in fine hujus partis. — Similiter, nec valet secunda probatio, qua dicitur quod universalitas non est in rebus, etc. — Nam universalitatem esse in rebus, potest dupliciter intelligi. Primo modo, quod intentio universalitatis sit subjective in re extra; et sic falsum est; nec nos illo modo intelligimus. Secundo modo, quod intentio universalitatis sit fundamentaliter in rebus extra; et hoc est verum; quia speciei universali quæ est in intellectu possibili, ad quem sequitur intentio universalitatis, correspondet natura specifica extra intellectum, quæ denominatur universalis ex hoc quod sic intelligitur. Potest etiam dici quod universalitas est in re extra, non quoad esse quod habet extra, sed quoad esse quod habet in intellectu. — Item, cum dicit quod, si intellectus agens ageret aliquid, illud esset unum numero, et singulare, etc.; — dicitur quod species quam agit intellectus agens, est quid singulare in essendo; sed est universale in repræsentando, inquantum repræsentat naturam specificam, non repræsentando principia individuantia : natura enim sic repræsentata, et sic intellectus, universalis est, inquantum habet eumdem respectum ad multa, et est ut sit unum in multis et de multis.

Cum autem dicit arguens, quod ipse sufficienter probavit nullam speciem esse in intellectu; — dicitur quod suæ probationes sunt frivolæ, ut superius est ostensum. — Item, cum addit quod, si talis species esset in intellectu, ipsa repræsentaret, etc.; — dicitur quod species intelligibilis non oportet quod repræsentet omnes reales conditiones quas habet res per ipsam repræsentata, nec omnia quæ sibi accidunt. Universalitas autem et singularitas accidunt naturæ. Ideo non oportet quod species intelligibilis repræsentet singularitatem vel individuationem, quæ accidit naturæ, secundum esse quod habet in supposito, sed repræsentet directe naturam sine talibus; ad quod sequitur ipsam esse universalem : ex hoc enim natura dicitur universalis, quod sic repræsentatur vel concipitur.

(α) *et*. — Ad. Pr.

Ad secundum dicitur quod actus sensus terminatur ad opus phantasiæ; et ibi incipit actio intellectus agentis, et terminatur ad speciem universalem; et ab illa incipit agere intellectus possibilis. Et sic non oportet quod intelligat primo et directe singulare, sed universale.

Ad tertium patet per idem : quia, licet in abstractione individuum vel phantasmata individui sint terminus a quo, non oportet quod ille terminus a quo, primo et immediate intelligatur ab intellectu possibili; sed quod intellectus agens incipiat agere in phantasmata, vel cum phantasmate, ad productionem speciei universalis.

Ad quartum dicitur quod causa quare intellectus noster non intelligit in prima intellectione ipsum singulare materiale, est quia non primo sibi repræsentatur, repræsentatione intrinseca et formali, quam facit species intelligibilis; licet prius repræsentetur sibi per phantasma, quadam repræsentatione extrinseca et effectiva.

Ad quintum dicitur quod singulare non primo nec per se movet intellectum, formali motione; licet moveat effective. Nec tamen imprimit speciem intelligibilem, per illud quod est principium suæ individuationis; sed (α) per formam a qua sumitur natura communis. Et sic species impressa non oportet quod ducat intellectum in cognitionem singularis, inquantum hujusmodi; sed in cognitionem naturæ communis, actu vel potentia.

Ad sextum conceditur quod intellectus angeli primo et directe cognoscit singularia et individua immaterialia, scilicet substantias separatas; non autem oportet quod primo intelligat singularia materialia. Utrum autem prius intelligat in re materiali naturam specificam, aut individua sub illa contenta? Dicitur quod non prius duratione, sed prius natura : quia forma intelligibilis, prius natura repræsentat quidditatem, quam ea quæ sibi accidunt, cujusmodi sunt principia individuantia. — Nec valet similitudo de cognitione angeli ad cognitionem nostram : quia, si valeret, utique probaret quod, sicut sensus prius cognoscit accidentia quam substantiam rei, sic et intellectus angelicus. Item : quia, sicut nos prius cognoscimus sensibilia quam spiritualia, sic esset de intellectu angelico.

Ad septimum dicitur quod singulare non plus habet de entitate, quam universale, quantum ad illud per quod efficitur singulare, scilicet materiam; immo minus; quia universale sumitur a forma, singulare vero a materia, quæ minus habet entitatis, quam forma. Conceditur tamen quod singulare plus extensive habet de entitate, quam universale; sed non plus de intelligibili (β) : quia singulare, non secundum totam suam entitatem movet intellectum; sic autem movet universale.

Et sic patet ad argumenta.

Et quod responsiones prædictæ, sint ad mentem sancti Thomæ, patet per illa quæ dicit, 1 p., q. 85, art. 2, in solutione secundi argumenti, ubi sic dicit : « Cum dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio sive universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si autem quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter, humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine; sed quod humanitas quæ intelligitur, apprehendatur sine conditionibus individualibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo speciei et non individualium principiorum. » — Hæc ille. — Et multa similia ponit in articulo præcedenti, potissime in solutione primi.

Item, articulo sequenti, scilicet in solutione primi, sic dicit : « Universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum (α) intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde, in 1. *de Anima* (t. c. 8), dicitur quod *animal universale, aut nihil est, aut posterius est.* Sed, secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius; quia particularia, secundum eum, non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo, potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet humanitatis et animalitatis, prout inveniuntur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturæ. Unus, secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam, ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo, magis commune est prius secundum naturam : quod apparet manifeste in generatione animalis et hominis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in libro *de Generatione animalium* (lib. 2, cap. 3). Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ : sicut actus simpliciter prius est secundum

(α) *sed.* — si Pr.
(β) *intelligibili.* — *intelligente* Pr.

(α) *cum.* — *tamen* Pr.

naturam, quam potentia; et perfectum, prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam, quam magis commune, ut homo quam animal; naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione quarti : « Universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato æstimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 45). Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium; nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; propter quod natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis est ab intellectivo. » — Hæc ille.

Similia dicit, 2. *Contra Gentiles*, cap. 74. Et, *de Spiritualibus creaturis*, q. 9, in solutione sexti argumenti, sic dicit : « Si quis recte inspiciat, non est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur, eodem modo habet esse extra animam, quo modo eam intellectus intelligit, id est, ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quæ intelligitur, esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte, et habet esse concrete; et sicut, secundum Platonem, ipsa res quæ intelligitur, est extra animam, ita secundum Aristotelem; quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quæ sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato dicit scientias esse de formis separatis; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in ipsis exsistentibus. Sed ratio universalitatis, quæ consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, inquantum res intelligitur abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum exsistendi substantiarum separatarum; et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non sic. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quid sit et quomodo sit universale, et quomodo potest dupliciter accipi, et quomodo sit extra intellectum, et quomodo non.

Quod autem necessarium sit ponere intellectum agentem in anima humana, ostendit sanctus Thomas, in quæstionibus *de Anima*, q. 4, sic dicens : « Necesse est ponere intellectum agentem. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod, cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem, non est aliquid in rerum natura exsistens, ut intelligibile est : intelligit enim intellectus noster possibilis aliquid, quasi unum in multis et de multis; tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut probat Aristoteles, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 58). Oportet igitur quod, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile fiat per intellectum. Et cum (α) non possit esse ut illud quod est in potentia ad aliud, sit factivum illius, oportet ponere, præter intellectum possibilem, intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, et a conditionibus materialibus, quæ sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad illud quod per se pertinet ad speciem, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed principia individuantia sint præter rationem ipsius, poterit intellectus eam accipere præter omnes conditiones individuantes; et sic accipietur ut aliquid unum. Et eadem ratione, intellectus accipit naturam generis, abstrahendo a differentiis, quasi unum in multis et de multis speciebus. Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt, nulla necessitas esset ponere intellectum agentem; quia ipsæ res intelligibiles, per se intellectum moverent. Unde videtur Aristoteles hac necessitate ductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consentit opinioni Platonis de positione idearum. Sunt tamen et alia intelligibilia per se in actu, subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiæ immateriales; sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest; sed in aliqualem eorum cognitionem devenit, per ea quæ abstrahit a rebus materialibus (β) et sensibilibus. » — Hæc ille. — Et similia ponit, in 1 p., q. 79, art. 3; et in pluribus aliis locis.

Sed, ut prædictum fuit, Durandus nisus est probare, 1. *Sentent.*, dist. 3 (q. 5), quod nulla necessitas sit ponendi talem intellectum agentem. Et arguit sic. Si necessarium est ponere intellectum agentem, hoc erit propter aliquam operationem ejus necessariam ad actum intelligendi. Operatio autem intellectus agentis, non potest intelligi nisi in phantasmata vel in intellectum possibilem. Sed nec in phantasmata, nec in intellectum possibilem potest habere aliquam actionem, ut probabitur. Ergo fictio est ponere talem intellectum agentem. Assumptum

(α) *cum.* — *tamen* Pr.
(β) *materialibus.* — *naturalibus* Pr.

probatur, quantum ad utramque partem. Et primo, quod non agat in phantasmata. Quia, si sic, hoc esset aliquid imprimendo, vel aliquid abstrahendo. Sed intellectus agens, nec imprimit aliquid in phantasmata, nec aliquid abstrahit ab eis. Igitur nullo modo agit in phantasmata. Minor probatur secundum duas partes quas habet. Et primo, quantum ad primam partem, scilicet quod non agat in phantasmata, eis aliquid imprimendo. — Primo sic. Virtus quæ recipitur in corpore, nec eadem secundum speciem potest esse nisi in corpore, est virtus mere corporea, non obstante quod ipsa sit effective a spiritu creato vel increato. Sed quæcumque virtus impressa phantasmatibus ab intellectu agente, est in corpore, ut de se patet; nec eadem secundum speciem potest esse nisi in corpore, quia in corpore et spiritu nulla est communis proprietas recipiendi aliquid unum univocum. Igitur illa virtus, si qua est, esset mere corporea. Sed per talem virtutem non posset phantasma movere intellectum possibilem, cum sit pure corporea, ea ratione qua non potest secundum se. Ergo talis virtus frustra ponitur, cum tota ratio ponendi ipsam sit ut ipsa sit phantasmatibus ratio movendi intellectum possibilem. Major patet; quia de re judicandum est potius quod sit corporea vel incorporea, ex hoc quod natura rei requirit, quam (α) ex agente extrinseco, id est (β), æquivoco, a quo potest quandoque produci tam corporeum quam incorporeum. Minor declarata est. Quare, etc. — Secundo. Quia, si angelus non potest in materia corporali imprimere formam immediate, videtur quod multo minus hoc possit intellectus agens. Phantasma autem est quid corporeum. Ergo intellectus agens, nullam formam potest phantasmatibus imprimere. Et sic patet primum membrum minoris propositionis, scilicet quod intellectus agens non agit in phantasmatibus, aliquid imprimendo.

Secunda pars probatur, scilicet quod intellectus agens non agat in phantasmata, aliquid abstrahendo (γ) vel removendo. Quia illa abstractio esset realis, vel secundum rationem. Non realis. Quia talis realis abstractio : vel esset realis separatio alicujus præexsistentis actu in phantasmatibus, sicut abstrahitur vel separatur lapis ab acervo lapidum, vel sicut separatur accidens a subjecto per corruptionem accidentis, vel alio modo, virtute divina; vel talis abstractio vocaretur eductio alicujus de potentia ad actum, sicut forma dicitur educi vel abstrahi de potentia subjecti. Primum autem non potest dici. Quia nihil est actu in phantasmatibus, quod desinat in eis esse, ad præsentiam intellectus agentis, neque per corruptionem, nec per translationem ad intellectum possibilem, tanquam primo esset in phantasmatibus, et postea in intellectu possibili; quia forma non migrat de subjecto in subjectum. Nec secundum potest dici. Quia, cum aliqua forma educitur de potentia in actum, ipsa educta, est in illo tanquam in subjecto de cujus potentia educitur. Si ergo intellectus agens, de potentia phantasmatum passiva educeret aliquam formam, sive esset species intelligibilis, vel quæcumque alia forma, ipsa educta, esset in phantasmatibus tanquam in subjecto; et ita intellectus agens ageret in phantasmata, aliquid imprimendo, scilicet illam formam quam educeret; et sic rediret primum membrum, prius immediate reprobatum. Talis ergo abstractio non potest esse realis. — Item, nec talis abstractio potest esse secundum rationem solum. Quia omnis actio rationis, est cognoscentis circa cognitum objective. Sed intellectus agens non agit circa phantasmata, sicut cognoscens circa cognita; quia nec intellectus agens phantasmata cognoscit, nec sua actio est cognitio, sed præsupponitur omni cognitioni intelligibili, secundum ponentes eum. Igitur sua actio circa phantasmata non est abstractio secundum rationem. Nullo modo igitur agit in ea, nec aliquid imprimendo, nec aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem. Item : ad quid fieret talis abstractio? Non ut repræsentetur quidditas intellectui absque conditionibus individuantibus; quod dicunt ponentes agere circa phantasmata abstrahendo. Dicunt enim quod illud facit intellectus agens circa quidditatem et phantasmata, separando et abstrahendo eam a phantasmatibus, secundum rationem, quod dicebat Plato fieri circa ideas, secundum rem. Et ideo, sicut ideæ separatæ secundum rem ab individuis materialibus, erant secundum se intelligibiles, ut ponebat Plato; sic quidditas separata secundum rationem a phantasmatibus et conditionibus individualibus, efficitur secundum se intelligibilis, ut isti dicunt. Sed istud nihil valet. Primo : quia nullo modo ostendunt quod intellectus agens separet secundum rationem quidditatem a conditionibus individualibus, sub quibus repræsentatur (α) in phantasmatibus; et ideo, tanta facilitate qua hoc dicunt, potest negari; maxime, cum probatum sit quod talis abstractio non potest fieri per intellectum agentem, cum actio ejus circa quidditatem et phantasmata non sit intellectio. Quod etiam patet ex alio. Quia, stante reali impedimento alicujus actionis, impossibile est sequi actionem, ut patet in trabe impediente descensum lapidis, et in tenebris impedientibus visum; quamdiu enim trabes manet sub lapide, et tenebræ in medio, nec lapis potest descendere, nec oculus videre. Sed illud quod impedit repræsentationem quidditatis universalis, est materialis et individualis conditio phantasmatum, ut ipsimet dicunt. Cum ergo illud nunquam amoveatur a phantasmate, per quamcumque

(α) *quam.* — *quod* Pr.
(β) *id est.* — *et in* Pr.
(γ) *abstrahendo.* — *subtrahendo* Pr.

(α) *repræsentatur.* — *reputatur* Pr.

actionem intellectus agentis, nec per illam abstractionem rationis quam ponunt, sequitur quod phantasma per talem abstractionem nunquam poterit repræsentare quidditatem universalem, sed semper sub conditionibus singularibus. Aliter autem non repræsentatur quidditas intellectui, secundum istos, nisi (α) per phantasmata; quia non ponunt quod a phantasmatibus abstrahatur aliqua species, quæ sit repræsentativa quidditatis. Ergo talis abstractio non sufficit ad repræsentandum quidditatem universalem. Tertio, quia consequentia quam isti faciunt, nulla est. Non enim sequitur : separatio realis quam ponebat Plato, sufficiebat, secundum ipsum, ad faciendum ideas per se intelligibiles, ergo separatio rationis, quam tu ponis, sufficit ad faciendum quidditatem intelligibilem per se ; sicut non sequitur : realis amotio trabis sufficit ad hoc ut lapis descendat, ergo amotio ejus secundum rationem sufficit ad illud idem. Sic igitur patet quod intellectus agens non agit in phantasmata, aliquid imprimendo, nec aliquid abstrahendo; ergo nullo modo.

Sed diceret aliquis, quod hæc divisio sit insufficiens; quia intellectus agens agit in phantasmata, dando eis virtutem movendi intellectum possibilem, non quidem aliquid imprimendo, nec abstrahendo, sed solum assistendo. Et ponitur simile : quia lumen dat colori virtutem movendi visum, et tamen nihil imprimit colori, nec a colore aliquid abstrahit, sed tantum assistit; eodem modo potest esse circa intellectum agentem et phantasmata, ut videtur. — Istud autem est mirabile, quod aliquid det alteri virtutem, et tamen nihil influat, nec impedimentum tollat, sed solum assistat; hoc enim videtur implicare contradictionem, scilicet quod det virtutem nihil dando. Sed et exemplum procedit ex ignorantia : lumen enim non requiritur ad videndum, propter colorem, ut det ei virtutem movendi visum, cum color ex se habeat hanc virtutem; sed propter medium et organum, quæ non sunt susceptiva actionis coloris, nisi sint illuminata; vel ex alia causa. Et ideo non est mirum si ex falso assumpto conclusum est aliud falsum. Non oportet ergo ponere intellectum agentem, ex actione ejus circa phantasmata; quia nulla est, ut probatum est. Et hæc est prima pars principalis deductionis.

Secunda pars principalis, videlicet quod non sit necesse ponere intellectum agentem, propter aliquam actionem ejus circa intellectum possibilem, patet sic. Quia actio ejus in intellectum possibilem, non potest intelligi nisi duobus modis : primo, sic quod intellectus agens solus agat in possibilem, phantasma vero nihil agat, nec coagat, sed solum se habeat objective; secundo, sic quod tam intellectus agens quam phantasma agant in intellectum possibilem, tanquam duo imperfecta agentia, supplentia vicem unius perfecti agentis, eo modo quo duo homines trahunt navem, quorum neuter per se sufficeret. Primum non potest dici, scilicet quod solus intellectus agens agat in intellectum possibilem, phantasma autem nihil omnino agat, sed solum se habeat objective vel terminative. Quia, si ad cognitionem non requiritur quod objectum, vel repræsentans ipsum, agat aliquid in potentiam, sed solum quod ei repræsentetur, cum sensus sufficiat ad apprehendendum objectum sibi propositum sine alio movente, non video quare intellectus non sufficiat ad illud idem, absque hoc quod, præter objectum sibi propositum, ponatur intellectus agens, movens ipsum, nisi redeatur ad id quod phantasma non sufficienter repræsentat objectum intellectui possibili, nisi per actionem intellectus agentis circa ipsum. Sed de hoc non agitur nunc, quia actum est supra; sed solum nunc quæritur de operatione intellectus agentis in possibilem, an sit necessaria ad actum intelligendi, supposita præsentia objecti. Et patet quod non, sicut ad sentiendum non requiritur aliud agens, sed tantum præsentia objecti. — Item : idem manens idem et respectu ejusdem, semper natum est facere idem ; potissime si agat ex necessitate naturæ, ut patet ex 2. *de Generatione.* Sed intellectus agens agit ex necessitate naturæ, et manet semper idem, secundum se, et in habitudine ad possibilem, quantumcumque phantasma objectum intellectui varietur. Ergo ab initio creationis animæ semper fecit idem in intellectu possibili, non obstante diversitate phantasmatum quæ ei objiciuntur; quia illa nec agunt, nec coagunt, secundum hanc opinionem. Igitur per unum intelligere numero causatum ab intellectu agente, intellexit intellectus ab initio, et semper intelliget (α) omnia sibi repræsentata; quod est inconveniens. — Item : illud quod semper præexigitur effectui, est causa ejus, propinqua vel remota. Sed phantasma semper præexigitur intellectioni (β). Ergo est causa ejus propinqua vel remota. Patet ergo quod primus modus (γ) non est possibilis, scilicet quod intellectus agens agat in intellectum possibilem, phantasmate nihil coagente.

Et ideo quidam ponunt secundum modum, scilicet quod tam intellectus agens quam phantasma agunt in intellectum possibilem, tanquam duo agentia imperfecta, supplentia vicem unius perfecti agentis. Ad cujus defensionem, dicunt quod duo agentia possunt tripliciter concurrere ad aliquid faciendum. Primo modo, quando unum influit in alterum, et illud alterum agit per illud quod est sibi influxum : sicut sol illuminat lunam ; et luna, per lumen receptum a sole, illuminat aerem. Secundo modo,

(α) *nisi.* — Om. Pr.

(α) *intelliget.* — *intelligeret* Pr.
(β) *intellectioni.* — *intellectui* Pr.
(γ) *modus.* — *motus* Pr.

quando unum nihil influit in alterum, nec econtra, sed unum causat dispositionem, et reliquum formam principalem : sicut mollificans ceram, disponit materiam; et imprimens sigillum, vel ipsum sigillum impressum, introducit principalem formam; et sic concurrunt hæc duo ad figurandum ceram. Tertio modo, quando nec unum influit in alterum, nec unum causat dispositionem, et reliquum formam, sed sicut duo imperfecta agentia, quorum quodlibet habet de se virtutem agendi, sed imperfectam, juncta autem simul supplent vicem unius perfecti agentis; sicut est de duobus trahentibus navem, quorum neuter per se sufficeret. Et isto modo concurrunt intellectus agens et phantasma, ad causandum in intellectu possibili unam speciem numero, vel unum actum intelligendi : quia nec intellectus influit aliquid alteri, nec econtra, juxta primum modum (α); nec unum causat dispositionem, reliquum formam principalem, juxta secundum modum; sed utrumque habet de se virtutem movendi intellectum possibilem, quodlibet tamen habet eam per se imperfectam, ambo autem simul æquipollent uni perfecto agenti. Quod enim intellectus agens habeat de se virtutem movendi intellectum possibilem, omnes concedunt. De phantasmate autem, quod similiter habeat, patet per illud quod Philosophus dicit, 3. *de Anima* (t. c. 30, 31), quod sicut se habent colores ad visum, sic phantasmata ad intellectum; quod non esset, nisi phantasmata de se haberent aliquam virtutem movendi intellectum possibilem, saltem imperfectam.

Hæc autem non videntur bene dicta : *Primo*, quia nihil probatur, sed assumitur id quod quæritur : supponitur enim, in hac responsione, quod sit dare intellectum agentem, qui ex se habeat virtutem movendi intellectum possibilem; nos autem hoc quærimus, utrum videlicet ex aliqua operatione possit convinci intellectum agentem esse partem animæ nostræ. — *Secundo*, quia per omnem modum et omnem rationem quibus isti ponunt esse intellectum agentem, et una cum phantasmate agere in intellectum possibilem, potest poni quod sit dare sensum agentem, qui una cum objecto sensibili agat in sensum passivum; quod tamen communiter non ponitur; igitur nec illud debet poni. Quod autem eadem sit ratio utrobique, patet sic. Quod enim sola phantasmata sine intellectu agente non sufficiant ad movendum intellectum possibilem ad actum intelligendi, hoc est : vel propter excessum perfectionis actus intelligendi respectu phantasmatum; vel quia phantasmata, cum sint corporalia, non possunt secundum se agere in intellectum, qui est potentia pure spiritualis; vel quia secundum se non possunt repræsentare universale, quod primo apprehenditur ab intellectu. Si primum detur, eadem ratio est de sensibili respectu sensus : quia, sicut intelligere est quædam forma, quæ est altioris gradus quam sit quodcumque phantasma, sic sentire est altioris gradus quam sit quæcumque qualitas sensibilis; propter quod similis est necessitas, quod præter phantasmata requiritur aliud ad movendum intellectum possibilem, et quod præter qualitatem sensibilem requiratur aliud ad movendum sensum ad actum sentiendi; et si illud aliud sit ibi intellectus agens, pari ratione et hic erit sensus agens. Secundum autem non possunt ipsi dicere : quia ponunt quod phantasma agit in intellectum possibilem, non per virtutem receptam ab intellectu agente, sed per propriam virtutem imperfectam; et idem dicunt de intellectu agente. Nec tertium potest dici : quia phantasma secundum se non repræsentat nisi singularia; nec secundum hanc opinionem, intellectus agens aliquid influit phantasmatibus, nec aliquid aufert ab eis, sed solum coassistit; ergo phantasmata, ratione intellectus agentis, non plus repræsentant universale, quam sine eo, nisi ipsemet intellectus agens ipsum repræsentet; quod nullus dicit. Patet ergo, ex præcedentibus, quod sicut non ponitur sensus agens, qui cum objecto causet actum sentiendi; sic non oportet ponere intellectum agentem, ad hoc ut cum phantasmate moveat intellectum ad actum intelligendi, etc.

Hæc sunt argumenta Durandi, quæ ulterius confirmat. Quia Augustinus fuit magnus philosophus, qui tamen nullam unquam legitur fecisse mentionem de intellectu agente. Non est autem probabile eum ignorasse aliquam potentiam animæ, nec de potentiis cognitivis nullam mentionem fecisse.

Ad ista respondetur, concedendo quod intellectus agens habet actionem et in phantasmata et in intellectum possibilem. Qualem autem actionem habeat in phantasmata, dicimus quod non agit in ea, aliquid eis influendo, nec aliquid ab eis subtrahendo, nec abstrahendo, secundum modos in argumentis tactos; sed hoc modo agit in phantasmata, quia est causa quodammodo efficiens quod phantasmata recepta in potentiis in eadem essentia animæ radicatis, sunt virtuosiora, et forte alterius speciei quam phantasmata brutorum, in hoc quod sunt habilia ad movendum, sicut causa partialis et instrumentalis, intellectum possibilem; quod non possent phantasmata brutorum. Et de hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 85, art. 1, in solutione quarti argumenti, ubi sic arguit : « Ut dicitur in 3. *de Anima* (t. c. 18), in anima intellectiva sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus, non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas. Sed nec (α) etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata ut lumen ad colo-

(α) *juxta primum modum*. — Om. Pr.

(α) *hæc*. — Ad. Pr.

res, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad quartum, inquit, dicendum est quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva, ex conjunctione ad intellectivam, efficitur virtuosior, ita phantasmata, ex virtute intellectus agentis, redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum, per virtutem intellectus agentis, accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod actio intellectus agentis in phantasmata, non debet intelligi secundum aliquam illarum viarum quas tangit arguens, sed modo nuper dicto. Et si sanctus Thomas alibi videtur aliter dicere, illud sit textus, et hæc sit glossa, quod dico; quia, 2. *Contra Gentiles*, capit. 77, sic dicit : « Actio intellectus agentis in phantasmata, præcedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis non attribuatur phantasmatibus, sed intellectui (α) agenti. Propter quod dicit Aristoteles (3. *de Anima*, t. c. 17) quod se habet ad possibilem, sicut ars ad materiam. » — Hæc ibi. — Et similia dicit in multis locis.

Cum autem arguens contra hoc replicat, dicens quod mirum est quod aliquid influat alteri per solam assistentiam, etc.; — dicitur quod intellectus agens non solum assistit phantasmatibus, sed est concausa eorum in eorum generatione, quantum ad hoc quod habeant talem virtutem qualis dicta est prius; illa autem virtus non est aliud ab ipsis. Et, licet ipsa virtus, vel ipsum phantasma, sit quid corporeum vel quantitativum, non obstat quin possit concurrere cum intellectu agente, tanquam instrumentum ejus vel concausa, ad productionem speciei intelligibilis in intellectu possibili; quia phantasma jam est aliqualiter elevatum ad genus intelligibilium, plus quam species in medio vel in organo sensus exterioris. — Cum autem arguens dicit quod exemplum de lumine respectu colorum assumit falsum; — dicitur quod illud exemplum, quantum ad hoc verum est, quod, sicut lumen est necessarium ad videndum colores, ita intellectus agens ad intelligendum; licet non omnino propter idem, sicut dicit sanctus Thomas in pluribus locis, potissime, 1 p., q. 79, art. 3, ad 2um. Constat tamen quod sicut color nullo modo posset movere visum, nisi participaret aliquid de lumine corporali; sic nec phantasma posset movere intellectum possibilem, nisi participaret in sui essentia aliquid de lumine intellectus agentis. Hæc autem participatio non advenit sibi post ejus generationem, ut arguens somniare nos dicit; sed inest sibi essentialiter, propter conjunctionem sui subjecti ad intellectum agentem, ut dictum est.

Verumtamen, si quis vellet, posset probabiliter sustinere quod intellectus agens influit virtutem spiritualem ipsis phantasmatibus; et quod non est inconveniens, immo verum, quod virtus spiritualis potest esse in re corporea; sicut patet de virtute spirituali quæ est in sacramentis novæ legis, ut diffuse declarat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 4, qla 2; nam, in solutione quarti, sic dicit : « In re corporali non potest esse virtus spiritualis, secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis : sicut etiam in instrumentis motis ab artifice, est virtus artis; et sermo audibilis exsistens causa disciplinæ, ut dicitur in libro *de Sensu et Sensato* (cap. 2), continet intentiones animæ quodammodo; et in motu est virtus substantiæ separatæ moventis, secundum philosophos; et semen agit in virtute animæ, ut dicitur in 1. *de Generatione animalium* (cap. 2). » — Hæc ibi. — Simile dicit, 3 p., q. 62, art. 4, in solutione primi, ubi dicit : « Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completæ. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, inquantum corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quædam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. » — Hæc ille. — Tunc, cum dicit arguens, quod nulla forma ejusdem speciei potest esse in corpore et in spiritu, etc.; — dicitur quod verum est, secundum idem esse; sed secundum diversa, nihil prohibet. Nam sanctus Thomas concedit in quodam quodlibeto (*Quodlibeto* 7, art. 10), quod, divino miraculo, accidens corporale posset esse in angelo, puta albedo, si separaretur a quantitate. — Et per idem patet ad secundum, quod, licet substantia separata non posset imprimere in materiam corporalem aliquam formam spiritualem habentem esse permanens incompletum, imprimit tamen, ut dictum est, virtutem spiritualem habentem esse intentionale. Verumtamen similitudo parum valet; quia anima nostra, cum sit forma corporis, plus potest imprimere materiæ corporali, quam substantia separata, loquendo de forma habente esse reale completum.

Similiter, cum arguens vult probare quod intellectus agens non agat in phantasmata, aliquid abstrahendo, etc.; — dicitur quod illa abstractio est realis, non quidem per separationem accidentis a subjecto, aut partis a toto, sed per eductionem speciei intelligibilis de potentia phantasmatis in actum. Et cum

(α) *sed intellectui.* — *secundum intellectum* Pr.

arguit quod, si species intelligibilis prius erat in phantasmate in potentia, ibi etiam debet esse actu post ejus eductionem, etc.; — dicitur quod verum concluderet, si species esset in phantasmate in potentia passiva; quod non dicimus; sed erat ibi in potentia activa. Modo non oportet quod forma producta recipiatur in eodem subjecto in quo erat in potentia activa illius. Quod autem species intelligibilis sit in potentia activa phantasmatis, ostendit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles,* cap. 77, ubi sic : « Nihil prohibet hoc, respectu illius, esse secundum aliquid in potentia, et secundum aliud in actu; sicut in rebus materialibus videmus : aer enim est actu humidus, et in potentia siccus; terra autem econtra. Hæc autem comparatio (α) invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; et etiam anima ad aliud est in potentia, quod actu in phantasmatibus invenitur. Habet enim substantia animæ immaterialitatem; et ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis, est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate cognoscibili; quod tamen requiritur ad hoc quod anima nostra hanc rem vel illam rem determinate cognoscat; omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur quod ipsa anima intellectiva, est in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quæ sunt naturæ sensibilium, quæ repræsentantur per phantasmata; quæ tamen nondum perveniunt ad esse intelligibile, cum sint similitudines rerum sensibilium, etiam secundum conditiones materiales, quæ sunt proprietates individuales, et sunt etiam in materialibus organis. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen in hoc homine, cujus similitudinem repræsentant phantasmata, est accipere naturam universalem non denudatam ab individualibus. Et ideo phantasmata sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. Econtrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, et faciens ea intelligibilia in actu; et hæc potentia animæ dicitur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quæ est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et hæc est potentia intellectus possibilis. Differt tamen hoc quod invenitur in anima, ab eo quod invenitur in agentibus materialibus et naturalibus, ubi unum est in potentia ad aliquid, secundum eumdem modum quo in altero invenitur in actu; nam materia aeris est in potentia ad formam aquæ, eodem modo quo est in aqua. Et ideo corpora naturalia, quæ communicant in materia, agunt et patiuntur ad invicem. Anima autem intellectiva, non est in potentia ad similitudines rerum quæ sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractæ a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac sic (α) principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti; propter quod dicit Aristoteles (3. *de Anima,* t. c. 17), quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. » — Hæc ille.

Rursus, ad ea per quæ arguens probat quod intellectus agens non potest agere in intellectum possibilem, dicitur quod intellectus agens, se solo non agit in possibilem, sed cum phantasmatibus, ut dictum est; ita quod intellectus agens cum phantasmate causant speciem intelligibilem in intellectu possibili, sed intellectus agens est tanquam agens principale, phantasma vero tanquam instrumentale. — Et *ad primam* hujus improbationem, cum dicit quod qui dicunt hoc, non illud probant, sed sine probatione assumunt quod sit dare intellectum agentem, de quo est dubium, etc.; — dicitur quod Aristoteles et sui sequaces hoc sufficienter probant, ut patet, 3. *de Anima* (t. c. 17); cujus demonstrationem recitat sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles,* cap. 78. « In omni, inquit, natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum; sicut in artificialibus est ars et materia. Sed anima intellectiva, est quædam natura in qua invenitur potentia et actus, cum quandoque sit actu intelligens, et quandoque in potentia. Est igitur, in anima intellectivæ naturæ, aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animæ, et non aliquid separatum secundum esse a corpore cujus anima est actus. » — Hæc ille. — Et multas alias probationes ibidem et alibi ponit sanctus Thomas super hac materia, potissime in quæstionibus *de Anima,* ut supra recitatum est, et in 1 p., q. 79, art. 3. — *Ad secundam improbationem,* dicitur quod non est usquequaque simile de sensu et intellectu, ut ostendit sanctus Thomas, ibidem, in solutione primi : « Sensibilia, inquit, inveniuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem, etc. » Item, *de Anima,* q. 4, in solutione quinti, sic dicit : « Sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit in sensum neque in medium speciem alterius generis; cum species et in medio et

(α) *comparatio.* — *operatio* Pr.

(α) *sic.* — *si* Pr.

in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam illæ quæ sunt in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus (α) indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus. Ideo in sensu non est aliqua potentia activa, sed omnes potentiæ sensitivæ sunt passivæ. » — Hæc ille. — Et cum arguens vult probare quod eadem ratio sit de sensu et intellectu, et inquit : Unde est quod phantasma sine intellectu agente non sufficiat movere intellectum possibilem ? — Dicitur primo, quod hoc est quia non sufficit virtute propria causare formam alterius generis, scilicet speciem intelligibilem. Hoc (β) autem non concludit de sensu; quia sensibile, propria virtute, sufficit imprimere sensui speciem sensibilem ejusdem generis, ut statim dictum est. Unde sanctus Thomas, ubi supra, in solutione tertii, sic dicit : « Conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud; tamen potest, (γ) eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod, cum species universales et particulares differant secundum genus, sola conditio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quæ sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales; sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat. » Dico secundo, quod sensibile non causat immediate actum sentiendi, sed solum speciem sensibilem. Et idem dico de phantasmate respectu actus intelligendi. Dico tertio, quod intellectus agens influit phantasmatibus, modo supradicto; nam phantasma est instrumentum intellectus agentis, sicut dicit beatus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 6, in solutione septimi argumenti, ubi sic dicit : « In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et (δ) secundarium; intellectus vero agens, ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili, secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum : nam intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis; sed ut similitudines rerum determinatarum, ex actione phantasmatum. Et sic formæ intelligibiles in actu, non sunt per se exsistentes in phantasia, neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili. » — Hæc ille.

Ad confirmationem ibidem factam, qua dicitur quod Augustinus nullam mentionem fecit de intellectu agente, — dicitur quod, licet non fecerit mentionem sub his verbis, fecit tamen per æquivalentia.

(α) *intelligibilibus.* — *intellectibus* Pr.
(β) *Hoc.* — *Hic* Pr.
(γ) *in.* — Ad. Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.

Quod patet. Nam Augustinus dicit, 12. *Confessionum* (cap. 25), sic : *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, videmus? Nec ego in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ supra nostras mentes est, incommutabili* (β) *Veritate.* Item, in libro *de Vera religione*, dicit quod *secundum veritatem divinam de omnibus judicamus.* Et, 12. *de Trinitate* (cap. 2), dicit quod *rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quæ, nisi supra mentem essent, incommutabiles* (γ) *profecto non essent.* Item, 1. *Soliloquiorum* (cap. 8), dicit : *Disciplinarum specimina vel spectamina videri non possunt, nisi aliqualiter de suo sole illustrentur,* videlicet Deo. Et multa alia similia dicit, quæ non possunt veraciter exponi, nec intelligi, nisi ad hunc sensum, inquantum scilicet per participationem divini luminis omnia cognoscimus et judicamus : nam et ipsum lumen naturale participatio quædam est divini luminis; sicut omnia visibilia dicimus videri et judicari in sole, id est, per lumen solis. Participatio autem divini luminis est intellectus agens, sicut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 11, in solutione tertii; item, q. 84, art. 5 et 6; item, q. 87, art. 3; et *de Spiritualibus creaturis*, q. 10, in solutione octavi.

Et hæc sufficiant contra protervam novitatem Durandi negantis intellectum agentem, quem omnes Peripatetici et sani theologi posuerunt.

§ 9. — Ad argumenta contra nonam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra nonam conclusionem primo loco inducta, quæ sunt Aureoli, restat nunc dicere. Et

Ad primum quidem, dicitur quod de verbis Commentatoris in hac materia parum est curandum, cum pessime senserit et scripserit, super 3. *de Anima* et 12. *Metaphysicæ*, de substantiis separatis. Tamen auctoritas quæ inducitur, non aliud sonat, nec concludit, nisi quod substantia separata semper apprehendit et intelligit, et quod nunquam cessat ab actu secundo. Non tamen dicit quod omnia habitualiter cognita vel cognoscibilia simul actualiter apprehendat; quod concedimus. Item, si dictum Philosophi et Commentatoris esset verum, ad sensum arguentis, sequerentur multa erronea in fide, ut puta quod quilibet angelus in primo instanti suæ creationis Deum vidit, et quod nihil ex post de novo cognoscit; et sic periret purgatio, illuminatio, perfectio et omnis actus hierarchicus angelorum; et multa alia erronea.

(α) *incommutabili.* — *incommunicabili* Pr.
β) *incommutabiles.* — *incommunicabiles* Pr.

Ad secundum negetur minor. Nam, licet nulla intellectio angelica aliquid abjiciat a substantia intellectus angelici, tamen una abjicit aliam, inquantum non compatitur aliam, modo dudum in hoc articulo (α) exposito. Nec valet probatio, cum dicitur quod nullam habent ad invicem oppositionem, etc. Secundum enim quod dicit beatus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 14 : « Intellectus, omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam; et ideo ex formis intellectus quibus intelligit, oportet considerari an simul angelus possit multa intelligere. Sciendum est igitur quod formarum quædam sunt diversorum generum; quædam sunt unius generis. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate potentiæ seu materiæ procedat. Unde possibile est unum subjectum simul perfici diversis formis diversorum generum, quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diversæ; sicut si aliquod corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt, sive sint contrariæ, ut albedo et nigredo, sive non, ut triangulus et quadratum. Hæ igitur formæ, in subjecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo, in potentia tantum; et sic sunt simul; quia una potentia est contrariorum et diversarum formarum unius generis. Alio modo, secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur; tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo, ut in actu perfecto, ut cum jam albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas ejusdem generis esse simul in eodem subjecto : oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari; quod est impossibile, sicut unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta. Sciendum est igitur quod omnes formæ intelligibiles, sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt species, sint diversorum generum; omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu; et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem. Sed in actu perfecto plurium specierum, intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit. Et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas actu intelligat. Omnia igitur quæ diversis formis intelligit, non potest simul intelligere; illa vero quæ intelligit secundum eamdem formam, simul intelligit. Unde omnia quæ intelligit per unam Verbi essentiam, simul intelligit; ea vero quæ intelligit per formas innatas, quæ sunt multæ, non simul intelligit, si diversis formis intelligit. Quilibet enim angelus eadem forma multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei, per unam speciei formam. Superiores vero angeli plura possunt una specie intelligere quam inferiores; unde magis possunt simul multa intelligere. Sciendum tamen quod aliquid est unum quodam modo, et multa alio modo; sicut continuum, est unum in actu, et multa in potentia. Et in hujusmodi, si sensus vel intellectus referatur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, sic non potest totum simul videri. Et sic etiam intellectus, quando considerat propositionem, considerat multa ut unum; et ideo, inquantum sunt unum, simul intelliguntur, dum intelligitur una propositio quæ ex eis constat; sed inquantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul convertat se ad rationes singulorum secundum se intuendas. » — Hæc ille. — Item, magis ad propositum, vel saltem proximius, in solutione decimiquarti argumenti, sic dicit : « Formæ accidentales non contrariæ possunt simul esse in eodem subjecto, si diversas potentias respiciant; non autem si sint unius generis, eamdem potentiam respicientes; sicut patet de triangulo et quadrato. » — Hæc ille. — Si autem fiat objectio : Quia angelus semper intelligit essentiam suam, et cum hoc aliqua alia per speciem superadditam, et ultra hoc videt divinam essentiam; — ad hoc, dictum fuit prius; et super hoc etiam vide solutionem sexti argumenti dicti articuli. Et sic patet quod non tota causa quare intellectus angelicus non potest simul intelligere omnia quorum habet species, est oppositio specierum ad invicem, sed illa quæ tacta est. — Quod autem narrat arguens, de causa quare intellectus conjunctus corpori non potest simul intelligere, et dicit hoc esse propter colligationem operationis ejus cum operatione phantasiæ, et non ex natura intellectus in se, — parum valet.

Ad tertium dicitur quod nihil aliud concludit, nisi quod angelus potest omnia illa simul intelligere, quæ reducuntur ad aliquid unum, sive illud sit una species intelligibilis, vel aliqua alia unitas speciei ad speciem, vel intellectionis ad intellectionem. Et hoc concedimus. Non tamen omnia illa quorum angelus habet species, sunt hujusmodi. Ideo non concludit quod omnia illa simul intelligere possit.

Ad quartum dicitur quod causa propter quam negamus angelum posse simul intelligere, cognitione naturali et vespertina, omnia illa quorum habet species, est prima illarum quas argumentum tangit, sicut supra dictum est : quia scilicet impossibile est angelicum intellectum simul actu completo

(α) *articulo.* — *argumento* Pr.

formari diversis speciebus intelligibilibus. — Et ad hujus improbationem primam, dicitur quod nunquam intellectus habet simul duas species in actu completo. — Ad secundam, dudum superius dictum est; et dicit sanctus Thomas, ubi statim allegatus est, in solutione octavi argumenti, quod in medio non sunt simul plures species, nisi in actu incompleto, et in fieri. — Ad tertiam, dicitur quod, licet figura aliam specialem repugnantiam habeat ad figuram, quam species ad speciem, tamen una generalis repugnantia convenit utrique, quæ superius tacta est : quia scilicet duæ formæ ejusdem generis non possunt simul eamdem potentiam actuare, sicut nec duo puncta idem extremum lineæ.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii secundo loco contra eamdem nonam conclusionem facta, patet solutio per prædicta; quia, pro majori parte, sumpta sunt ex dictis Aureoli. Et

Ad primum quidem, dicit beatus Thomas, in forma, *de Veritate,* q. 8, art. 14, ubi sic arguit, quarto loco : « Illud quod convenit angelo ex virtute suæ naturæ, convenit ei, secundum quodcumque medium intelligat. Sed angelis, ex virtute suæ naturæ, convenit multa simul intelligere; unde Augustinus dicit, 4. *Super Genes. ad litteram* (cap. 32) : *Potentia spiritualis mentis angelicæ, cuncta quæ voluerit, simul notitia facillima comprehendit.* Ergo, sive cognoscat res in Verbo, sive per proprias species, potest simul multa cognoscere. » Ecce argumentum. Sequitur responsio. « Dicendum, inquit, quod ex natura mentis angelicæ est quod per unam formam possit multa intelligere; et sic, cum voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia quæ per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest. » — Hæc ille, in forma.

Ad secundum dicitur quod per illa verba Augustini non potest concludi quod angeli, in eodem instanti indivisibili, actualiter cognoverint simul, cognitione vespertina, omnia genera rerum quæ sex diebus creata narrantur; sed quod in brevi tempore. Hoc etiam argumentum militat contra factorem suum, si intelligat simultatem instantaneam. Nam, cum, secundum Augustinum, non omnia genera rerum simul actu producta sint, sed solum in virtute, non potuit angelus omnia illa simul vespertina cognitione cognoscere, cum, secundum arguentem, talis notitia causetur in angelo partialiter ab objecto.

Ad tertium dicitur quod illa impossibilitas consurgit ex hoc, quia angelus non potest simul actuari actu completo diversis speciebus ejusdem generis. Nec arguens oppositum probat. Illud autem quod dicit de compossibilitate plurium habituum in anima, et plurium specierum in eadem parte medii, superius est solutum : quia habitus non est forma actuans actu completo, sed media inter potentiam et actum completum; species vero quæ sunt in medio, sunt ibi ut in fieri, et secundum esse incompletum, sicut dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 14.

Ad quartum dicitur quod hoc quod intellectus noster, pro statu isto, non possit simul uti omnibus speciebus intelligibilibus quas habet penes se, non solum provenit ex hoc quod in operationibus suis dependet a potentiis organicis et debilitantibus, nec solum ex peccati morbo, immo ex alia causa, quæ habet locum in angelis, et habuisset locum in homine in statu innocentiæ. Et ad dictum Augustini, 15. *de Trinitate,* cap. 23, dicitur quod ex illo non habetur, nec potest haberi quod mens, intelligentia et voluntas, quando erunt perfecte sanatæ, sint in hoc æquales, quod tot simul possimus actu intelligere, quot habitualiter meminisse, vel quod possimus simul uti omnibus speciebus intelligibilibus; sed in hoc quod sine difficultate, sine tarditate aut alio impedimento, poterimus uti quacumque specie intelligibili; et quia quæcumque voluerimus intelligere, perfecte intelligemus, et intellecta semel nunquam oblivioni trademus. Vel forte illam æqualitatem imaginis intellexit quoad actus quos habet circa objectum beatificum, et visa in illo.

III. Ad argumenta aliorum. — Ad argumenta (α) sequentia, quæ (β) videntur probare quod non solum oppositum conclusionis sit possibile, immo quod sit necessarium, scilicet quod intellectus simul intelligat omnia quorum habet species, respondet Gregorius (dist. 11, q. 1), qui hoc negat. Et

Ad primum dicit concedendo primum consequens, quod ibidem infertur. Et dicit ulterius, quod, « posito quod angelus aliqua intelligat, et aliqua non, adhuc potest intelligere aliqua eorum quæ non intelligit. » Et cum arguitur contra hoc, quia omnem intellectionem necessario præcedit actualis intentio voluntatis; — dicit quod, « si per actualem intentionem intelligatur aliqua volitio elicita, negetur propositio. » Et similiter, dicit quod « non omnem sensationem, nec omnem visionem præcedit volitio, quamvis aliquam præcedat; et hoc sæpe contingit, sicut quando quis elective aperit oculos, vel flectit ad aliquid determinate videndum. Quod autem non omnem sensationem præcedat volitio, patet in repentinis sensationibus : ut, verbi gratia, cum quis in aliqua consideratione multum intentus, subito movetur a vehementi sensibili, ut igne vel aliquo fortiter pungitivo; talem siquidem perceptionem sensibilis non præcessit volitio, seu voluntatis intentio. Amplius adhuc patet (γ) in violen-

(α) *argumenta.* — *quintum et ad* Pr.
(β) *quæ.* — Om. Pr.
(γ) *adhuc patet.* — Om. Pr.

tis passionibus, quas nec præcessit nec concomitatur (α) ulla volitio : sicut cum quis detinetur in igne, aut alio multum disconvenienti et læsivo; in quo casu, constat quod talis nec antecedenter nec concomitanter vult talem sensationem, nec copulat vel conjungit sensum sensibili, quinimmo nititur, quantum valet, avertere sensum, et refugit et odit talem sensationem. » Et ideo ad auctoritatem Augustini, dicit quod « Augustinus non dat illam universalem, sed tantummodo indefinitam. Quæ utique veritatem habet in multis : sicut cum quis volens aliquid videre, aperit oculos, ut videat illud; aut, dum actu videt, detinet oculum apertum et in oppositione debita, volens continuare prædictam visionem; et sic in pluribus aliis casibus. Et hoc sufficit ad intentionem Augustini ibidem, ut patet diligenter advertenti. »

Si dicatur quod saltem notitiam quamlibet libere habitam præcedit volitio, quidquid sit de repentinis et violentis, quarum causæ sunt extrinsecæ, vel saltem aliquæ illarum causarum; et hoc sufficit ad propositum argumenti, quia in angelis non possunt, saltem respectu suarum specierum, aliquæ notitiæ repentinæ vel violentæ causari; — ad hoc dicit Gregorius, quod « non omnem notitiam, etiam libere elicitam, necessario præcedit volitio elicita. Quod potest etiam in nobis satis evidenter declarari. Nam per experientiam constat quod non semper habens actualem notitiam de aliquo objecto, habet simul notitiam de notitia illius objecti; alioquin simul haberet infinitas notitias; et tamen in potestate sua est ut habeat notitiam illius. Ponatur ergo quod postquam aliquis habuit notitiam de A (β) aliquamdiu, dum non haberet notitiam notitiæ illius, incipiat habere notitiam suæ notitiæ de A. Aut istam secundam notitiam non præcessit aliqua volitio elicita respectu sui; et habetur propositum. Aut præcessit aliqua; et tunc sequitur quod : vel prius ipsa fuit volita quam fuit nota, notitia inquam simplici et incomplexa; quod est naturaliter impossibile ; vel prius habuit notitiam secundæ notitiæ, quam habuit secundam notitiam; quod est etiam impossibile. Tum quia : vel notitia secundæ notitiæ prius fuit volita quam habita; et per consequens, notitia ejus fuit habita ante eam, et sic proceditur in infinitum in præteritis notitiis ; et sequitur quod semper rectam notitiam præcessit reflexa; quæ sunt impossibilia : vel aliqua fuit notitia, quæ non fuit prius volita; et habetur propositum; et cum hoc, eadem ratione, fuit standum in prima. Tum etiam, quia, qua ratione prima notitia primæ notitiæ fuit prius nota quam habita, eadem ratione, ipsa prima notitia quæ est de ipso A, immediate fuit prius nota quam habita; quod non est intelligibile. » Dicit ergo quod « possibile est, tam in nobis quam in angelis, habere aliquam notitiam libere et sponte elicitam, quam non præcessit volitio elicita respectu ejus. Unde, sicut dicit Augustinus, in libro *de Libero arbitrio* (lib. 2), cap. 19, *cæteris virtutibus,* id est, potentiis de quibus ibi loquitur, *per liberam voluntatem utimur; et ipsa libera voluntate per eam ipsam uti possumus, ut quodammodo seipsa utatur voluntas, quæ cæteris utitur.* Uti autem virtutibus vel potentiis, non est aliud quam facere illas operari, seu quam applicare ad suos proprios actus. Unde tunc voluntas utitur (α) intellectu vel habitu intellectus, seu potius homo per voluntatem, sicut hanc locutionem ibi corrigit Augustinus, utitur talibus, quando sponte et voluntarie intelligit secundum habitum. Tunc autem voluntas utitur seipsa, cum ipsa in se eliciat propriam operationem. Et sicut de virtutibus et potentiis, ita intelligendum est de aliis habitibus et speciebus et actibus, quorum usus est in nostra libera potestate. Et istorum possunt usus sic separari, quod homo potest aliquando libere uti intellectu et habitu, vel specie aut actu, esto (β) quod tunc non utitur voluntate, usu proprio, eliciendo volitionem; et per consequens habere intellectionem aliquam libere, esto quod respectu illius non habeat volitionem elicitam. Et forsitan talem usum intelligit Augustinus, cum dicit voluntatem conjungere et copulare potentias suis actibus : ita quod non sit aliud voluntatem copulare visum visioni aut visibili, quorum utrumque dicit Augustinus, quam actualiter uti visu ad videndum; et eodem modo, de acie cogitantis, et de aliis de quibus sæpissime loquitur. Ad propositum igitur, dico quod, non obstante quod plures species non intellectæ, sint in homine, vel in angelo, æque potentes concausare notitiam sui in intellectu, potest angelus libere uti una specie cum intellectu, ad causandam notitiam illius speciei, non utendo alia specie æquipotente et præsente. Nec oportet quod primo velit determinate illam speciem intelligere, aut istam congenerare notitiam sui : sicut quis pluribus scientiis habituatus, potest secundum aliquam illarum determinate operari, esto quod nullus prius velit determinate operari (γ) secundum illam; et sicut de duobus propositis æqualiter utilibus, et indicatis æqualiter utilibus ad aliquem finem intentum, potest quis alterum illorum determinate velle, esto quod non prius velit illud velle suum, aut prius velit se velle illud; alioquin nunquam posset habere aliquod novum velle. » — Hæc Gregorius, et bene quoad multa.

Verumtamen non apparet mihi quod plene satisfaciat dubitationi quam tangit argumentum. Et pos-

(α) *concomitatur.* — *communicatur* Pr.
(β) *de A.* — Om. Pr.

(α) *utitur.* — *in* Pr.
(β) *esto.* — Om. Pr.
(γ) *esto quod nullus prius velit determinate operari.* — Om. Pr.

set magis explicite tangi, scilicet utrum omnem volitionem præcedat intellectus, vel econtra. Et hanc quæstionem tractat Henricus, 1. *Quodlibeto,* q. 12, et 9. *Quodlibeto,* q. 5; et Bernardus de Gannato, in impugnationibus dictorum locorum. Et Bernardus de Gannato determinat quod omnem volitionem præcedit intellectio confusa vel determinata. Non autem oportet quod omnem intellectionem præcedat volitio : quia intellectus potest moveri occasionaliter a sensu exteriori ; nam sensibile occurrens movet sensum, sensus motus movet phantasiam, et illa movet intellectum. Sanctus Thomas vero, in quæstionibus *de Malo,* q. 6 (art. unic.), dicit quod Deus movet intellectum et voluntatem, quoad primum extrinsecum suorum actuum. Sed de hoc forte alias videbitur diffusius.

Ad secundum respondet Gregorius, concedendo consequens, « supposito quod angelus relinqueretur suis naturalibus. Nec tamen ex hoc sequeretur quod ipse careret intellectione universaliter (α); nam adhuc posset se intelligere, et alia entia præsentia, intuitive. Utrum autem simpliciter posset se per suam libertatem omni intellectione privare, est aliud dubium, de quo nihil ad præsens. » — Hæc ille. — Sanctus Thomas diceret quod intellectus angelicus naturali necessitate intelligit seipsum et Deum, per propriam sui essentiam, ut patet, *de Veritate*, q. 8, art. 14, in solutione sexti.

Ad tertium dicit Gregorius, quod, « quamvis species sit agens naturale, et posito quod intellectus sit naturaliter passivus respectu intellectionis, nihilominus utrumque, quantum ad hoc, dependet a voluntate, quoad productionem actus et continuationem, vel saltem quoad continuationem. Quod dico, propter primas intellectiones et repentinas, quæ non sunt in nostra potestate, quoad primam productionem earum, secundum Augustinum. Et hoc dico, in nobis, in via. Nihilominus tamen (β) illæ sunt in potestate nostra, quoad continuationem ipsarum. Unde et libere possumus ab ipsis desistere, licet aliquando cum difficultate, quæ locum non habet in bonis angelis. Et istud sufficit, ad hoc quod aliqua specie habita angelus non utatur, vel possit non semper uti ea actualiter. — Et potest confirmari responsio (γ). Nam etiam habitus intellectuales in nobis sunt naturaliter motivi, sicut et species; et similiter virtutes motivæ in membris; et nihilominus in potestate nostra est (δ) non semper uti talibus. » — Hæc ille. — Et satis concordat sanctus Thomas, 1 p., q. 107, art. 1, sic dicens : « Intelligibile est in intellectu tripliciter ; primo modo, quasi habitualiter vel secundum memoriam, ut Augustinus (*de Trinitate,* lib. 14, cap. 6 et 7) dicit; secundo autem modo, ut actu consideratum vel conceptum ; tertio modo, ut ad aliquid relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu transfertur intelligibile in secundum, per imperium voluntatis; unde in diffinitione habitus dicitur : *quo quis utitur, cum voluerit.* Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem : nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri, etc. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate,* q. 9, art. 4.

Sed hic apparet mihi bonum, recitare quamdam distinctionem Bernardi de Gannato, quam facit, in impugnatione duodecimæ quæstionis primi *Quodlibeti* Henrici, ubi exponit (α) dictum Augustini, 3. *de Libero arbitrio* (cap. 25), dicentis : *Fatendum est ex superioribus et inferioribus animam tangi, ut rationalis creatura ex utroque sumat quod voluerit. Qui enim* (β) *vult, profecto aliquid vult; quod* (γ) *nisi aut extrinsecus per sensus corporis admoneatur* (δ), *aut occultis modis aliquid in mentem* (ε) *veniat, velle non potest.* — Hæc Augustinus. — Tunc super hoc dicit Bernardus : « Quod dicit Augustinus, *nisi extrinsecus per sensus corporis, aut occultis modis,* etc., verum dicit : quia sensus extrinsecus potest esse occasio et causa quod aliquid occurrat intellectui, et per consequens moveat voluntatem ; quod non fieret, nisi per sensus extrinsecos occurreret. Ad quorum majorem intelligentiam, sciendum quod in intellectu est duplex cognitio. Una intuitiva, quam scilicet habet sine discursu, quæ est vel complexorum primorum principiorum, quæ statim oblata intellectui cognoscuntur (ζ), vel incomplexorum, cujusmodi sunt termini primorum principiorum. Et ista, etiam in generali et in speciali, potest præcedere actum voluntatis : et generalem, secundum quod voluntas generaliter fertur in bonum; et specialem, secundum quod fertur in hoc determinatum bonum. Alia est cognitio discursiva, per quam homo devenit in cognitionem ejus quod non statim occurrit sibi. Et ista sequitur actum voluntatis discursum imperantis, et desiderantis cognoscere rem cujus notitiam non habet nisi in generali. Hanc ergo determinatam cognitionem, quam habet per discursum, necessario præcedit actus voluntatis; non autem illam quæ potest haberi sine discursu. » — Hæc Bernardus.

Ad quartum dicit Gregorius, negando consequentiam. Quia, ut dicit, « ad hoc quod intellectus per

(α) *universaliter.* — *universali* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.
(γ) *responsio.* — *et non* Pr.
(δ) *est.* — Om. Pr.

(α) *exponit.* — *exponens* Pr.
(β) *enim.* — Om. Pr.
(γ) *quod.* — Om. Pr.
(δ) *admoneatur.* — *moveatur* Pr.
(ε) *mentem.* — *necessitatem* Pr.
(ζ) *intellectui cognoscuntur.* — *intellectum cognoscunt* Pr.

aliquam speciem non intelligat, non est necessarium quod velit per illam determinate non intelligere; sed sufficit quod non velit per illam intelligere, et (α) quod non detineat intellectum in intellectione illius, vel non copulet memoriam aciei, juxta modum loquendi Augustini. Et hoc per eum bene innuitur, 11. *de Trinitate*, cap. 8, in fine, ubi ait : *Jam porro ab eo quod in memoria est, animi aciem velle avertere, nihil aliud est quam non inde cogitare;* ita quod tunc voluntas dicitur velle avertere, cum sponte non facit aciem cogitare. » — Hæc ille.

§ 10. — Ad argumenta contra decimam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra decimam conclusionem, dicitur concedendo totum argumentum; quia in nullo est contra nos. Sed æquivocat de discursu. Nam, secundum mentem sancti Thomæ, intelligere cum discursu, non est intelligere unum intelligibile post aliud, nec unum per aliud; sed est proprie intelligere aliquid prius ignotum, per aliquid notum; sicut in probatione conclusionis expositum fuit. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 58, art. 3, in solutione primi : « Discursiva, inquit, cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem in uno inspecto aliud inspiciatur, sicut in speculo simul inspicitur rei imago, non propter hoc est cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo. » — Hæc ille. — Simile dicit, *de Veritate*, q. 8, art. 15, ubi vult quod non est discursus, si unum intelligibile intelligatur in alio, sed dum intelligitur ex alio. Quod contingit, dum alio motu movetur in utrumque, et unum est prius duratione cognitum actu et habitu, quam aliud; et jam est ibi processus a noto ad ignotum. Hoc autem in angelis locum non habet; quia nihil est eis ignotum eorum quæ naturaliter cognoscere possunt, quin omnia talia sciant actu vel habitu. Unde, in solutione secundi, sic dicit : « Angelis non est ignotum aliquid eorum ad (β) quæ possunt per naturalem cognitionem pervenire; sed aliqua ignorant, quæ naturalem cognitionem excedunt; et in horum cognitionem ex se ipsis pervenire non possunt conferendo (γ), sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia quæ naturaliter potest cognoscere. Et ideo, ex his quæ novit, potest in ignota devenire; non tamen in ignota quæ naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quæ sunt fidei. » — Item, in solutione quarti, sic dicit : « Cordis abscondita in motibus corporis intuentur angeli, sicut causæ videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu. Nec per hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent. Statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt angelorum formis; et sic ab angelis cognoscuntur. Et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt. » — Item, in solutione sexti, dicit : « Angeli vident causas in effectibus, et effectus in causis, non quasi discurrendo de uno in aliud, sed sicut videtur res in sua imagine sine discursu. » — Item, in solutione septimi, dicit : « Experimentalis cognitio in dæmonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident (α) effectus in causis, vel causas in effectibus, modo prædicto; et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alicujus causæ cognoscunt; et sic de ipsa majorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus virtutem ejus vident. » — Hæc ille.

Et per idem patet **ad secundum** Gregorii; nam æquivocat de discursu. Nam, si cognoscere unum per aliud sufficeret ad cognitionem proprie discursivam, tunc cognitio Dei esset discursiva; cum Deus omnes creaturas cognoscat per essentiam suam, et in essentia sua, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 5.

Ad tertium dicitur quod consequentia non valet. Nam, dato quod mundus in perpetuum duraret, et quod angelus distincte cognosceret omnes eclipses futuras, in suis causis, non tamen sequitur quod habeat infinitas cognitiones per species vel similitudines (β) intelligibiles in actu specifice distinctas, nec unam æquivalentem infinitis specifice distinctis; quia actus non specificatur per intelligibile secundarium, sed per principale. Et quia angelus omnes illas eclipses, sive intelligat eas simul, sive successive, intelligit in eodem principio, scilicet in causa sua, et per eamdem speciem intelligibilem, ideo non sequitur quod, si simul unico actu intelligantur, actus ille æquivaleat infinitis notitiis specifice differentibus; nec quod, si successive et per diversos actus intelligantur, quod illi actus differant specifice; sed solum sequitur quod angelus habeat unum actum intelligendi, æquipollentem infinitis notitiis numeraliter distinctis. Talis autem infinitas non repugnat intellectui angelico. Probabile mihi namque videtur, quod angelus distincte cognoscat omnes partes proportionales alicujus continui; et consequenter, cum numerus causetur ex divisione reali vel imaginata continui, quod angelus cognoscat infinitas species numerorum. — Et si dicatur quod illæ infinitæ species numerorum, si distincte cognoscerentur, singulæ singulis cognitionibus sibi propriis,

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *ad.* — Om. Pr.
(γ) *conferendo.* — *confitendo* Pr.

(α) *vident.* — *videtur* Pr.
(β) *per species vel similitudines.* — *per intelligibile* Pr.

tunc cognitio unius specifice distingueretur a cognitione alterius; igitur, si unico actu distincte cognoscantur, ille actus æquivalet infinitis notitiis specifice distinctis; — dicendum, ut mihi videtur, quod sicut tota latitudo specierum numerorum non æquipollet alicui formæ simpliciter infinitæ, sed solum secundum quid, cum tota claudatur sub uno genere subalterno, quod est quantitas discreta; sic nec infinitæ cognitiones correspondentes infinitis speciebus numerorum, æquipollent uni formæ, vel uni cognitioni simpliciter infinitæ, sed solum secundum quid. Talem autem infinitatem potest habere cognitio intellectus angelici, ut patet ex superius dictis. — Ad hoc facit etiam quod dicit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis*, q. 10, in responsione septimi, ubi sic dicit : « Intellectus quo intelligimus, non est virtus infinita simpliciter, sed secundum quid, respectu alicujus generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quæ in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum, inquantum ad superius genus se extendere non potest : sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia, si in infinitum colores multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quæ sunt superioris generis, sicut universalia. Similiter (α), intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quæ a sensibilibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quæ sunt substantiæ separatæ, deficit : habet enim se ad manifestissima rerum, sicut oculus noctuæ ad lumen solis. » — Hæc ille. — Similiter, in proposito, dici potest quod naturalis virtus intellectus angelici finita est simpliciter, quia non se extendit ad videndum divinam essentiam, nec ad supernaturalia multa; tamen nihil prohibet eam esse infinitam secundum quid, modo prædicto.

Ad quartum dicitur quod persuasio quam sanctus Thomas inducit ex similitudine corporum superiorum ad inferiora, bona est. Nec arguens eam sufficienter improbavit, ut superius visum fuit. Glossa vero quam adducit arguens ad dicta Dionysii, est contra mentem Dionysii. Nam Dionysius loquitur de notitia quam angelus naturaliter habet, et de omnibus angelis, tam beatis quam miseris; sicut patet ex expositionibus authenticorum doctorum, super illo capitulo, scilicet septimo, *de Divinis Nominibus*. — Nec valet quod dicit primo loco, scilicet quod Dionysius loquitur de angelis beatis, pro statu beatitudinis; quod dicit apparere per hoc quod præmittit Dionysius, *beatos habent intellectus*. Nam duplex est beatitudo angelica : quædam naturalis, in qua creati sunt; quædam supernaturalis, stantibus collata per gratiam. Modo Dionysius loquitur de prima, et non de secunda. — Nec valet quod secundo inducit, scilicet quod, post prædicta verba, Dionysius specialiter loquitur de dæmonibus; quia Dionysius non negat a dæmonibus, quod dixerat generaliter de angelis. — Nec valet quod tertio inducitur illud verbum, *divinam cognitionem*. Quia omnis cognitio divinitus infusa, licet sit naturalis, potest dici divina; immo etiam Philosophus vocat Metaphysicam, scientiam divinam, et scientiam divinorum; et omnem formam, potissime intellectualem, dicit esse quid divinum.

Et quod verba Dionysii non solum et præcise debeant intelligi de cognitione beatifica angelorum per gratiam, patet. Quia Dionysius, 7. cap. *de Divinis Nominibus*, dicit quod angeli *neque a divisibilibus aut sensibilibus congregant divinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur*. Ex quibus verbis, ut arguit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 8, art. 15), excludit ab eis omnem discursum. Omnis enim discursus est ex universalibus ad particularia, vel a particularibus ad universalia, quia omnis ratio reducitur ad syllogismum et inductionem; primum autem discursum excludit ab eis, in secunda parte auctoritatis; secundum autem, in prima. — Item, ut arguit sanctus Thomas, secundum hoc homo dicitur rationalis, quia inquirendo discurrit. Sed angelus non dicitur rationalis, sed intellectualis, ut patet per Dionysium, 4. capitulo *Cœlestis Hierarchiæ*. Igitur angelus non est discursivus. — Item, Maximus commentator dicit, in 7. capitulo *de Divinis Nominibus*, quod angeli non circumeunt circa exsistentium varietatem (α), sicut et animæ nostræ. Sed secundum hoc animæ dicuntur circuire exsistentium varietatem, quod de uno in aliud discurrunt. Igitur angeli non intelligunt discurrendo.

Item, quod glossa quam iste arguens ponit, non sit ad mentem Dionysii, nec quod Dionysius solum loquatur de cognitione angelica quæ est per gloriam, patet manifeste. Quia ibi Dionysius assignat differentiam inter cognitionem angelicam et cognitionem animæ rationalis; et constat quod anima rationalis per gloriam æquatur angelis in divina visione; nec quantum ad illam differunt anima et angelus, quia in tali visione non plus anima circuit nec discurrit quam angelus. Ergo oportet quod intelligatur de cognitione naturali utriusque. Unde per illa verba Dionysius intendit assignare processum omnis cognitionis a divina sapientia, sive sit cognitio angelica, sive animæ rationalis, sive sensus, sive dæmonis. Quare autem facit mentionem specialem de dæmonibus, est ideo quia eorum cognitio depravata est quoad divinorum et supernaturalium perceptionem, ut ibidem dicit Dionysius.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet

(α) *universalia. Similiter.* — *universaliter* Pr.

(α) *varietatem.* — *veritatem* Pr.

responsio per prædicta; licet ad illud sanctus Thomas respondeat, in 1 p., q. 54, art. 1, in solutione tertii. « Actio, inquit, quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem. Sed actio quæ manet in agente, non est medium realiter inter agens et objectum, sed tantum secundum modum significandi. Realiter vero sequitur unionem objecti cum agente : ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque. »

Et hæc de quæstione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANGELUS POTUERIT APPETERE ÆQUALITATEM DEI, IN PRIMO INSTANTI SUI ESSE VEL SUÆ CREATIONIS

Circa quartam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum angelus potuerit appetere æqualitatem Dei, in primo instanti sui esse vel suæ creationis.

Et arguitur quod sic. Angelus potuit peccare in primo instanti sui esse, aliquo peccato; sed non plus uno peccato quam alio; igitur in primo instanti potuit peccare peccato superbiæ, appetendo æqualitatem Dei. Major probatur. Tum quia angeli potuerunt mereri in primo instanti suæ creationis; igitur et peccare. Tum quia anima in primo instanti potest peccato maculari; igitur et angelus.

In oppositum arguitur sic. Angelus nullo modo potest peccare. Igitur. Antecedens probatur : Quia angeli sunt digniores quam corpora cœlestia; sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt; igitur neque in angelis; et si non potest esse in eis malum, igitur nec peccatum.

In hac quæstione erunt tres articuli. Primo, ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. Secundo, recitabuntur aliorum objectiones. Tertio, ponentur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ponuntur quinque conclusiones.

Prima est ista : Quia (α) angelus, in solis naturalibus consideratus, potest et potuit peccare.

Hanc probat sanctus Thomas, 1 p., q. 63, art. 1, sic dicens : « Tam angelus quam quæcumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc convenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est : quia peccare nil aliud est quam declinare a rectitudine actus quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset (β) ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed, si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem rectam et non rectam esse. Sola autem divina voluntas est regula sui actus; quia non ordinatur ad finem superiorem. Omnis autem voluntas creaturæ cujuslibet, rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut (γ) quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut (δ) voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest. In qualibet autem voluntate creaturæ, peccatum potest esse, secundum conditionem suæ naturæ. » — Hæc ille.

Item, ibidem, in solutione quarti argumenti, sic dicit : « Peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur; sicut homo peccat eligendo adulterium, aut aliquod alterum quod est secundum se malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; alioquin illud quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem in particulari adulter, eligens hanc inordinatam delectationem actus, quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit; quia nec in angelis sunt passiones quibus ratio aut intellectus ligetur, nec iterum primum peccatum præcedere potuit habitus ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquod quod secundum se est bonum, sed tamen non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ; ita quod defectus inducens peccatum, sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ; sicut si

(α) *Quia.* — *Quod* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *sicut.* — *sed* Pr.
(δ) *ut.* — *et* Pr.

aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed solum absentiam considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis. » — Hæc ille.

Simile ponit, 2. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, dicens : « Apud omnes catholicos certum est angelos peccasse, et dæmones effectos. Quomodo autem peccaverint, difficile est videre : quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo deceptio in ratione; unde omnis malus est quodammodo ignorans, ut in 3. *Ethicorum* (cap. 1) dicit Aristoteles. Quod qualiter sit, videndum est, ad propositæ quæstionis intellectum. Ipse enim distinguit, 7. *Ethicorum* (cap. 3), operandorum duplicem cognitionem, scilicet universalem et particularem; et quia operationes sunt circa singularia, ideo aliquem recte in universali opinantem, circa singularia peccare contingit. Singularia etiam contingit cognoscere dupliciter, scilicet in habitu et in actu. Contingit ergo aliquem peccantem, rectam existimationem habere, etiam de singularibus operationibus, in habitu, non tamen in actu; quia in nobis habitus passione ligatur, ne in actum exeat ad deliberationem particularis operandi, sicut ebrietate, ita et ira et concupiscentia; adeo ut, si verba pronuntiet, sensum (α) mente non teneat, inquantum judicium rationis vehementia passionis absorbetur; unde dicitur, 6. *Ethicorum* (cap. 5), quod delectatio corrumpit æstimationem prudentiæ. Sed quamvis hoc modo in angelis judicium intellectus ligari non possit, eo quod tales passiones in eis non sunt, potest tamen ligari, inquantum, considerando unum, retrahitur a consideratione alterius, eo quod intellectus ejus simul plurium non est, nisi sicut in Verbo omnia contemplantur. Contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est, omnibus conditionibus concurrentibus consideratis. Et ita potuit in angelis error electionis esse, et (β) peccatum. » — Hæc ille.

Eamdem ponit sententiam, *de Malo*, q. 16, art. 2, ubi, in responsione ad 1um, sic dicit : « Sicut dicit Augustinus, in libro *de Natura boni* (cap. 3, 22 et 23), malum non solum est privatio speciei, sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. Uno modo, quia tendit in illud quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni; sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo, cum quis vult id quod est simpliciter et secundum se bonum, puta orare vel meditari, tamen non tendit in illud secundum ordinem divinæ regulæ. Sic ergo dicendum est quod primum malum, in voluntate dæmonis, non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter, sed quia voluit illud quod est bonum simpliciter et conveniens sibi, non tamen quasi sequendo directionem superioris regulæ, id est, divinæ sapientiæ, ut dicit Dionysius, 4. cap. *de Divinis Nominibus*, quod *malum est in dæmonibus aversio*, scilicet a superiori regula, *et* (α) *convenientium ipsis excessus* : quia videlicet bonum conveniens consequi voluerunt, non quasi regulati superiori regula; quod excedebat gradum eorum. »

Item, in solutione quarti : « Malum, in actu voluntatis, non solum est ex objecto quod dat speciem actui, et per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex substractione debiti modi vel ordinis ipsius actus : puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servet debitum modum et ordinem. Et tale fuit peccatum dæmonis, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen (β) et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam voluntatem; quod excedebat modum suæ conditionis, ut dicit Dionysius, 4. cap. *de Divinis Nominibus : Aversio* igitur *in dæmonibus est malum*, inquantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulæ; *et convenientium* (γ) *ipsis excessus*, inquantum scilicet appetendo bona sibi convenientia, modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus, vel rationis, et defectus voluntatis proportionaliter se concomitantur. Unde non oportet ponere in primo peccato dæmonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum æstimaverit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc quod deficit ab apprehensione suæ regulæ, et ordinis ejus. » — Hæc ille.

Consimile ponit, 3. *Contra Gentiles*, cap. 108 et 109.

Ex prædictis potest formari talis ratio : Omnis voluntas potens non sequi ordinem suæ regulæ in suis actibus, potest deficere (δ) et peccare. Sed voluntas angeli suæ naturæ relicti, est hujusmodi. Igitur potest peccare. Et quod de facto peccaverit, testatur Joann., 3. cap. (v. 8) suæ primæ canonicæ : *Ab initio diabolus peccat.*

Secunda conclusio est quod diabolus peccando appetiit æqualitatem Dei, non simpliciter, sed secundum quid.

Hanc probat beatus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 3, ubi sic : « Multæ auctoritates in id tendere

(α) *sensum.* — Om. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

(α) *et.* — *in* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.
(γ) *et convenientium.* — *ad conveniendum* Pr.
(δ) *deficere.* — *desiderare* Pr.

videntur, quod diabolus peccaverit inordinate appetendo divinam æqualitatem. Non autem potest esse quod appetierit divinam æqualitatem absolute; quæ æqualitas est relatio quædam duorum ad invicem æqualium, ex parte utriusque extremi. Et hujus ratio manifesta est. Primo, ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid æquari, sed etiam hoc est contra rationem essentiæ ejus. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens; nec est possibile esse duo hujusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se subsistentes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit participans esse; quod non potest esse æquale ei quod est essentialiter ipsum esse subsistens. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare. Naturale enim est intelligentiæ, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam; et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum; quæ quidem cognitio, nondum erat in eo corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus ejus non poterat apprehendere æqualitatem sui ad Deum, sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur, 4. *Cœli et Mundi* (t. c. 33). Unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam æqualitatem. Secundo, hoc apparet ex parte ipsius angeli appetentis. Voluntas enim semper habet appetere aliquid bonum sibi vel alteri. Non autem dicitur peccasse diabolus, ex hoc quod voluerit æqualitatem divinam alteri; potuit enim sine peccato velle Filium esse æqualem Patri; sed ex hoc quod appetiit divinam æqualitatem sibi. Dicit enim Philosophus, 9. *Ethicorum* (cap. 4), quod unusquisque appetit bonum sibi; si autem fieret alius, non curat quid illi alii accideret. Unde patet quod diabolus non appetiit id, quo existente, jam ipse idem non esset. Si autem esset æqualis Deo, etiamsi hoc esset possibile, jam non esset ipse idem; tolleretur enim ejus species, si transferretur in gradum superioris naturæ. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei æqualitatem. Et simili (α) ratione, non potuit appetere quod absolute non esset Deo subjectus: tum quia hoc est impossibile, nec potuit in ejus apprehensione cadere quasi possibile, ut patet per supradicta; tum etiam quia jam ipse desineret esse, si totaliter Deo non esset subjectus. Et quidquid aliud dici potest, quod ad ordinem naturæ pertineat, in hoc (β) malum ejus consistere non potuit. Malum enim non invenitur in his quæ sunt semper (γ) actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 22). Angeli autem omnes, sic (α) sunt conditi, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suæ creationis habuerint; tamen (β) erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit igitur primum peccatum diaboli in hoc quod, ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tanquam supernaturalem perfectionem ex ejus gratia desiderans cum angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus, 3. *de Libero arbitrio*, peccatum diaboli in hoc ponit, quod est sua potestate delectatus. Et, 4. *super Genes. ad litteram* (cap. 24), dicit quod *sive ad sese natura angelica converteretur, seu se angelus amplius delectaretur quam eo cujus participatione beata est, intumescens superbia caderet.* Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suæ naturæ, non ex gratia alicujus superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit diabolus Deo non subjici, ut scilicet ejus gratia supra virtutem naturæ suæ indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra dictum est, quod diabolus peccavit non appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est, non ut consequendam ex gratia Dei. » — Hæc ille.

Eamdem ponit sententiam, 1 p., q. 63, art. 3, ubi sic: « Angelus absque omni dubio peccavit, appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, per æquiparantiam; alio modo, per similitudinem. Primo quidem modo, non appetiit esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione, nisi primum actum peccandi præcesserit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam virtutem ipsius, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo, dato quod hoc esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transferretur in altiorem naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut asinus non appetit esse equus, quia, si transferretur in gradum altioris naturæ, jam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu, quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem perve-

(α) *simili.* — *similiter* Pr.
(β) *enim.* — Ad. Pr.
(γ) *semper.* — Om. Pr.

(α) *sic.* — *sicut* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.

nire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ; et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est quod angelus inferior appetat esse æqualis superiori secundum gradum naturæ, nedum quod appetat esse æqualis Deo. Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero, si quis, etiam secundum justitiam, appeteret esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei. Alio vero modo, potest aliquis appetere esse similis Deo, quantum ad hoc in quo non est natus Deo assimilari : sicut si quis appeteret creare cœlum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura possit esse, nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit, ut ultimum finem beatitudinis, id ad quod virtute naturæ suæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel, si appetiit, ut ultimum finem, ipsam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex Dei auxilio, secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit (*de Casu diaboli*, cap. 6) quod appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. Et hæc duo quodammodo redeunt in idem; quia, secundum utrumque, appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia vero quod per se est, est causa et principium ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consequenter est quod appetiit habere aliquem principatum super alia; in quo etiam perverse voluit Deo assimilari. » — Hæc ille.

Simile ponit, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 5, q. 1, art. 2).

Ex quibus potest formari talis ratio : Quicumque appetit habere finalem beatitudinem per virtutem suæ propriæ naturæ, licet non tantam quantam habet Deus, appetit esse æqualis vel similis Deo, et esse ut Deus, secundum quid, licet non simpliciter; et in hoc peccat. Sed diabolus fuit hujusmodi. Igitur, etc. Unde, 2. *Sentent.*, ubi supra, art. 2, sic dicit : « Diabolus non appetiit æqualitatem simpliciter, quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere, quantam Deus habet; sed tamen appetiit æqualitatem secundum quid, quantum ad modum habendi. Bonitas enim, sive beatitudo, est in Deo, quam habet per suam naturam, et a qua omnis creaturæ bonitas et beatitudo transfunditur. Videns ergo angelus dignitatem suæ naturæ, qua creaturis cæteris præeminebat, voluit, quoad bonitatem et beatitudinem, in omnia inferiora dominari. Voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire. Et ideo dicitur quod sine merito voluit hoc, quod meritis habiturus esset, si stetisset. Nec etiam quantum ad modum habendi voluit Deo simpliciter æquiparari. Non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens; sed a Deo, et sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur.»

Tertia conclusio est hæc : Quod primum peccatum diaboli fuit superbia.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 63, art. 2, ubi sic : « Peccatum aliquod potest esse in aliquo dupliciter : uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem, omnia peccata in dæmonibus esse contingit (α); quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero, illa solum peccata in angelis malis esse possunt, ad quæ contingit (β) affici naturam spiritualem. Spiritualem autem naturam non contingit (γ) affici ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt; nihil enim afficitur, nisi ad ea quæ suæ naturæ possunt esse aliquo modo convenientia. In spiritualibus autem bonis, non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non ordinatur; et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo quod debet. Unde primum peccatum angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse invidia. Ejusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem, ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit singularem excellentiam; quæ quidem singularitas, per alterius excellentiam cessat. Et ideo, post peccatum superbiæ, consecutum est in angelo peccante malum invidiæ, secundum quod de bono hominis doluit, et de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam. » — Hæc ille.

Item, post, in solutione tertii, sic dicit : « Sub superbia et invidia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur. »

(α) *contingit.* — *convenit* Pr.
(β) *contingit.* — *convenit* Pr.
(γ) *contingit.* — *convenit* Pr.

Simile ponit, 2. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3. — Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 109, ubi tres conclusiones præmissas includit, dicens : « Sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus, scilicet ut secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus, quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis; sicut, cum tibia deficit propter sui curvitatem ab executione motus, quam virtus appetitiva imperat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cujus objectum est bonum, et finis. Quælibet autem voluntas naturaliter vult id quod est proprium voluntatis bonum, scilicet ipsum esse perfectum; et non potest contrarium hujus velle. In illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere, cujus proprium bonum est ultimus finis, sub nullius alterius ordine, sed sub cujus ordine omnes alii fines continentur. Hujusmodi autem volens esse, est Deus, cujus esse est summa bonitas, quæ est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti, ad volendum et amandum suiipsius perfectionem, ita quod contrarium hujus velle non potest; non tamen sic est ei inditum naturaliter, ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quod ab eo deficere non possit; cum finis superior non sit naturæ suæ proprius, sed superioris naturæ. Requiritur ergo quod propriam perfectionem, in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent, quod habentia voluntatem, ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quæ autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis. Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum, ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhæsit proprio bono, ut fini. Et quia ex fine necesse est quod regulæ actionis sumantur, consequens est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulariter (α) disponeret, et ut ejus voluntas ab alio non regularetur; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc, intelligendum est quod appetiit Dei æqualitatem; non quidem ut bonum suum esset bono divino æquale; hoc enim in intellectu cadere non poterat, et, hoc appetendo, appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat. Velle autem alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle præesse, et quodammodo non (α) subjici; quod est peccatum superbiæ. Unde convenienter dicitur quod primum peccatum dæmonis fuit superbia. Sed quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo (β) ex prima inordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone, consecutum (γ) est multiplex peccatum in voluntate ipsius : ut odium ad Deum resistentem suæ superbiæ, et punientem justissime suam culpam; et invidia ad hominem; et multa alia. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis peccans in volendo inordinate præesse, et non volendo ordinate subesse, peccat peccato superbiæ. Sed angelus primo peccans, prædicto modo peccavit. Igitur superbiæ peccato peccavit.

Quarta conclusio est hæc : Quod angelus malus non peccavit nec peccare potuit in primo instanti suæ creationis.

Hanc ponit beatus Thomas, 1 p., q. 63, art. 5, ubi sic : « Quidam posuerunt quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis; quia, *ex quo factus est diabolus, statim justitiam recusavit. Cui sententiæ,* ut Augustinus dicit, 11. *de Civitate Dei* (cap. 13), *quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit,* id est Manichæis, *qui dicunt quod diabolus habet naturam mali.* Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit; dicitur enim, sub figura principis Babylonis, de diabolo, Isa. 14 (v. 12) : *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezech. 28 (v. 13) : *In deliciis paradisi Dei fuisti,* dicitur ad diabolum, sub persona regis Tyri; et ideo a magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est. Unde aliqui dixerunt quod angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed tamen non peccaverunt. Sed hæc opinio a quibusdam reprobatur, ea ratione, quia, cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior (δ); terminus autem creationis, est ipsum esse angeli; terminus vero operationis peccati, est quod sint mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti in quo angelus esse cœpit, fuerit malus. Sec hæc ratio non videtur sufficere. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequeretur

(α) *regulariter* — *regulari* Pr.

(α) *quodammodo non.* — *nullo modo* Pr.
(β) *ideo.* — Om. Pr.
(γ) *consecutum.* — *constitutum* Pr.
(δ) *operatio creatione posterior.* — *posterius operatione creationis* Pr.

ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et motus localis. Sed, si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supradictis patet. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum actus liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti in quo esse incipit, possit operari, tamen illa operatio quæ simul esse incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse; sicut moveri sursum, est igni a generante. Unde, si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivæ actionis, poterit, in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipit claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 3, q. 2, art. 1. Sed aliter probat conclusionem, sic dicens : « Cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid volitum, nisi apprehendatur ut (α) bonum ad appetendum; quod si vere bonum est appeti, non est peccatum in appetitu. Oportet ergo quod, si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, et non vere bonum. Sed, secundum Augustinum, in libro *Contra Academicos*, non potest aliquid judicari verisimile, nisi verum sit cognitum. Ergo oportet quod intellectus veri boni præcedat intellectum verisimilis boni; et ita appetitus æstimati boni, quo malus fit angelus, non potest sequi primum actum intellectus, quo considerat verum bonum, sed secundum, quo considerat verisimiliter bonum. Unde, cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit, in primo instanti suæ creationis, angeli esse appetitus malus. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tenet, *de Malo*, q. 16, art. 4. Sed aliter eam probat : « Considerandum, inquit, est, quod differentia est inter motum qui mensuratur quasi tempore et causat tempus, sicut est motus primi cœli, et motum qui mensuratur tempore sed non causat tempus, sicut motus animalium, in quibus successio temporis non respondet diversitati vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente; nam quies mensuratur tempore, sicut et motus, ut dicitur, 6. *Physicorum* (t. c. 67 et seq.). Sed in motu qui causat tempus, successio temporis et motus se consequuntur; quia per prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 99). Et ideo quidquid in tali motu distinguitur, est in diversis instantibus temporis : quod enim in tali motu est indistinctum, non potest esse in diversis instantibus; unde, cessante motu cœli, necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur, *Apoc.* 10 (v. 6), quod *tempus amplius non erit.* Est autem considerandum quod in conceptibus et affectionibus angelorum est quædam temporalis successio. Dicit enim Augustinus, 8. *Super Genes. ad litteram* (cap. 20, 22), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim angeli omnia simul actu intelligunt; quia non omnia intelligit unus angelus per unam speciem, sed diversa diversis speciebus; et tanto unusquisque angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est. Unde omnia illa quæ angelus per unam speciem cognoscit, potest simul cognoscere; quæ autem per diversas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successive. Ista autem successio non mensuratur per tempus quod causatur a motu cœli, supra quem sunt conceptiones et affectiones angelorum; superius autem non mensuratur ab inferiori; sed oportet quod ipsæ conceptiones et affectiones sibi succedentes, causent diversa instantia hujus temporis. In ea igitur quæ per unam speciem angelus comprehendere non potest, necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis. Ea autem quæ sunt supra naturam, ad gratiam pertinentia, circa quæ fuit peccatum angeli, magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis, quam quæcumque naturaliter cognita ab invicem. Unde, si non omnia naturaliter cognita, propter eorum distantiam, potest angelus apprehendere per unam speciem et simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita et supernaturalia, quæ sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus angeli, primo est in id quod est sibi connaturale; quia per illud pertingit in id quod est supra naturam. Et ideo oportuit quod angelus, in primo instanti suæ creationis, converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare. Postmodum vero, potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo angelus, in primo instanti suæ creationis, non fuit beatus, per conversionem perfectam in Deum; nec peccator, per aversionem ab eo. Unde Augustinus dicit, 4. *Super Genes. ad litteram* (cap. 22 et seq.), quod post vesperam primæ diei fit mane, cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriæ naturæ, quæ non est id quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quæ est ipse Deus, cujus contemplatione formatur. » — Hæc ille.

α, *ut*. — Om. Pr.

Et quia hanc conclusionem aliter probat in *Summa,* aliter in *Scripto,* aliter in *de Malo,* videtur mihi quod prima et ultima probatio potiores sunt quam secunda. Ideo, illa relicta, prima probatio potest sic formari : Nulla operatio angelica, cujus causa principalis est Deus, et naturaliter est (α) indita a Deo, habet rationem peccati. Sed prima operatio angelica, est naturaliter indita a Deo. Igitur, etc. Major nota est. Sed minor probatur : quia prima operatio angelica, est qua se convertit ad naturalem sui cognitionem et affectionem, ut deductum est; illa autem indita est a Deo; igitur, etc. Et sic tertia probatio declarat primam.

Quinta conclusio est quod angelus malus statim post primum instans suæ creationis peccare potuit, et peccavit de facto.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 63, art. 6, ubi sic : « Probabilior positio, et dictis Sanctorum magis consona, est quod statim post instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus. Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est, si diabolus, in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si vero ponatur quod angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum. » — Hæc ille.

Quod autem angeli creati fuerint in gratia, probat sanctus Thomas, q. 62, art. 3. — Item, q. 63, art. 6, in solutione quarti, sic dicit : « Inter quælibet duo instantia esse tempus medium, habet veritatem, inquantum tempus est continuum, ut probatur in 6. *Physicorum* (t. c. 2 et seq.). Sed in angelis, qui non sunt subjecti cœlesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus vel affectus (β). Sic igitur primum instans, in angelis, intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem; quia (γ) in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam, per matutinam cognitionem, ad laudem Verbi sunt conversi; quidam vero, in seipsis remanentes, facti sunt nox, *per superbiam intumescentes,* ut Augustinus dicit, 4. *Super Genes. ad litteram* (cap. 24). Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda discreti sunt. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni; sed in secundo mali fuerunt a bonis distincti. » — Hæc ille.

Ex prædictis potest formari talis ratio : Mali angeli, in tertio instanti vel morula, damnati fuerunt, propter aliquod peccatum præcedens ipsam damnationem. Igitur peccaverunt in primo instanti, vel in secundo. Sed non in primo. Igitur in secundo. Antecedens probatur quoad primam sui partem : quia boni angeli, in tertio instanti, beatificati sunt, propter meritum præcedens; igitur mali, in eodem, miseriam damnationis incurrerunt. Sed quoad secundam partem, patet ex quarta conclusione.

Et in hoc primus articulus terminatur.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *affectus.* — *effectus* Pr.
(γ) *quia.* — *qua* Pr.

ARTICULUS II.

RECITANTUR ALIORUM OBJECTIONES

§ 1. Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, ponendæ sunt objectiones adversariorum. Et quidem, contra primam conclusionem arguit Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 4, q. 1, art. 3), probando quod inconsideratio intellectus non fuit causa primi peccati in voluntate angeli. Et

Primo arguit sic. Si inconsideratio illa fuit causa quare Lucifer peccavit, quæro : quare Lucifer magis habuit istam inconsiderationem, quam unus angelus bonus, multo imperfectior eo in naturalibus? Aut enim a casu; et sic (α) peccasset a casu; nunc autem peccatum est in his quæ fiunt a proposito et ex deliberatione. Aut fuit ex conditione naturæ; et hoc non, cum habuerit naturalia splendidissima, et considerationem splendidiorem. Aut fuit a voluntate ipsius nolentis (β) considerare, quemadmodum voluntas alterius volebat considerare; et si sic, habeo propositum, quod prima radix peccati fuit in angelo ex parte voluntatis, et non ex parte intellectus.

Secundo ad idem. Quia, si peccatum angeli fuisset inconsideratio de gratia, sequitur quod non fuisset peccatum. Et ratio est : Quia appetere bonum, sub ratione illa sub qua est appetibile, non est peccatum. Sed beatitudo, secundum se et propriam rationem, est quoddam appetibile, et non secundum rationem gratiæ. Ergo appetere beatitudinem absolute, non considerando de gratia, non est peccatum.

Confirmatur. Quia naturalis inclinatio est ad appetendum beatitudinem; secundum enim Augustinum, omnes volumus esse beati.

(α) *sic.* — *si* Pr.
(β) *nolentis.* — *volentis* Pr.

Confirmatur secundo. Quia multum refert habere actum electionis indebite circumstantionatum privative, et contrarie, hoc est, aut elicere actum circumstantionatum circumstantia opposita, vel elicere actum carentem præcise circumstantia debita, absque hoc quod sit ibi circumstantia opposita : sicut aliud est velle esse beatum sine gratia privative, ut gratia non cadat in electione, nec ejus (α) oppositum ; et aliud sine gratia contrarie, quia oppositum cadit in electione, puta velle esse beatum ex propriis meritis. Licet igitur actus habens circumstantiam oppositam sit malus et demeritorius, tamen actus qui tantum caret circumstantia debita, non est malus, nec demeritorius, nisi ubi est obligatio ad semper eliciendum cum illa circumstantia ; tunc enim esset peccatum omissionis. Sed quare unus viator obligatur, in omni actu appetendi beatitudinem, actu considerare de gratia ? Et præterea : si non semper tenebatur actu considerare de gratia, habetur propositum. Si sic, igitur primum peccatum ejus fuit omissionis, et non superbiæ, contra te. Si enim non semper tenetur (β) considerare de gratia, licet quandoque, et (γ) appetere beatitudinem in se, non est de se malum, non videtur quod appetere hoc modo beatitudinem sit peccatum.

Confirmatur. Si peccatum angeli fuisset appetere beatitudinem cum opposito gratiæ contrarie (δ), igitur in eo vere fuisset consideratio gratiæ. Si vero tantum privative, quare peccavit ?

Tertio principaliter, quod inconsideratio non sit radix peccati. Quia ex articulo Parisiensi, intellectu exsistente in apice rationis, voluntas potest in oppositum. Ergo, dato quod angelus summe considerasset de gratia, potuit per voluntatem elicere conformem vel difformem actum.

Quarto. Sequitur quod primum peccatum angeli fuerit ignorantia. Vel enim non tenebatur considerare de gratia ; et tunc illud quod sequebatur ex illa inconsideratione, non erat peccatum : sicut si non teneor considerare ad inebriandum me, illud quod sequitur ex ebrietate, non est peccatum ; si enim ebrius fornicetur, non peccat, nisi per hoc quod tenebatur se non inebriare. Si autem tenebatur considerare, et ex non considerare sequebatur electio mala ; ergo illa inconsideratio primo fuit peccatum ; immo erat dupliciter imputabile, ut dicit Aristoteles, 3. *Ethicorum* (cap. 5), de ebrietate. — Hæc Aureolus, in forma.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (2. *Sentent.*, dist. 6, q. 1), probando quod diabolus potuit appetere æqualitatem Dei absolutam.

Primo. Quia voluntas habet duplicem actum amandi, scilicet amorem amicitiæ, et actum concupiscendi aliquid amato. Et secundum utrumque actum, habet totum ens pro objecto ; ita quod, sicut quodcumque ens potest amare amore amicitiæ, ita quodcumque ens potest appetere vel concupiscere ipsi amato. Igitur, cum (α) angelus potuit seipsum amare amore amicitiæ, potuit etiam sibi concupiscere quodcumque concupiscibile bonum. Et ita, cum æqualitas Dei sit quoddam bonum concupiscibile secundum se, igitur angelus potuit illud bonum concupiscere.

Secundo. Si æqualitas Dei esset possibilis angelo, angelus posset eam concupiscere sibi ; planum est. Sed hujusmodi impossibilitas non prohibet quin angelus posset hoc velle ; quia voluntas potest esse impossibilium, 3. *Ethicorum* (cap. 5), et Damasc. (*de Fide orth.*, lib. 2). Hoc etiam probatur : quia damnati odiunt Deum, juxta illud (Psalm. 73, v. 23) : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendet semper*. Odiens autem vult oditum non esse, secundum Aristotelem, 2. *Ethicorum*. Igitur volunt Deum non esse. Sed hoc in se est omnino impossibile, et incompossibile. Igitur impossibilitas appetibilis non prohibet quin possit appeti a volente peccante.

Confirmatur. Quia voluntas peccans potuit velle Deum non esse, et potuit cum hoc velle illum gradum et illam eminentiam Dei esse in aliquo alio. Ergo potuit illam velle esse in se, sicut in alio ; et ita potuit velle sibi illam eminentiam Dei.

II. Argumenta Aureoli. — Ad idem arguit Aureolus (2. *Sent.*, dist. 6, q. 1, art. 2).

Primo. Non minus est potens voluntas in appetendo, quam intellectus in repræsentando ; immo, aliqua quæ intellectus sequens naturam rei non potest componere, potest voluntas copulare et appetere. Sed intellectus potest repræsentare simultatem contradictionis ; unde potest præsentare quod esse et non esse sunt contradictoria. Ergo voluntas potest velle.

Confirmatur. Quia voluntas potest velle quod contradictoria essent simul vera.

Confirmatur etiam. Quia, licet intellectus sequens naturam rei, non possit componere contradictoria, cujus, ut sic, est tantum formare propositiones indicativas ; tamen intellectus qui sequitur determinationem voluntatis, cujus est formare, ut sic, propositiones imperativas, cujusmodi est actus liberi arbitrii, talis intellectus videtur posse formare vel componere simul contradictoria.

Secundo. Non minus est potens voluntas deliberativa, quam sit voluntas non deliberativa. Sed

(α) *ejus*. — Om. Pr.
(β) *tenetur*. — *sequitur* Pr.
(γ) *et*. — Om. Pr.
(δ) *contrarie*. — *quare* Pr.

(α) *cum*. — Om. Pr.

voluntas non deliberativa, licet non discreta, potest appetere contradictoria; unde potest esse impossibilium, 3. *Ethicorum* (cap. 5). Quare, etc. — Dicetur forte, quod ratio non concludit. Non enim est simile de voluntate deliberativa, et non deliberativa; quoniam deliberativa semper sequitur rectam rationem, sed recta ratio non est impossibilium. — Contra. Quia hoc falsum supponit; quia voluntas deliberativa, quandoque potest esse contra dictamen rectæ rationis. Ideo dixi voluntate, licet non discreta.

Tertio. Tu ponis quod angelus potuit appetere æqualitatem Dei indirecte, puta appetendo se habere gloriam a se. Ex hoc arguo sic. Ita implicat contradictionem, quod angelus habeat gloriam a se, sicut quod sit Deus. Igitur, propter implicationem contradictionis, non oportet ponere quod angelus non potuerit appetere æqualitatem Dei. Consequentia patet. Sed antecedens probatur. Quia habere gloriam a se, est habere gloriam per principia naturalia. Sed habere beatitudinem vel gloriam per principia naturalia, arguit in angelo infinitatem essentiæ suæ, in ratione objecti; arguit etiam omnipotentiam. Quare, etc. — Hæc ille, in forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit Scotus (2. *Sentent.*, dist. 6, q. 2), probando quod non fuit primum peccatum diaboli superbia, multipliciter. Et

Primo sic. Peccatum diaboli fuit maximum peccatum, quia irremediabile. Superbia autem non est maximum peccatum. Quod patet: quia ejus oppositum, scilicet humilitas, non est maxima virtutum. Tum quia humilitas potest esse informis, non autem charitas, igitur minus bonum est humilitas. Tum quia, loquendo de virtutibus moralibus, humilitas est quædam temperantia; omnis autem temperantia est minus perfecta virtus quam amicitia, quæ est perfectissima virtus sub justitia, 8. *Ethicorum* (cap. 1); igitur, etc.

Secundo. Quia superbia consistit in irascibili. Nullus autem actus irascibilis potest esse primus; quia irascibilis est propugnatrix concupiscibilis; et ideo passiones ejus oriuntur ex passionibus concupiscibilis.

Tertio. Quia superbia videtur esse appetitus excellentiæ; quia, secundum Augustinum, 14. *de Civitate Dei* (cap. 13): *Quid est superbia, nisi perversæ celsitudinis appetitus?* Excellentia autem est respectu aliorum quibus excellit. Sed angelus non primo appetiit aliquid in ordine ad alios; sed prius appetebat aliquid in se, quam illud appeteret in ordine ad aliud. Sicut nihil est ad alterum, nisi quod prius est ad se; ita nullus appetit aliquid in ordine ad aliud, nisi quia prius appetit sibi; et per consequens, primo sibi appetebat illam, quam respectu aliorum.

Quarto. Quia inferiores dæmones non videntur appetiisse dominium disconveniens eis, nec etiam consensisse dominio Luciferi; probabile enim videtur quod magis appetierunt esse sub Deo, quam sub Lucifero. Igitur primum peccatum non videtur in eis fuisse superbia.

Quinto. Quia primus actus inordinatus voluntatis dæmonis, fuit velle amicitiæ respectu sui. Igitur non fuit proprie superbia. Antecedens probatur. Quia nullum nolle est primus actus inordinatus voluntatis: quia non potest haberi nolle, nisi in virtute alicujus velle; et, si velle fuit ordinatum, accipiendo objectum cum circumstantiis debitis, nolle quod haberetur sibi consequenter, esset ordinatum. Eodem modo, omnis amor concupiscentiæ præsupponit amorem amicitiæ; et, si amor amicitiæ esset ordinatus, tunc amor vel velle concupiscentiæ consequens, esset ordinatum; nam, si ordinate amo illud cui amo bonum, ordinate volo illud bonum, cui volo bonum. Sequitur igitur quod primus actus inordinatus voluntatis fuit primum velle amicitiæ, respectu ejus cui voluit bonum. Hoc autem objectum non fuit Deus; quia non potuit Deum inordinate amare ex intensione, amore amicitiæ; nam Deus est tale amabile, quod ex sola (α) ratione sui, ut objectum est, dat completam rationem bonitatis actui perfecte intenso. Nec est verisimile quod aliquid aliud a se, nimis intense amaverit, actu amicitiæ. Tum quia inclinatio naturalis magis inclinavit ad se, quam ad aliquid aliud creatum amandum sic. Tum quia non videtur quod aliquod aliud creatum sic intellexerit sicut se. Tum quia amicitia fundatur super veritate, 8. *Ethicorum* (cap. 1); et etiam amicabilia ad alterum, procedunt ex amicabilibus ad seipsum, 9. *Ethicorum* (cap. 4). Igitur primus actus inordinatus, fuit actus amicitiæ respectu sui. Et sic patet antecedens. Sed consequentia probatur. Quia inordinatus amor amicitiæ respectu sui, non est superbia proprie dicta, sed videtur reduci ad luxuriam; sicut peccatum quo quis inordinate delectatur in speculatione conclusionis geometricæ, reducitur ad luxuriam.

Sexto. Quia præsumptuosus videtur præferre se aliis, in bonis quæ vere habet, vel in his quæ reputat se habere de se. Amor autem amicitiæ inordinatæ respectu sui, non videtur esse talis præsumptio: quia ejusdem rationis videtur esse in malitia, immoderate se amare amore amicitiæ, et alium, puta proximum; sed amando alium immoderate, nullus dicitur præsumptuosus, sed magis luxuriosus; igitur nec sic amando se.

Septimo. Quia primum peccatum ejus: aut fuit velle; aut nolle. Non potest dici quod nolle: quia

(α) *sola*. — *tota* Pr.

omne nolle præsupponit aliquod velle; a nullo enim refutatur aliquid, nisi quia non potest stare cum objecto volito, vel cum aliquo acceptato tanquam convenienti; et a simili, omne nolle inordinatum, præsupponit velle deordinatum. Si dicatur quod primum peccatum ejus fuit velle : aut ergo velle amicitiæ; aut velle concupiscentiæ. Si velle amicitiæ, probatum est quod illud fuit luxuria. Si velle concupiscentiæ; igitur illud fuit etiam luxuria. Quod probatur : quia primum concupitum ab eo, non fuit aliud quam beatitudo; sed (α) concupiscendo illam, non peccavit nisi peccato luxuriæ; igitur, etc. Major patet quadrupliciter. *Primo*. Nam primum concupiscere inordinatum, non processit ex affectione justitiæ; sicut nec aliquod aliud peccatum procedit ex illa affectione; igitur ex affectione commodi. Quia omnis actus voluntatis elicitus, aut elicitur secundum affectionem justitiæ, aut commodi, secundum Anselmum, *de Casu Diaboli*, cap. 4; secundum autem Anselmum, maximum commodum maxime appetitur a voluntate non sequente regulam justitiæ, et ita primo, quia nihil aliud regulat illam voluntatem non rectam, nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi commodi. Maximum autem commodum, est beatitudo perfecta. Igitur, etc. *Secundo*. Quia primum peccatum in concupiscendo, fuit aliquod velle; nihil enim refugit aliquid a se, hoc est, ne sibi adjungatur vel conjungatur, nisi quia ejus oppositum concupivit. Aut igitur illud concupivit amore honesti, aut amore utilis, aut amore delectabilis. Non amore honesti; quia tunc non peccasset. Nec amore utilis; quia ille non est primus amor; ex quo enim omne utile, respectu alicujus est utile, nullus primo concupiscit utile, sed illud ad quod est utile. Primo igitur peccavit, amando aliquid excessive, tanquam summe delectabile. Summum autem delectabile, est beatitudo. Igitur, etc. *Tertio*. Omnis potentia appetitiva consequens in actu suo (β) actum apprehensivæ potentiæ, primo appetit delectabile convenientissimum suæ cognitivæ, vel delectationem in appetibili; quia in tali appetibili (γ) maxime quietatur. Quod patet de appetitu consequente apprehensionem gustus vel auditus, visus vel tactus; quia quilibet talis maxime appetit objectum perfectissimum potentiæ apprehensivæ, cujus actum consequitur in appetendo. Igitur voluntas separata ab omni appetitu sensitivo, primo omnino appetit illud quod est convenientissimum intellectui, cujus convenientiam sequitur illud appetere; vel primo appetit delectationem in tali objecto, et per consequens beatitudinem includentem objectum et actum et delectationem consequentem. *Quarto*. Illud primo appetitur a voluntate non regulata per justitiam, quod, si esset solum, appeteretur, et nihil aliud sine illo. Sed tale est delectatio : non enim excellentia, nec aliquid aliud, si esset triste, appeteretur; sed delectatio, vel aliquid tale appeteretur. Ergo videtur quod primo concupivit beatitudinem. Sic igitur patet prima pars antecedentis. Sed secunda probatur. Quia appetitus beatitudinis non est proprie superbia, sed ad peccatum luxuriæ reduci potest. Licet enim proprie luxuria sit in actibus carnis, tamen omne delectabile immoderate appetitum, inquantum delectabile, potest dici luxuria, si non est excellentia concupita; sicut nec fuit ista appetitio beatitudinis. — Hæc ille, in forma.

(α) *sed*. — *quia* Pr.
(β) *suo*. — Om. Pr.
(γ) *appetibili*. — *appetitu* Pr.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit Aureolus (2. *Sentent.*, dist. 4, q. 1, art. 2), probando quod angelus potuit peccare in primo instanti sui esse, vel suæ creationis. Et arguit

Primo sic. Quia in quocumque instanti sunt omnes causæ alicujus actus, potest actus elici sic circumstantionatus, vel carens circumstantia debita inesse. Hæc propositio patet : quia pro quocumque instanti potest poni causa, potest poni suus effectus; ut patet (α) per Aristotelem, 9. *Metaphysicæ*, loquendo de potentia propinqua. Sed in primo instanti creationis angeli, fuerunt omnes causæ quæ sunt necessariæ ad actum circumstantionatum. Igitur, pro illo instanti, potuit elicere actum circumstantionatum, vel etiam carentem aliqua debita circumstantia; quare potuit peccare. Major probata est. Minor patet. Quia angelus, in primo instanti, potuit se intelligere; nam habuit intellectum agentem, et possibilem, et objectum præsens, quæ sunt causæ concurrentes ad intellectionem. In eodem etiam instanti potuit se diligere. Et quia, licet actus intellectus sit prior natura actu voluntatis, tamen potest esse simul tempore; non minus enim voluntas potuit se diligere, pro primo instanti, quam intellectus se intelligere. In illo etiam instanti, dilectio illa potuit habere circumstantiam debitam, eliciendo amorem qui natus est esse rectus circa se; et potuit habere circumstantiam oppositam, eliciendo actum circa se, qui secundum rectam rationem natus est elici circa Deum, puta amando se supra Deum. Igitur, in illo instanti, potuit habere actum perfecte circumstantionatum, et etiam actum defectuosum a recta ratione, per superabundantiam alicujus circumstantiæ malæ, vel per defectum alicujus circumstantiæ debitæ inesse. Unde possibile fuit quod in primo instanti objiceretur sibi beatitudo, et pro illo instanti, illam appeteret sine gratia. Et hic actus ponitur a quibusdam primum peccatum angeli; quia appetiit

(α) *ut patet*. — *et* Pr.

gloriam, non per meram Dei gratiam, sed quasi debitam sibi, propter excellentiam suorum naturalium.

Secundo sic. Si angelus non potuit peccare, in primo instanti sui esse : aut hoc fuit quia primus actus naturæ productæ imputatur producenti; aut quia termini duarum mutationum, scilicet creationis et aversionis, non possunt esse simul; aut tertio, quia, in primo instanti, non potuit habere actum elicitum, a deliberatione procedentem; aut quarto, quia actus qui elicitur in primo instanti, non elicitur libere contingenter. Sed propter nullum istorum negandum est angelum potuisse peccare, in primo instanti sui esse. Igitur, etc. Major patet ex communiter opinantibus circa istam materiam, quorum omnes aliquam dictarum rationum assignant. Sed minor probatur. Nam *prima ratio* non valet. Nam maxima illa quæ assumitur, est vera de actu qui necessario concomitatur naturam; in talibus enim agens, quantum dat de forma, tantum dat de actu. Sed de actu qui sequitur libertatem arbitrii, ratio non concludit; quia non oportet quod ille actus sit ab eo qui producit naturam, immo est a natura. De isto igitur actu, oportet probare quod non possit esse defectuosus in primo instanti. Nec similiter valet *secunda ratio*. Diceretur enim ad maximam quam assumit, quod termini duarum mutationum, etiam ordinatarum ad invicem, licet non possint esse simul natura, tamen sunt simul tempore, ut patet de generatione et alteratione : generatio enim præsupponit alterationem, non tempore, sed natura; consimiliter, illuminatio solis præsupponit productionem solis, et tamen sunt simul tempore. Sic in proposito : licet aversio naturaliter præsupponat productionem naturæ, tamen potest esse simul tempore. Nec iterum *tertia ratio* valet. Quoniam angelus, in primo instanti, potuit habere notitiam de Deo; ergo, in primo instanti, potuit considerare circa Deum, quod ejus æqualitas non est appetenda. Non apparet etiam, si principium fuisset ei revelatum, respectu conclusionum supernaturalium, in instanti, quare in instanti non potuisset inferre conclusionem; cum simul tempore possit cognosci conclusio et principium, licet non simul natura. Non denique valet *quarta ratio*. Quia Deus ab æterno prædestinavit hominem, et tamen libere prædestinavit; ergo non aufert libertatem in actu, ponere quod potentia sit simul tempore cum actu. Et præterea, actus non elicitur libere, nisi pro instanti pro quo elicitur; quia nihil est contingens, quando non est; ergo accidit actui, ad hoc quod sit contingens, quod potentia eliciens præcedat ipsum tempore.

Tertio sic. Pro quocumque instanti voluntas potest habere actum libere (α) elicitum, potest peccare; quia in illo potest recte et non recte agere, et potest pro tunc in utramque partem contradictionis. Sed voluntas angeli, in primo instanti suæ creationis, potuit elicere libere (α) actum suum. Cujus ratio est : Quia, secundum Augustinum, effectus potest esse coævus suæ causæ; et non est minus verum de causa naturali, quam de causa libera. Pro quocumque enim instanti potest poni causa libera, pro illo potest agere; causa autem libera, pro quocumque instanti agit, libere agit. Nec obviat, si ponatur quæcumque naturalis inclinatio; quia talis non necessitat agens liberum. Ergo, pro instanti in quo est, potest agere et non agere; igitur libere agere. — Hæc ille, in forma.

II. Argumenta Gregorii. — Ad idem arguit Gregorius (2. *Sentent.*, dist. 3. q. 1, art. 2).

Primo. Omne quod habuit angelus quando peccavit, necessario requisitum ad hoc quod possit peccare, habuit vel habere potuit in primo instanti sui esse. Igitur et in primo potuit peccare. Consequentia clara est. Sed probatur antecedens. Nam ex parte intellectus æqualem et eamdem habuit notitiam, vel habere potuit; cum notitia sit producibilis in instanti, et cujuslibet talis omnes per se causæ esse potuerunt in primo instanti, sicut patet discurrendo. Similiter, æque potens et libera fuit voluntas in principio, sicut et tunc vel nunc. — Et quod dictum est de notitia, confirmatur ex intentione Augustini, 11. *de Civitate Dei*, cap. 11, ubi dicit quod *nullo modo secundum spatium temporis prius erant spiritus illi tenebræ, quos angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt : non tamen ita creati, ut quoquo modo viverent, sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. Ab hac illuminatione aversi quidam angeli, non obtinuerunt excellentiam sapientis beatæque vitæ, quæ proculdubio non est nisi æterna, æternitatisque suæ certa atque secura.* Ex his patet quod etiam sapientiam atque notitiam, a qua mali ceciderunt, ipsi in suo initio habuerunt. Quod vero dictum est de potestate atque libertate voluntatis, non cadit in dubium.

Secundo arguit sic. Christus secundum animam meruit in primo instanti suæ creationis. Ergo possibile fuit quod angelus in primo instanti meruerit, et similiter quod peccaverit. Consequentia patet. Sed antecedens probatur ex intentione Magistri *Sententiarum*, (lib. 3) dist. 18, ubi vult quod Christus secundum animam ab initio suæ conditionis meruit, nec proficere in meritis potuit, sicut probat ibidem, auctoritate Gregorii. Nec potest glossari *ab initio*, id est, *immediate post primum instans*. Quia, si sic : aut immediate post illud instans, meruit in instanti; et hoc non, quia tunc instans esset immediatum instanti : aut in tempore immediato illi

(α) *libere*. — Om. Pr.

(α) *libere*. — Om. Pr.

instanti; et hoc non, quia tunc profecisset in merito, contra Magistrum.

Tertio arguit contra probationem conclusionis. Quia, cum tu arguis quod, si angelus peccasset in primo instanti, Deus fuisset causa sui peccati, etc.; — ista ratio non valet. Quia, si consequens intelligatur sic, quod Deus fuisset causa immediata et totalis illius peccati, aut quod fuisset angelo causa eliciendi illum actum malum (in quorum altero sensu debet ipsum reputari inconveniens, et in quo sensu non conceditur Deum esse causam peccatorum), negatur consequentia illa. Nec valet ejus probatio, quæ assumit quod omnis operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse, etc. Dicitur enim quod illa propositio, si intelligatur de operatione naturaliter consequente, falsa est, ut dicit se alias probaturum. Si autem intelligatur de operatione libere elicita, nullam habet apparentiam. — Et ista, inquit, responsio confirmatur. Nam hanc videtur Augustinus sententialiter negare, 11. *de Civitate Dei,* cap. 13, ubi dicit quod illi qui dicunt quod diabolus nunquam fuit cum sanctis angelis beatus, illa scilicet beatitudine imperfecta, non excellenti et æterna, suo recusans subditus esse Creatori, etc., *non consentiunt Manichæis, qui sentiunt quod diabolus* (α) *suam quamdam propriam tanquam ex adverso quodam principio habeat naturam mali;* ita quod, secundum Augustinum, non sequitur quod, si peccavit ab initio, fuerit ex adverso maloque principio; ac per hoc simul stant, quod peccavit ab initio, et tamen fuerit productus a bono Deo, qui non fuerit prædicto modo causa sui peccati. — Item. Quia, si ratio illa valeret, ita posset argui, quod nunc de facto Deus sit causa cujuslibet peccati; quoniam non solum cum primo creat animam, sed et semper postea, donec illam conservat in esse, est causa ejus. Quod si non sequitur ex hoc ipsum esse causam peccati, sic non sequitur, si angelus tunc in primo instanti peccasset.

III. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (2. *Sentent.*, dist. 5, q. 2).

Primo, contra secundam probationem conclusionis adductam ex dictis sancti Thomæ, 2. *Sententiarum.* Quia illa ratio deficit in duobus. Primo, in hoc quod dicit quod in appetendo verum bonum, non est peccatum. Contingit enim peccare in appetendo verum bonum, si appetatur absque debitis circumstantiis. Item, quia ipse sanctus Thomas ponit alibi, angelum peccasse appetendo verum bonum. Secundo, illa ratio deficit, in hoc quod dicit quod verisimile bonum non potest esse primum apprehensum ab intellectu : quia, etsi verisimile bonum non possit esse primum apprehensum (6) sub ratione qua simile, quia verisimile bonum non dicitur nisi quia est vero bono simile, et ideo supponit cognitionem veri boni, juxta quem sensum loquitur Augustinus; tamen talem apprehensionem verisimilis boni, æque parum sequitur electio mala, sicut apprehensionem veri boni : quia ille qui apprehendit aliquid non esse verum bonum, sed simile vero bono, æque parum decipitur, sicut ille qui apprehendit verum bonum; et ideo, si peccatum in electione sequitur defectum in cognitione, ita parum potest peccare unus sicut alius.

Secundo arguit idem contra primam probationem sumptam ex prima parte *Summæ.* — Primo. Quia quod actio quæ simul incipit cum esse rei, attribuatur agenti vel generanti, et eidem imputetur, hoc solum est in illis in quibus non est principium activum, sed solum passivum, non liberum, sed naturale; sicut in gravibus et levibus. Quod patet. In eodem enim instanti in quo est ignis, illuminat domum; et hæc actio attribuitur igni, in quo est principium activum illuminationis; nec attribuitur generanti ignem, nisi sicut causæ remotæ. In (α) gravibus autem et levibus, in quibus non est activum principium sui motus, sed solum passivum, oportet quod sit extra ipsa; et hoc est generans, quod est proxima causa, per se movens gravia et levia, ut docet Aristoteles, 8. *Physicorum* (t. c. 33). In quibus est etiam solum principium passivum, non naturale, sed liberum (si tamen aliquod principium passivum liberum esse potest), actio non imputatur agenti : quia generans non causat actionem, nisi dando tale principium; sicut generans non movet grave, nisi dando ei formam gravitatis, ad quam naturaliter sequitur esse deorsum, nisi sit aliquid prohibens. Sed, si principium datum a producente sit liberum, actio sequitur ad tale principium per indifferentiam; propter quod determinatio actionis ad hoc vel illud bonum vel malum, non potest imputari producenti, sed rei productæ, quæ, ratione libertatis suæ, ad alterum se determinat. Igitur, in illis solum actio attribuitur generanti vel producenti, in quibus non est principium activum, sed solum passivum naturale, et non liberum. Sed in angelo, vel est principium activum sui primi (6) velle, vel, si sit passivum, est tamen liberum. Quare primum velle angeli non debet attribui Deo creanti. — Item : Quandocumque actio quæ incipit cum esse rei, attribuitur generanti, omnes actiones ejusdem rationis attribuuntur eidem; sicut patet in gravibus et levibus. Non enim solum movetur grave deorsum a generante, quando fit; immo, quamdiu est grave et est extra locum suum, movetur per se a generante, per accidens autem a removente prohibens, ut docetur, 8. *Physicorum* (t. c. 33). Si

(α) *quod diabolus.* — Om. Pr.
(6) a verbo *ab intellectu* usque ad *apprehensum,* om. Pr.

(α) *In.* — Om. Pr.
(6) *primi.* — Om. Pr.

igitur primum velle angeli attribuitur Deo creanti, et omnia velle sequentia attribuentur eidem; et ita nunquam poterit angelus peccare; quod falsum est.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra quintam conclusionem arguit Scotus (2. *Sentent.*, dist. 5, q. 1), probando quod mali angeli peccaverunt priusquam fuerint in termino, ita quod ibi fuerint tres vel quatuor morulæ.

Primo sic. Omnes angeli creati sunt uniformes; et in secunda morula aliqui demeruerunt, et alii meruerunt; et in tertia omnes fuerunt in termino. Igitur oportet ibi ponere tres moras. Antecedens probatur, supponendo aliquas propositiones : — Prima est quod merentes usque ad nunc præmiationis, in illo nunc fuerunt præmiati. Probatur ista : Quia in illo nunc non sunt in via, quia illud nunc est nunc præmii; igitur in illo nunc nullus potest demereri, quia illud non potest impediri quin reddatur sibi præmium debitum pro merito, pro tota duratione meriti continuata usque ad illud nunc. Confirmatur : Quia homo in tota vita sua exsistens in merito, in instanti mortis non potest demereri, nec ponere obicem ne præmietur : meruit enim ut tunc daretur sibi impeccabilitas, ne tunc posset ponere obicem ; et ideo de merentibus per totam moram viæ, non potest dici quod ille in instanti remunerationis posuerit obicem, et ille non. Hoc enim videtur ponere quod instans præmii non sit terminus, sed quod tunc sit (α) in via; aut saltem ille qui potest ponere obicem est in via, et irrationale videtur ponere obicem in termino. — Secunda propositio est quod in angelis meritum duratione præcessit præmium. Ista communiter conceditur. — Tertia est quod tota mora viæ præfixæ angelis, erat æqualis in omnibus : hoc enim verisimile est, quod, sicut tota mora præfixa est homini usque ad instans mortis, ita etiam istis et illis præfigitur æqualis (β) mora exsistendi in via. — Quarta est quod (γ) quando boni ultimate meruerunt, tunc in eodem mali demeruerunt. Probatur. Quia, si non demeruerunt : aut igitur tunc meruerunt, et per consequens cum bonis angelis fuissent præmiati, ex prima propositione; aut tunc fuissent in termino, contra propositionem tertiam, quia tunc boni erant in via; aut tunc fuissent in puris naturalibus, et ita adhuc in mora sequente fuissent in via, in qua tamen boni erant in termino, quod est contra tertiam propositionem. — Quinta est quod omnes creati sunt uniformes. — Sexta : quod omnes angeli aliquando fuerunt in gratia. Probatur ista. Quia Deus non discrevit inter istos et illos, antequam ipsi per actus suos se discreverint : quia, secundum Augustinum, 11. *super Genes. ad litt.* (cap. 17), et ponitur, dist. 4 secundi, ***non Deus prius est ultor, quam aliquis sit peccator;*** igitur usque ad instans meriti et demeriti erant omnes uniformes, et si tunc (α) gratia apposita fuit bonis, videtur etiam quod tunc debuit apponi aliis qui demeruerant. Concessa igitur hac propositione, sequitur quod prius dictum est, scilicet : quod oportet ponere tres vel quatuor morulas. Prima erit quando omnes fuerunt in gratia; secunda, quando isti fuerunt in merito, et alii in demerito; et tertia, quando isti et illi fuerunt in termino. Non enim possunt poni solum duæ moræ, in quarum prima fuerint in via, et statim in secunda fuerint in termino, utputa quod in primo instanti omnes fuerint in gratia et meruerint, et in secundo isti demeruerint, et non illi, quia posuerunt obicem. Hoc enim est contra primam et secundam propositionem.

Item arguitur quod secunda mora, in qua scilicet isti meruerunt et alii demeruerunt, non fuit indivisibilis, propter duo. — ***Primo :*** Quia mali angeli peccaverunt pluribus peccatis diversæ speciei; et non habuerunt simul omnes istos actus; igitur habuerunt unum post alium, et ita in tota mora qua habuerunt illos actus, fuerunt in via, alioquin actus posteriores non fuissent eis demerita, sed quasi pœnæ exsistentium in termino. — ***Secundo :*** Quia angelis bonis pro magno merito ascribitur quod vicerunt prælium tentationis, Apocalyp. 12 (v. 7) : ***Factum est prælium magnum in cœlo,*** etc. Si enim esset præcise unum instans, in quo mali demeruissent, et boni meruissent, non fuisset ista pugna, nec victoria tentationis; et ita non ascriberetur eis ista victoria in laudem et excellens meritum eorum. Assumptum probatur : Quoniam, si tantum fuisset unum instans, simul peccassent mali, et boni meruissent. Sed in illo instanti naturæ, in quo mali peccaverunt, peccatum eorum non tentavit bonos; non enim tentavit eos nisi posterius natura, quam esset commissum a malis. Posterius igitur vicerunt boni tentationem, quam mali peccaverunt. Et ita videtur quod mora demeriti eorum non erat indivisibilis. Ex quo sequitur quod nec mora meriti bonorum; quia erant æquales, ex propositione prima, et secunda, et quinta. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Gregorii. — Contra eamdem conclusionem arguit Gregorius (2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 3), probando quod diabolus non peccavit statim post primum instans sui esse, sed fuit aliqua morula inter creationem et lapsum. Et arguit

Primo sic. Angelus in primo instanti fuit in gratia. Igitur non immediate post primum instans pec-

(α) *sit.* — Om. Pr.
(β) *æqualis.* — *aliqua* Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.

(α) *si tunc.* — *sicut* Pr.

cavit. Antecedens tu concedis. Sed probatur consequentia : Quia, si gratia ejus fuit in primo instanti, igitur et post primum instans; cum non sit dare ultimum instans, in quo fuerit gratia in eo, ita quod post nihil ejus fuerit in eo; sicut nec contingit in aliis rebus, secundum potentiam naturalem creatam, quidquid sit de potentia Dei absoluta.

Secundo. Ad hoc est etiam auctoritas Origenis, super Ezechielem (Homil. 1), quam Magister recitat in tertia distinctione. *Serpens,* inquit, *est hostis contrarius veritati; non tamen a principio, nec statim super pectus et ventrem suum ambulavit; sicut Adam et Eva non statim peccaverunt.* Ex qua auctoritate concludit Magister, quod aliqua morula, licet brevissima, cecidit inter creationem et lapsum.

Tertio arguit quod sanctus Thomas dicit incompossibilia, et dictis ejus alibi repugnantia. Quod probatur : Quia, si angelus malus, in primo instanti habuit aliquem actum liberi arbitrii : aut habuit tunc actum meritorium ; aut demeritorium; patet per eum. Si meritorium, igitur, secundum eum, fuit beatus; quod tamen vitare intendit tanquam falsum. Si demeritorium, igitur tunc non habuit gratiam, quia cum demeritorio non stat gratia; non enim fuit veniale peccatum, sed mortale.

Quarto. Angelus in aliquo instanti primo peccavit, ut ipse habet concedere, cum ponat quod angelus producit actum suum in instanti. Aut igitur peccavit in primo instanti; aut in aliquo alio. Non in primo : quia tunc in primo fuisset malus; quod est erroneum, et ipse negat, et concedit consequentiam ; ergo in aliquo instanti sequenti peccavit primo. Sed inter quælibet duo instantia, cadit tempus medium, et mora. Igitur, etc. — Nec valet responsio quam ipse facit ad hoc argumentum, dicens quod propositio assumpta veritatem habet, loquendo de tempore continuo, non autem loquendo de tempore discreto, etc. Quod enim hoc non valeat ad propositum, arguitur. Quæro enim, inquit, supposito quod tunc fuerit tempus cœli continuum, sicut possibile fuit : aut cœlum fuit in eodem loco primo, cum angelus fuit primo creatus, et cum primo peccavit; aut in alio et alio, secundum quod dicimus cœlum nunc esse in uno loco, et nunc in alio. Si in eodem, igitur in eodem instanti temporis fuit creatus, et fuit malus, et non fuit malus ; quod est impossibile. Si in alio et alio, igitur tempus medium lapsum fuit. Sive igitur mensurentur operationes angelicæ tempore vel instanti temporis continui, sive non, coexsistunt tamen, si illud sit; et per consequens, inter creationem angeli et ejus lapsum, tempus fluxisset, si tunc tale fuisset; quod est propositum.

Quinto. Quia, pari ratione, si aliquam novam notitiam habeat modo angelus bonus vel malus, posset dici quod immediate post ejus creationem habeat eam, et quod nulla mora vel tempus fuerit inter ejus creationem et notitiam hanc ; quod nullus diceret.

Sexto. Quia falsum assumit, quod angelus per quemlibet actum meritorium consequitur suam beatitudinem. Et similiter, cum dicit quod naturale est angelo, quod naturalem perfectionem acquirat non per discursum, sed statim habeat, etc. Nam, quidquid sit, utrum naturalem perfectionem acquirat per discursum vel non, beatitudinem tamen supernaturalem non simul acquirit cum merito. Et, licet gratia perficiat naturam, non tamen facit quod præmium supernaturale naturaliter consequatur quodlibet meritum. Nec etiam, ex dispositione divina, quodlibet meritum sequitur beatitudo illa; sed meritum perseverans et durans (α), juxta dispositionem divinæ voluntatis; quale quidem meritum non fuit in angelis malis, fuit autem in bonis. Et hæc est ratio, secundum Anselmum, *de Casu diaboli*, cap. 6, quare isti consecuti sunt perfectam beatitudinem, non autem illi, sed perpetuam damnationem.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, restat, cum Dei adjutorio, præmissis objectionibus respondere. Et quidem

Ad primum contra primam conclusionem, dicitur quod causa illius inconsiderationis, quæ præcessit primum pecatum angeli, fuit intensa consideratio vel dilectio suorum naturalium. Unde beatus Thomas, 3. *Contra Gentiles,* cap. 110, de hac materia sic dicit : « Non cogimur dicere quod error fuerit in intellectu substantiæ separatæ, judicando (β) aliquid bonum, quod bonum non sit; sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum ordinandum erat. Cujus inconsiderationis ratio potuit esse voluntas, in proprium bonum intense conversa; est enim liberum voluntati, in hoc vel illud converti. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 1, ut in probatione primæ conclusionis recitatum est, scilicet quod intellectus angeli potest ex consideratione unius ligari, et retrahi a consideratione alterius. Ex quo patet quod non oportet ponere quod prima radix peccati angelici primi fuerit voluntas nolens (γ) considerare consideranda, sicut arguens false putat, sed voluntas intense conversa in bonum suum, cum quo stat

(α) *perseverans et durans.* — *et durationem ejus* Pr.
(β) *judicando.* — *in dividendo* Pr.
(γ) *nolens.* — *volens* Pr.

quod inconsideratio fuit causa proxima illius peccati. Nec tamen sequitur quod illa inconsideratio fuerit primum peccatum, nec quod illa intensa conversio voluntatis ad proprium bonum, fuerit primum ejus peccatum; sed causa peccati.

Et de hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 3, diffuse prosequitur : « Sciendum, inquit, est quod malum per se causam habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa : quod enim provenit præter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens; sicut effossio sepulchri, per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit præter intentionem fodientis sepulchrum. Malum (α) autem, inquantum hujusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum; quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum, inquantum hujusmodi. Unde videmus quod nullus facit aliquod malum, nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur; sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde reliquitur quod non habeat causam per se. Secundo, idem apparet, quia (β) omnis effectus per se, habet aliquam similitudinem suæ causæ, vel secundum eamdem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem (γ), sicut in agentibus æquivocis. Omnis autem causa agens, agit secundum quod actu est; quod pertinet ad rationem boni. Unde malum (δ) secundum quod hujusmodi, non assimilatur causæ agenti, secundum illud quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habet causam per se. Tertio, idem apparet ex hoc quod omnis causa per se, habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum. Quod autem fit secundum ordinem, non est malum; sed malum accidit in prætermittendo ordinem. Unde malum secundum quod hujusmodi non habet causam per se. Oportet tamen (ε) quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim quod, cum malum non sit aliquid per se exsistens, sed sit aliquid inhærens, ut privatio (quæ quidem est defectus ejus quod est natum inesse et non inest), quod est malum, præter naturam inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturalis, non potest dici quod sit malum ejus; sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem quod inest alicui præter naturam, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida, nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habet aliquam causam; sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habet causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cujuslibet mali bonum sit causa per accidens. Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur a bono : uno modo, bonum est causa mali, inquantum est deficiens; alio modo, inquantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili patet. Hujus enim mali, quod est corruptio aquæ, causa est virtus ignis activa; quæ quidem non principaliter intendit,et per se, non esse aquæ; sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui conjungitur ex necessitate non esse aquæ; et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali, quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed, si quæratur causa hujus defectus, quod est malum seminis, erit devenire ad aliquod bonum, quod est causa mali per accidens, et non inquantum deficiens. Hujus enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quæ requiritur ad bonam dispositionem seminis; cujus alterantis virtus, quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducit, et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur a bono, inquantum est deficiens; sed causatur ex bono, inquantum est agens per accidens. In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum, movet voluntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quæ excludit ordinem rationis et legis divinæ; quod est malum morale (α). Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic : quia quantumcumque exterius delectabile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundum utrumque prædictorum modorum, scilicet per accidens, et inquantum est bonum deficiens : per accidens quidem, inquantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum aliquid, sed habet conjunctum aliquid quod simpliciter est malum; sed ut bonum

(α) *Malum.* — *Manifestum* Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.
(γ) *deficientem rationem.* — *definitatem rationum* Pr.
(δ) *malum.* — *manifestum* Pr.
(ε) *tamen.* — *ergo* Pr.

(α) *morale.* — *mortale* Pr.

deficiens, inquantum oportet in voluntate præconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit quod est secundum quid bonum et simpliciter malum. Quod sic patet. In omnibus enim quorum unum oportet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulæ et mensuræ, malum vero ex hoc quod est non regulari vel non mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter, delectatio, et quodlibet aliud in rebus humanis, est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinæ; unde non uti regula rationis et legis divinæ, præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujus autem quod est non uti regula prædicta, non oportet aliquam causam quærere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere et non agere. Et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam, in se consideratum, non est malum, nec culpa, nec pœna; quia anima non tenetur, nec potest semper in actu attendere ad talem regulam. Sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad hujusmodi electionem : sicut artifex non peccat, in eo quod non semper tenet mensuram; sed ex hoc quod non tenens mensuram, procedit ad incidendum. Et similiter, culpa voluntatis non est in hoc quod non actu attendit ad regulam rationis vel legis divinæ; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram hujusmodi, procedit ad hujusmodi eligendum. Et inde est quod Augustinus, 12. *de Civitate Dei* (cap. 7), dicit quod *voluntas est causa peccati, inquantum deficiens est;* sed illum defectum comparat silentio, vel tenebris, quia scilicet ille defectus est negatio sola. » — Hæc ille.

Item, in solutione sexti, sic dicit : « In voluntariis, causa mali quod est peccatum, est voluntas deficiens. Sed ille defectus non habet rationem culpæ nec pœnæ, secundum quod præintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec hujus defectus oportet quærere aliam causam, etc. » Et intellige quod non habet aliam causam præter voluntatem.

Ex prædictis apparet quomodo proxima causa et radix primi peccati angelici, vel humani, fuit defectus considerationis et attentionis ad regulam rationis vel divinæ legis.

Ad secundum dicitur quod nos non dicimus quod inconsideratio fuerit primum peccatum angeli, sed quod fuit causa. Et cum ulterius infert arguens, quod tunc nullum habuisset peccatum; — negatur consequentia. Nec probatio valet. Quia appetendo bonum, sub ratione qua est appetibile, puta beatitudinem, potest quis peccare, si beatitudo appetatur contra regulam, vel præter regulam rationis et legis divinæ, sicut dictum fuit in probatione conclusionis; quia, secundum Augustinum, malum non solum est privatio speciei, etc. Actus enim interioris bonitas non solum dependet ab objecto, sed etiam a ratione et a lege divina, ut probat sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 19, art. 3 et 4.

Ad primam confirmationem, dicitur quod, licet naturalis inclinatio sit ad appetendum beatitudinem in communi, non tamen in speciali, nec secundum hunc aut illum modum; unde appetendo beatitudinem, aliquis potest mereri et demereri. Et de hoc pulchre sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 22, art. 7, sic dicit : « Aliquis volendo illud quod naturaliter vult, quodammodo meretur, et quodammodo non. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod differenter est aliquid provisum (α) homini et cæteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus, secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumæ, et aliqua hujusmodi, specialia etiam munimenta, sicut cornua, et ungues, et hujusmodi; et hoc quia habent paucas vias in operando, ad quæ possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisa sunt in generali, inquantum sunt ei datæ manus a natura, quibus sibi valeat varia tegumenta et munimenta præparare; et hoc ideo, quia ratio hominis est ita multiplex, et ad diversa se extendens, quod non possent determinata instrumenta ei sufficienter præparari. Similiter est etiam ex parte apprehensionis: quia aliis animalibus sunt inditæ, secundum naturalem æstimationem, quædam speciales intentiones eis necessariæ; sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia hujusmodi; sed loco horum, homini sunt indita principia universalia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicujus rei determinatæ, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali illud quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet naturaliter appetat se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel aliis hujusmodi, non est ei determinatum a natura. Quando ergo homo ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat

(α) *provisum.* — *promissum* Pr.

aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta delectationes corporales, in quibus tamen secundum veritatem sua beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit hoc in quo beatitudo non est. Patet ergo quod, volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se neque est meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud, potest esse meritorium vel demeritorium. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo in appetitu beatitudinis potest esse peccatum : puta, si quæritur ubi non est quærenda; et similiter, si alio modo appetitur quam sit appetenda.

Ad secundam confirmationem, patet responsio ex dictis in solutione primi. Dicitur enim primo, quod electio dæmonis fuit indebite circumstantionata ex parte volentis, non contrarie, sed privative. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 2, in solutione septimi, sic dicit : « Peccatum dæmonis non provenit ex (α) defectu qui habet rationem contrarietatis; non enim approbavit malum pro bono, nec falsum pro vero; sed solum ex defectu habente rationem negationis, inquantum scilicet voluntas ejus non fuit regulata regula divini regiminis, vel divinæ legis; qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente. » — Hæc ille. — Dicitur secundo, quod non solum actus habens circumstantias contrarias regulæ rationis vel divinæ legis, est peccatum, immo actus carens debitis circumstantiis divina lege præceptis; cujusmodi est in proposito. Non enim licitum est alicui naturæ rationali, vel intellectuali, elective appetere beatitudinem, non appetendo eam ex gratia Dei; immo, nec appetere virtutem vel justitiam, nisi cum hac conditione tacita vel expressa, seu implicita vel explicita, quod habeatur ex gratia Dei, sicut dicit beatus Thomas, 1 p., q. 63, art. 3, ut recitatum fuit in probatione secundæ conclusionis. — Dicitur tertio, quod, licet viator non semper teneatur considerare de gratia, vel de lege divina, tenetur tamen de prædictis considerare, dum actualiter eligit hoc vel illud; et hoc non solum in habitu, sed in virtute; sicut quilibet tenetur omnia in Deum referre virtualiter. Unde sanctus Thomas, in *de Charitate*, q. 1, art. 11, in solutione secundi, sic dicit : « Omnia actu referre in Deum, non est possibile; sicut nec est possibile quod homo semper de Deo cogitet; hoc enim pertinet ad perfectionem patriæ. Sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ad quam omnes tenentur. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod sicut in causis efficientibus virtus primæ causæ manet in omnibus sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque intendit actu finem secundarium, virtute intendit finem principalem : sicut medicus, dum colligit herbas, actu intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans; virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur, cum aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem, in omnibus quæ propter seipsum facit, manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est; unde in omnibus mereri potest, si charitatem (α) habeat. Hoc igitur modo Apostolus præcipit quod omnia in Dei gloriam referantur. » — Hæc ille. — Item, in solutione tertii : « Aliud, inquit, est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum, etiam qui nihil agit, nec aliquid actu intendit, ut dormiens; sed virtualiter referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis (β) in Deum. Unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub præcepto; sed virtualiter referre omnia in Deum, cadit sub præcepto charitatis, cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod quilibet tenetur virtualiter omnia in Deum referre. Quod non potest facere, nisi aliquando seipsum et omnia sua actualiter in Deum retulerit, et contraria intentio ex post non intervenerit. Consimiliter, dico quod, cum quilibet teneatur sperare a Deo beatitudinem, oportet quod aliquando actualiter cogitaverit de Deo, et de beatitudine, et de gratia Dei, et de meritis propriis, et de cæteris quæ concurrunt ad actum spei fortificatæ. Et ita, quandocumque appetet beatitudinem, appetet eam, virtualiter considerando in auxilio divinæ gratiæ, et proponendo se mereri; aliter talis appetitus est actus præsumptionis, sicut docet sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 21, art. 1 et 3.

Ad tertiam confirmationem, dicitur quod angelus non appetiit beatitudinem cum opposito gratiæ; sed appetiit beatitudinem, non ex auxilio divinæ gratiæ, nec ex meritis propriis, ut supra dictum est.

Ad tertium principale dicitur quod, quidquid dicat articulus Parisiensis, impossibile est peccatum esse in voluntate, nisi præcedat defectus aliquis in ratione, sicut ostendit sanctus Thomas, in multis locis : ut puta, 2. *Sentent.*, dist. 24, q. 2, art. 3; item, dist. 5, q. 1; item, 1 p., q. 63, art. 1; item, 1ª 2æ, q. 77, art. 2; item, *de Malo*, q. 3, art. 9. Tunc, ad articulum Parisiensem, dicitur, primo, quod, secundum Godofridum et Ægidium et multos alios, dicti articuli egent bona correctione. Secundo, dicitur quod illi articuli, inquantum tangunt doctrinam sancti Thomæ, relicti sunt scholastico exercitio; ita quod tenens oppositum, non incurrit quamcumque sententiam. Tertio, dicitur quod articulus potest glossari ad hunc sensum : quod, intellectu existente in apice rationis, quoad universalia principia,

(α) *ex*. — Om. Pr.

(α) *charitatem*. — *sanitatem* Pr.
(β) *ordinantis*. — *ordinatum* Pr.

licet non quoad particularia, voluntas potest in oppositum; vel sic, quod, intellectu exsistente in apice rationis, quoad universalia et particularia in habitu, licet non in actu, voluntas potest in oppositum; vel sic, quod, intellectu exsistente in apice rationis speculativæ, non autem practicæ, voluntas potest in oppositum; vel sic, quod, intellectu stante in apice rationis per modum consilii et judicii, non tamen imperii, voluntas in oppositum potest. Et multis aliis modis potest articulus glossari sane. Si autem articulus intelligatur simpliciter, et sine quacumque exceptione, falsus est, inquantum tangit propositum. Et de hoc Bernardus de Gannato, in impugnatione decimæquartæ quæstionis primi *Quodlibeti* Henrici, multa pulchra dicit. Et similiter Henricus multa bona dicit ibidem.

Ad quartum principale, negatur prima consequentia, qua infertur quod peccatum angeli fuerit ignorantia. Et ad probationem ejus, dicitur quod angelus tenebatur considerare de gratia et de lege divina actualiter, quando actualiter eligebat vel operabatur ex electione; non autem prius. Nec sequitur quod illa inconsideratio fuerit primo peccatum quam ejus electio; immo ille defectus accipit rationem culpæ, ex hoc quod concomitatur electionem, non ex hoc quod præcedit electionem. Et de hoc satis dictum est, in solutione primi. Item, hoc idem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 63, art. 1, in solutione quarti.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti.

— Ad argumenta contra secundam conclusionem, dicitur nunc. Et primo

Ad primum dicitur quod voluntas nullum ens potest amare amore amicitiæ nec concupiscentiæ, nisi quod potest sibi præsentari sub ratione boni. Nunc autem ita est, quod æqualitas absoluta divinæ essentiæ nullo modo potuit præsentari voluntati angelicæ sub ratione boni concupiscibilis. Tum quia eminenter cognoscebat illam æqualitatem non habere rationem possibilis. Tum quia manifeste sciebat illam æqualitatem, dato quod esset possibilis, esse sibi nocivam, utpote suæ essentiæ destructivam, sicut deductum fuit in probatione conclusionis. Quod autem dicitur quod voluntas potest quodlibet ens amare amore amicitiæ et concupiscentiæ, falsum et omnino derisibile est, et contra Philosophum, 8. *Ethicorum* (cap. 2), et contra theologiam; nullus enim potest appetere miseriam de per se. Et de hoc multa dicta sunt in primo (dist. 1).

Ad secundum dicitur quod falsum statim negatum assumit, scilicet quod angelus posset appetere æqualitatem Dei absolutam, dato quod esset sibi possibilis. Hoc enim non potuit appetere, nisi præcedente falsa æstimatione in ejus intellectu, qua æstimaret translationem sui de gradu suæ speciei in alium altiorem gradum specificum, esse sibi bonum et convenientem. Et multo minus poterat illam æqualitatem appetere, si æstimabat illam esse sibi impossibilem. Nec valet quod dicit, quod voluntas potest esse impossibilium. Ad hoc enim solvit beatus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 3, in responsione noni argumenti, dicens : « Voluntas quæ dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas, tendens in aliquid consequendum; quia nullus tendit in illud quod reputatur impossibile, ut dictum est. Sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet illud quod æstimat impossibile, sub hac conditione, si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis vel conversionis, in qua peccatum et meritum consistit. » — Hæc ille. — Simile ponit, 1 p., q. 63, art. 3. Item, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 5, q. 1, art. 2), in probatione primæ conclusionis.

Quod autem additur, quod damnati odiunt Deum, et sic volunt eum non esse, licet sit impossibile, etc.; — dicitur quod non est simile. Quia in angelo, ante peccatum, non potuit esse perturbatio cognitionis, quantum ad naturalem ordinem rerum; licet potuerit in eo esse defectus cognitionis, respectu gratuitorum. Secus autem est de diabolo post peccatum, et aliis damnatis, in quibus potest esse perturbatio cognitionis, non solum respectu gratuitorum, sed etiam respectu ordinis naturalis. Sed ulterius, dicitur quod, secundum quod ponit beatus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 2, in solutione tertii, « Deus dupliciter potest considerari : vel in se; vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam, diligitur; et in quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, inquantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum : sicut ipsi dæmones, secundum Dionysium, 4. cap. *de Divinis Nominibus*, appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt. » — Hæc ille. — Simile ponit, 2^a $2^{æ}$, q. 34, art. 1, ubi sententialiter dicit quod Deus, ut visus per essentiam, non potest odiri. Similiter, inquantum apprehenditur ut actor horum effectuum, qui sunt esse, vivere et intelligere, qui quidem effectus nullo modo possunt esse contrarii voluntati, non potest odiri; sed inquantum apprehenditur ut prohibitor peccatorum et pœnarum inflictor (α), potest odio haberi. Dicitur ulterius, quod nullus actualiter considerans quod

---

(α) *inflictor*. — *inflictarum* Pr.

impossibile est Deum non esse, potest eum odire odio completo, quo velit Deum non esse; sed quodam odio incompleto, quo vellet, si possibile esset, Deum non esse; ita quod tale odium non est velle, sed velleitas, modo superius exposito.

Ad confirmationem, dicitur quod nullus peccans potest velle Deum non esse, nec quod eminentia divinitatis inesset sibi vel alteri, nisi apprehendat hoc esse possibile, vel saltem non appareat sibi hoc esse impossibile. Talis autem falsa æstimatio vel consideratio non potuit esse in diabolo ante peccatum.

II. Ad argumenta Aureoli. — Nunc dicendum est ad argumenta Aureoli. Et

Ad primum respondit sententialiter beatus Thomas, *de Malo,* ubi supra (q. 16, art. 3), ubi recitat tale argumentum : « Sicut accipi potest ab Augustino, 10. *de Trinitate* (cap. 2), plus fertur in objectum appetitus quam intellectus; unde anima, quæ perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Igitur ad hoc magis potuit tendere ejus appetitus, ut appeteret esse Deo æqualis. » Ecce argumentum. Sequitur responsio (ad 4um in contrarium) : « Dicendum, inquit, quod quantum ad objecta, non plus potest tendere appetitus quam vis apprehensiva; quia non potest esse appetitus, nisi boni apprehensi. Quantum autem ad intensionem actus, possunt se invicem excedere; quia quandoque major est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem econtra. Potest etiam contingere quod intellectus cognoscat aliquid, sed non habet illud, et voluntas potest illud appetere tanquam cognitum; et hoc modo (α), cum intellectus non habeat perfectam cognitionem sui, quia tamen (β) intellectus apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas illam appetere, sicut e converso intellectus potest apprehendere illud quod non est in voluntate. Et secundum hoc, non sequitur quod diabolus appeteret esse æqualis Deo, quia illud non potuit intelligere. » — Hæc ille. — Ex quo patet responsio ad argumentum. Conceditur enim quod, sicut intellectus potest repræsentare quod esse et non esse sunt contradictoria, quod etiam voluntas angeli potest illud velle. Sed quia intellectus non potest repræsentare sub ratione boni possibilis, quod contradictoria sint simul vera, ideo nec voluntas potest illud velle.

Ad confirmationem primam, patet ex prædictis. Nam falsum est quod voluntas possit velle contradictoria esse simul vera, nisi quadam velleitate, de qua prius dictum est.

Ad secundam confirmationem, dicitur quod propositiones optativæ vel imperativæ non repræsentant nec repræsentare possunt sub ratione boni vel possibilis contradictoria esse simul vera; quia tales orationes non asserunt rem esse vel non esse, sed solum exprimunt affectionem perfectam vel imperfectam voluntatis, et potius velleitatem, quam perfectum velle. Talem autem velleitatem respectu impossibilium, non negamus in voluntate per peccatum depravata; illa tamen velleitas non potuit esse primum peccatum diaboli, ut dictum fuit supra.

Ad secundum dicitur quod nulla voluntas, nec deliberativa, nec non deliberativa, potest esse respectu eorum quæ non possunt sibi proponi sub ratione entis, vel veri, vel boni, vel possibilis. Ulterius, dicitur quod major argumenti est contra Aristotelem, 3. *Ethicorum* (cap. 3), ubi vult quod voluntas, quæ nominat absolutum motum et simplicem voluntatis in bonum, potest esse impossibilium; sed electio, quæ nominat motum voluntatis sequentem deliberationem rationis, et relatum ad operabilia humana, nullo modo potest esse impossibilium.

Ad tertium dicitur quod angelus non appetiit habere gloriam, nec supernaturalem beatitudinem, a seipso positive, ita quod propria virtute attingeret ad claram visionem divinæ essentiæ; quia hoc apparebat sibi impossibile. Sed appetiit habere gloriam a se negative, id est, non ab aliquo alio per gratiam ipsum beatificante; quia appetiit beatitudinem perfectam et ultimatam, et non appetiit illam sibi conferri per Dei gratiam et propria merita. Nec tamen appetiit se facere impossibilia sibi; quia non consideravit de modo acquirendi gloriam supernaturalem a se, vel ab alio, perfecte considerando ejus causam efficientem, et modum efficiendi, nec meritum et dispositiones necessarias ex parte recipientis. Et ideo argumentum non est ad mentem conclusionis. Verumtamen non est simile de veritatibus naturaliter cognoscibilibus, et de veritatibus mere supernaturaliter cognoscibilibus : quia circa primas intellectus angeli non potest deficere per errorem, vel ignorantiam, aut inconsiderationem; sed circa secundas potest deficere aliquo trium modorum, maxime post peccatum; sed ante peccatum non potuit deficere per errorem, aut ignorantiam, sed per nescientiam vel inconsiderationem, sicut dictum fuit in probatione conclusionis.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod primum peccatum angeli non oportuit esse maximum secundum suum genus, vel suam speciem; immo, post primum peccatum, commisit graviora peccata. Nec valet probatio, qua dicitur quod fuit irremediabile : quia quodlibet peccatum diaboli est irremediabile, sive sit parvum, sive magnum; quia post primum

(α) *modo.* — Om. Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.

peccatum est extra terminum viæ, et obstinatus in malo; cujus causa postea dicetur. Et de hoc, in suo simili, dicit beatus Thomas, 2ª 2æ, q. 163, art. 3, ubi sic dicit : « Duplex gravitas in peccato attendi potest. Una quidem, ex ipsa specie peccati; sicut dicimus adulterium esse gravius fornicatione simplici. Alia est gravitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, et principalior; unde secundum eam magis dicitur peccatum grave, quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis, secundum speciem peccati. Etsi enim superbia, secundum genus suum, habeat quamdam excellentiam inter alia peccata, major tamen est superbia qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia qua quis divinam similitudinem inordinate appetit, qualis fuit superbia primorum parentum. Sed secundum conditionem peccantium personarum, peccatum (α) illud habuit maximam gravitatem, propter perfectionem (β) status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit secundum quid gravissimum, sed non simpliciter. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundi, sic dicit : « Magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed in quantum fuit primum; quia ex hoc interrupta est innocentia (γ) primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana. » — Hæc ille. — A simili, per omnia, dico de primo peccato angeli, quod non fuit gravissimum simpliciter, sed secundum quid. Nec irreparabilitas, vel aliud malum inde secutum, arguit illud fuisse gravissimum.

Item, aliud falsum assumit argumentum, scilicet quod superbia non sit maximum peccatorum. Hujus enim oppositum probat beatus Thomas, 2ª 2æ, q. 162, art. 6. Ibidem enim ostendit quod « superbia, licet ex parte conversionis non habeat quod sit maximum peccatorum, quia celsitudo quam superbus appetit inordinate, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis; tamen (δ) ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem : quia in aliis peccatis homo avertitur a Deo, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo, ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulæ subjici. Unde Boetius dicit quod, cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod specialiter dicitur, Jacobi 4 (v. 6), quod *Deus superbis resistit*. Et ideo averti a Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus. Et quia illud quod est per se, semper est potius eo quod est per accidens, consequens est quod superbia, secundum genus suum, sit gravissimum peccatorum; quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum ». — Hæc ille. — Tunc, ad probationem hujus minoris, respondet sanctus Thomas, in forma, ibidem, in solutione secundi, sic dicens : « Oppositio vitii ad virtutem, attenditur secundum objectum, quod consideratur ex parte conversionis; et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans : nam ipsius infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem est dicendum de desperatione, odio Dei, et de homicidio, et similibus. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod, licet superbia sit subjective in irascibili, eo modo quo irascibile est in Deo et substantiis separatis; et similiter, licet superbia, sicut et omnis actus irascibilis, præsupponat alium actum priorem, potissime amorem, qui est actus concupiscibilis; non tamen sequitur quod præsupponat alium actum vitiosum priorem se : quia non omnis actus requisitus ad peccatum est peccatum, nec omnis causa peccati est peccatum; quia, ut dicit beatus Thomas, *de Malo,* q. 2, art. 1, aliquis actus bonus potest esse per accidens causa peccati, et potissime peccati omissionis. Vide ibidem, in solutione septimi in contrarium. In diabolo autem præcessit aliquis actus amoris; nam, in primo instanti, quilibet angelus dilexit se naturali dilectione, quæ bona erat in se.

Ad tertium dicitur quod superbia non solum consistit in appetendo excessum super alios, immo in subducendo se ab obedientia, vel regula, vel subjectione sui superioris : et hoc, vel per actualem contemptum regulæ vel præcepti, vel quia operatur, non advertendo nec attendendo ad regulam superioris; quia in hoc est contemptus interpretativus superioris regulæ. Et illo modo peccavit angelus, ut supra dictum fuit. De hoc beatus Thomas, 2ª 2æ, q. 162, art. 7 : « Illud, inquit, quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra, quod aversio a Deo, quæ formaliter implet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi peccati; et est etiam principium omnium peccatorum ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato. » Item, in solutione quarti, sic dicit : « Contingit (α) ante superbiam

(α) *peccatum.* — *necessarium* Pr.
(β) *perfectionem.* — Om. Pr.
(γ) *innocentia.* — *in notitia* Pr.
(δ) *tamen.* — *cum* Pr.

(α) *Contingit.* — *Convenit* Pr.

esse alia peccata leviora, quæ scilicet ex ignorantia vel infirmitate committuntur; sed inter gravia peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, posito quod diabolus non primo appetierit excellentiam super alios, adhuc primum ejus peccatum fuit superbia, in quantum appetiit sibimet bona spiritualia, non servato ordine divinæ legis. Hoc enim pertinet proprie ad peccatum superbiæ, non subdi superiori, in eo quod debet; sicut dicit beatus Thomas, 1 p., q. 63, art. 2, et recitatum fuit in probatione conclusionis. — Ulterius, dicitur quod, quia diabolus appetiit finalem beatitudinem per seipsum habere, quod est proprium Dei, et illud quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perverse voluit Deo assimilari, ut dicit sanctus Thomas, eadem quæstione, art. 3, in fine.

Ad quartum dicitur quod sanctus Thomas solvit illud argumentum in forma, 1 p., ead. quæst., art. 8, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori; sed, si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit subesse inferiori quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum, quod subesse inferiori voluerint, in ejus principatum consentientes, ad hoc eum ducem et principem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim, quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod primus actus inordinatus in voluntate angeli, non fuit nolle, sed velle. Dicitur ulterius, quod, sicut intellectus angelicus eodem actu intelligit principium et etiam (α) conclusiones in illo contentas, sic similiter voluntas angeli eodem actu fertur in finem et ea quæ sunt ad finem. Illud autem quod amatur amore amicitiæ, scilicet cui quis vult bonum, se habet ut finis; illud vero quod amatur amore concupiscentiæ, quod scilicet quis vult amico, se habet ut quod est ad finem. Et ideo uno et eodem actu amat se et bonum quod optat sibi; et ita idem actus potest in eo dici amor amicitiæ et amor concupiscentiæ, respectu diversorum objectorum. Eodem igitur actu peccati dilexit se, et optavit sibi beatitudinem; in quo, quia supergressus est regulam divinæ legis, nec se subjecit eidem ut debuit, superbivit. — Quod autem eodem actu possint diligi prædicta duo objecta, ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 26, art. 4, ubi dicit : « Amor est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet : in bonum quod quis vult alicui, vel (α) sibi, vel alteri; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; ad illud autem cui quis vult bonum, habetur amor amicitiæ. » Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 91 : « Sciendum, inquit, quod, cum aliæ operationes sint circa unum objectum, solus amor ad duo objecta ferri videtur, etc. » Sic ergo diabolus eodem actu voluntatis dilexit se et bonum quod sibi appetiit. Ille autem actus superbia fuit, in quantum supra limites regulæ divinæ se evexit. Nec potest reduci ad genus luxuriæ, nec avaritiæ, nec alterius peccati; et potissime, cum quis appetit sibi ardua, ex consideratione suæ propriæ perfectionis. — Quod autem dicit arguens, quod inordinata delectatio circa speculabilia geometrica reducitur ad genus peccati luxuriæ; — dicitur primo, quod falsum est quod dicit, immo hoc est peccatum curiositatis, sicut docet sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 167, art. 1 et 2. Luxuria vero proprie sumpta, solum habet locum circa delectationes tactus. Secundario autem locum habet in quibuscumque ad excessum pertinentibus, ut probat sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 153, art. 1.

Ad sextum dicitur primo, quod non solum est præsumptio, cum quis inordinate se præfert proximo, immo cum inordinate se subducit a regula superioris, inordinate se amando amore amicitiæ, vel inordinate appetendo sibi quæ excedunt naturæ suæ facultatem; sicut si rusticus appetat regnum vel papatum immediate habere, sine alia dispositione media, et sine alio merito. Similitudo autem quæ affertur de inordinata dilectione proximi, non valet. Tum quia non omnis talis dilectio reducitur ad genus luxuriæ, nisi proximus diligatur propter turpem commixtionem, vel turpem contactum. Tum quia concupiscere proximo bona excedentia proportionem illius, ex appretiatione inordinata suorum naturalium, vel etiam meritorum, ad superbiam pertinet.

Ad septimum dicitur quod primum velle dæmonis nullo modo potuit ad luxuriam pertinere, sive fuerit velle amicitiæ, seu concupiscentiæ, ut dictum est. — Et cum dicitur quod inordinata concupiscentia beatitudinis pertinet ad luxuriam ; — negatur. Nec valet probatio. Non enim oportet quod omnis appetitus inordinatus rei delectabilis, ad luxuriam pertineat, nisi sit delectabile secundum tactum; sicut nec omnis ordinatus appetitus rei delectabilis, pertinet ad castitatem vel temperantiam. Sed potius, sicut ordinatus appetitus beatitudinis pertinet ad virtutem spei, sicut ostendit beatus Thomas, 2ª 2æ. q. 17, art. 2; ita omnis inordinatus appetitus beatitudinis pertinet ad vitium præsumptionis, sicut ostendit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 21, art. 2. Talis autem præsumptio, secundum eum, ibidem, art. 4, oritur ex superbia vel ex inani gloria.

(α) *et etiam.* — *super* Pr.

(α) *quod quis vult alicui, vel.* — *alicui* Pr.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli.— **Ad primum** contra quartam conclusionem, negatur major, tanquam falsa in multis casibus : nam nullus motus localis, vel alias successivus, potest esse in instanti; et tamen constat quod omnes causæ motus sunt in instanti; sicut patet de corpore quod movetur continue per aliquod tempus. Item : Licet in aliquo instanti sint omnes causæ naturaliter productivæ (α) ignis, vel alterius corporis physici, cujus generatio præsupponit alterationem præcedentem, non oportet quod in eodem instanti producatur ignis, nec immediate post illud instans, propter naturalem ordinem generationis et alterationis ad invicem. Sic est in proposito, ut statim dicetur. — Dicitur ulterius, quod, licet angelus, in primo instanti sui esse, haberet liberum arbitrium et alias causas sui actus meritorii vel demeritorii, tamen ipse angelus secundum suam naturalem potentiam non poterat moveri in actum meriti vel demeriti, nisi prius moveretur ad actum naturalem, in quo nec meritum nec demeritum proprie consistit. Et de hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 4, in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Quod angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicujus potentiæ, qui postmodum fuerit impletus, neque propter perfectionem, quæ postmodum fuerit subtracta ante peccatum, sed propter ordinationem actus; quia primo oportebat quod consideraret illud quod pertinet ad suam naturam, et postmodum moveretur in supernaturalia, per conversionem vel aversionem. » — Hæc ille. — Ex quo patet ad argumentum.

Ad secundum dicitur quod causa quare angelus non potuit peccare in primo instanti sui esse, est prima quæ in argumento assignatur, scilicet quod primus actus naturæ productæ imputatur suo producenti. Et ad improbationem, dicitur quod illa major est vera, non solum de actu qui necessario inseparabiliter concomitatur naturam, sed etiam de actu naturali, qui, licet non semper concomitetur naturam, tamen naturali ordine præcedit omnes alios actus naturæ, et est primus inter omnes.

De hoc beatus Thomas, ubi supra (*de Malo*, q. 16, art. 4), in solutione quarti : « Operatio, inquit, quam res habet in principio sui esse, convenit naturæ ipsius; et ideo oportet quod retorqueatur in auctorem naturæ. Sed postmodum angelus poterat moveri ex his quæ sunt secundum naturam, in alia, vel bene vel male; et hoc non oportebat referri in auctorem naturæ ejus, sed in voluntatem angeli peccantis. » — Item, in solutione quinti, sic dicit : « Voluntas rationalis creaturæ determinata est ad unum naturaliter, in quod moveatur; sicut omnis homo naturaliter vult esse, et vivere, et beatitudinem. Et ista sunt, ad quæ primo movetur naturaliter creatura, vel intelligenda, vel volenda; quia semper actio naturalis præsupponitur aliis actionibus. Et ideo, si angelus in primo instanti suæ creationis peccasset, videretur hoc competere suæ naturæ. » — Hæc ille. — Item, in solutione sexti, sic dicit : « Defectus proveniens ex causa secunda, non imputatur primæ, in illis quæ causa secunda non habet ex prima; sicut tibia non habet curvitatem ex virtute motiva. Sed oportet quod prima actio angeli sit secundum naturalia ejus, quæ habet ex Deo. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 60, art. 2, sic dicit : « In angelis est quædam dilectio naturalis, et quædam electiva. Et naturalis dilectio est in eis principium electivæ; quia semper illud quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde, cum natura sit primum (α) in unoquoque, oportet quod illud quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine, et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non sciuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem, vel doctrinam. Similiter, in voluntate, finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 89). Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo (β) naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis. Dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis. Quia cognitio intellectus fit secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente (γ). Est autem ex imperfectione naturæ intellectualis in homine, quod non statim intellectus ejus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, a quibus (δ) in alia quodam modo movetur. Sed actus appetitivæ virtutis econtra est secundum ordinem appetitus ad res : quarum quædam sunt secundum se bona, et propter se amabilia et appetibilia; quædam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter illud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur ad finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio

(α) *productivæ.* — *productæ* Pr.

(α) *primum.* — *principium* Pr.
(β) *similiter.* — Ad. Pr.
(γ) *in cognoscente.* — *incognitæ* Pr.
(δ) *quibus.* — *quibusdam* Pr.

naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt, prætermissis his quæ supra naturam eorum sunt; horum enim natura non est principium sufficiens. » — Hæc ille.

Sciendum etiam quod angelus non solum diligit aliqua naturali dilectione, per modum amoris concupiscentiæ, immo per modum amoris amicitiæ. Unde sanctus Thomas, eadem quæstione, art. 3, ostendit quomodo angelus diligit seipsum naturali dilectione, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat; et similiter dilectione electiva, inquantum desiderat sibi aliquod bonum per electionem. Et in quarto articulo, ostendit quomodo unus angelus naturali dilectione diligit alium angelum, non solum naturali dilectione, immo electiva, et non naturali. Et in quinto articulo, hoc idem ostendit de Deo.

Patet igitur, ex prædictis, quod primus actus voluntatis angelicæ, naturalis est, et non electivus; et per consequens retorquetur in Deum. Nec potest esse peccatum, quia dilectio naturalis semper est recta. Unde sanctus Thomas, ibidem, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ, indita ab Auctore naturæ. Dicere ergo quod ratio naturalis non sit recta, est derogare Auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius; sicut alia est virtus naturalis cognitionis, et alia est virtus cognitionis infusæ vel acquisitæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum.

Ad tertium negatur major. Ut enim dictum fuit statim, et in probatione conclusionis, angelus secundum suam naturalem potentiam, non potest, in primo instanti sui esse, habere volitionem electivam: quia oportet quod primus actus cujuslibet voluntatis sit naturalis, qui semper est bonus et rectus; non autem sunt simul duo actus in voluntate angeli, nisi moveretur per gratiam a Deo. Sed de hoc dicetur post, cum reddetur causa cur in primo instanti potuit mereri, non autem demereri. Falsum est ergo quod, pro quocumque instanti voluntas potest habere actum elicitum, pro illo possit peccare, et agere recte et non recte, sicut patet ex dictis.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii negatur consequentia; nec enim est clara, sicut dicit. Et de hoc dictum est in solutione primi argumenti Aureoli (α). Quia impossibilitas de qua loquimur, non insurgit ex defectu vel ex perfectione exsistente in angelo magis in primo instanti quam in sequentibus, sed propter naturalem ordinem actuum, ut ibidem dictum est.

Ad secundum respondet in forma sanctus Thomas, in *de Malo*, q. 16, art. 4, in solutione argumenti 20, dicens : « Alia est ratio de merito et de peccato : nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturæ movetur a Deo, qui a principio potest eam movere ad quod voluerit; sed ad peccandum movetur mens rationalis creaturæ a se ipsa, quæ non potest se movere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis. » — Item, in solutione undecimi : « Malus angelus, sicut non peccavit in primo instanti suæ creationis, ita nec bonus angelus perfecte beatus fuit in primo instanti suæ creationis; et ideo non oportuit quod fuerit præscius futuræ stabilitatis, sicut nec mali angeli fuerunt præscii sui casus antequam peccarent. Quia tamen beatitudo angeli est principaliter a Deo, peccatum vero est ex libero arbitrio creaturæ, potuit Deus in primo instanti suæ creationis beatificare angelum, movendo ipsum in id quod est supra naturam; quia etiam hoc ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam, erat ei a Deo. Non autem potuit angelus per seipsum perverse moveri in id quod est supra naturam, nisi post primum instans. » — Hæc ille.

Ad tertium patet responsio per prædicta. Quia prima operatio intellectus et voluntatis imputatur Auctori naturæ, cum operatio naturalis, et naturæ rei competens, præcedat alias, et sit principium omnium sequentium, modo prædicto; et ad illa movet Deus, quantum ad substantiam actus, et quantum ad ejus omnes circumstantias positivas et privativas. Ideoque non potest esse vitiosus, nec culpabilis, nec ad pœnam imputabilis. Ideoque consequentia, quam negat arguens, bona est. — Et cum dicit arguens, quod Augustinus videatur eam negare, 11. *de Civitate Dei*, cap. 13, etc.; — dicitur quod ex dictis Augustini non plus potest concludi, nisi quod ponentes diabolum in primo instanti suæ creationis peccasse propria voluntate, non incidunt in hæresim Manicheorum dicentium quod natura diaboli essentialiter est mala, et non a Deo, sed ex adverso principio creata. Sed non negat quin incidant in alios errores, puta quod bonus Deus sit causa principalis actus peccati, et inclinet creaturam suam ad actum vitiosum; hæc enim hæresis secunda differt a prima. — Ad aliud quod ibi additur, quod si ratio ista valeat, similiter probaretur, etc., — dicitur quod consequentia non valet : quia aliud est loqui de primo actu naturæ intellectualis, quem oportet esse naturalem, et aliud est loqui de actibus primum sequentibus, qui possunt esse ex electione, non ex inclinatione naturæ sibi indita ab Auctore, sicut prius dictum fuit.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum**

(α) *Aureoli.* — Om. Pr.

Durandi, conceditur tota deductio, et quod illa causa quam assignat sanctus Thomas, 2. *Sententiarum*, non sufficit. Et hoc videns, ipse omisit illam probationem in *Summa*, et assumpsit meliorem, ex aliqua repugnantia primæ. Quare de illa probatione non curamus; quia invalida est, sicut probat Durandus.

Ad secundum dicitur quod actio incipiens cum esse rei attribuitur agenti generanti vel producenti, non solum in illis in quibus est solum principium actionis passivum, immo ubi est activum principium. Et cum dicit quod actio ignis, qua illuminat domum in primo instanti sui esse, non attribuitur generanti, nisi sicut causæ remotæ, etc.; — dico quod quælibet actio naturalis et competens naturæ rei, retorquetur in auctorem naturæ, qui dedit talem inclinationem, sive dederit principium activum, sive passivum, immo plus, si dederit utrumque. Et quia Deus dedit voluntati principium activum elicitivum sui primi actus, quoad substantiam actus, et quoad omnes ejus circumstantias, et movet immediate voluntatem ad illum actum, et ulterius dedit voluntati potentiam passivam receptivam illius primi actus et dilectionis naturalis; ideo primus actus voluntatis attribuitur principaliter productori et Creatori, potius quam (α) naturæ productæ, quæ ad illum actum se habet ut actus potius quam agens. — Item, argumentum illud supponit multa falsa. Primum est quod primus actus voluntatis sit vel esse possit electivus, et a voluntate ut est liberum arbitrium, et non ut est natura; quod est falsum, ut patet ex supradictis; quia primus actus voluntatis est naturalis. Secundum falsum, est quod principium mere passivum sit liberum, et quod possit se determinare indifferenter ad hoc vel illud. — Item, cum ulterius addit quod, si primum velle voluntatis attribuitur Deo, pari ratione et omnia alia sequentia, etc.; — dicitur quod non sequitur. Tum quia aliqua volitio est naturalis, et aliqua est electiva. Tum quia una volitio est respectu finis, alia respectu eorum quæ sunt ad finem, et habent vel habere possunt diversa objecta; et sic non sequitur quod sint ejusdem rationis. Dicitur tamen quod omnis actus voluntatis, quantum ad substantiam actus, dependet a Deo, tanquam a causa efficiente, licet non quantum ad omnes sui circumstantias positivas vel privativas, ut postea videbitur.

§ 5. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** contra quintam conclusionem, dicitur quod, tenendo quod angelus malus in primo instanti sui esse fuit in gratia, et usus fuerit illa gratia eliciendo actum meritorium dilectionis charitativæ erga Deum, difficile videtur quomodo potuerit peccare in secundo instanti, per aversionem a Deo, prima facie. Item, quomodo possit defendi quin sit implicatio in dictis sancti Thomæ. Quia, *de Malo*, q. 16, art. 4, in solutione decimiquarti, dicit sic : « Angelus, in primo instanti suæ creationis, simul natura, dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum, inquantum est auctor naturæ; quia, ut dicitur in libro *de Causis*, intelligentia, cognoscendo essentiam suam, cognoscit causam suam. Non tamen tunc ferebatur in Deum, ut est auctor gratiæ. » Item, ibidem, in solutione decimiquinti, sic dicit : « Diligere se propter Deum, inquantum est objectum supernaturalis beatitudinis, et auctor gloriæ, est actus charitatis. Sed diligere Deum super omnia, et se propter Deum, inquantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ, competit naturaliter non solum creaturæ rationali, sed etiam brutis animalibus, et corporibus inanimatis, inquantum participant naturali amore summi boni, ut Dionysius dicit, 4. cap. *de Divinis Nominibus*. Et hoc modo angelus, in primo instanti suæ creationis, se dilexit propter Deum. » Arguit sic, in loco vigesimosecundo : « Sicut creatura decideret in nihilum, nisi manu divina contineretur, ut dicit Gregorius (*de Moral.*, lib. 16, cap. 37); ita et decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo angelus, in primo instanti suæ creationis, non habuit gratiam, non potuit esse quin peccaret; si autem habuit gratiam, et non fuit usus ea, similiter peccavit; si autem usus fuit ea, convertendo se ad Deum, fuit (α) confirmatus in bono, ut de cætero peccare non posset. Ergo omnes angeli qui peccaverunt, peccaverunt in primo instanti suæ creationis. » Ecce argumentum. Sequitur ejus responsio : « Ad vigesimumsecundum, inquit, dicendum quod ratio illa deficit in duobus. Primo quidem, quia, sicut creatura decideret in nihilum, nisi per divinam potentiam contineretur; ita etiam decideret in non bonum, nisi contineretur a Deo. Non tamen sequitur quod nisi contineretur a Deo per gratiam, quod rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quæ de se habet inclinationem ad malum. Secundo, quia homo non obligatur ex necessitate præcepti ad utendum gratia semper; quia præcepta affirmativa non obligant ad semper. Et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur innuere quod mali angeli nunquam meruerunt. Quod etiam ex alio patet. Nam, 1 p., q. 63, art. 6, in solutione argumentorum, ut allegatum fuit in probatione conclusionis quintæ, dicit quod omnes angeli, in primo instanti suæ creationis, habuerunt motum naturalem in bonum, et in

(α) *potius quam*. — *postquam* Pr.

(α) *fuit*. — *sicut* Pr.

secundo instanti, boni conversi sunt ad Deum, et mali in eodem aversi sunt ab eo. In quo innuit quod boni inceperunt mereri in secundo instanti, et non in primo; quia in primo non fuerunt conversi ad Deum, sed in secundo; quæ quidem conversio, secundum eum, intelligitur per actum dilectionis Dei. Item, quia, secundum eum, voluntas angeli cuicumque adhæret per electionem, immutabiliter adhæret, ut patet ex dictis ejus, 1 p., q. 64, art. 2, et in multis aliis locis. Si igitur angelus in primo instanti meruisset, sequitur quod habuisset electivam dilectionem Dei, et adhæsisset Deo elective, et considerasset de gratia et de modo appetendi supernaturalia; et sic nunquam aversus fuisset a Deo per electionem, nec peccasset appetendo supernaturalia per inconsiderationem ; cujus oppositum sanctus Thomas ponit. Et ideo videretur dicendum, prima facie, quod licet diabolus fuerit creatus in gratia, sicut et boni angeli, nunquam tamen usus fuit gratia, convertendo se ad Deum meritorie; nec dilexit Deum dilectione electiva, in qua consistit meritum, sed solum dilectione naturali, inquantum est auctor naturæ et omnis boni naturalis, in qua dilectione meritum non consistit.

Quod autem dicit beatus Thomas, q. 63, art. 5, in solutione quarti, quod omnes angeli creati sunt in gratia, et quod in primo instanti beatitudinem meruerunt, sed quod quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, et ideo beatitudine quam meruerunt sunt privati, etc., intelligi potest quod meruerunt, non eliciendo actum meritorium et formatum gratia, sed quia in primo instanti digni fuerunt beatitudine, per gratiam quam habebant, eo modo quo quilibet in gratia et charitate exsistens, dignus est vita æterna, dato quod nullum actum meritorium elicuerit; sicut patet de parvulis noviter beatificatis. Fuit igitur in eis, in primo instanti, meritum potentiale, vel virtuale, vel habituale, vel interpretativum, non autem actuale et elicitum, quod quidem fuerit dilectio Dei electiva; nisi quis dicat quod in primo instanti habuerint actum meritorium, quæ fuit dilectio electiva, non Dei, sed ipsorummet, gratia informata, et lege divina regulata, et debitis circumstantiis vestita; quod non reputo impossibile. Et secundum hoc, faciliter diceretur ad prædicta, quod diabolus non est aversus ab eo quod elective dilexit, quia seipsum tunc dilexit ordinate in primo instanti; sed in secundo instanti inordinate se dilexit. Difficile ergo videtur quomodo sanctus Thomas posset salvare quod diabolus in primo instanti Deum elective dilexerit, et in secundo instanti per electionem ab eo fuerit aversus, potissime cum, q. 63, art. 6, in solutione tertii, dicat sic : « Angelus habet liberum arbitrium inflexibile, post electionem; et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. » — Hæc ille. — Ubi videtur dicere quod in primo instanti non habuit motum electivum, sed motum naturalem; vel, si habuit motum electivum, ille fuit respectu sui boni naturalis.

Forte posset dici quod dilectio Dei electiva, est duplex. Quædam elicita ex puris naturalibus, et secundum inclinationem solius naturæ; et a tali dilectione et electione, vel a taliter dilecto et electo, diabolus non potest averti; immo, cuicumque taliter adhæret per electionem, immobiliter adhæret. Alia est electio elicita ab angelo, Deo per gratiam movente ejus voluntatem ad supernaturalia; et a taliter electo et dilecto angelus potest averti, quamdiu est in via. Et ideo, quia diabolus per duo instantia fuit in via, in primo scilicet et secundo, ideo, quamvis in primo instanti dilexerit Deum dilectione electiva per gratiam, in secundo instanti potuit averti. Ratio autem cur cuilibet angelo præfixa est via per duo instantia, præcise est quia secundum virtutem propriæ naturæ præcise sumptam, non potest habere actum electivum (α) in primo instanti, sed in secundo potest; ideo, si in secundo male eligit, in tertio instanti est extra viam. Teneatur ergo ista via pro præsenti.

Et tunc, ad primum argumentum Scoti, quod includit et supponit sex propositiones, dicitur primo, quod prima propositio est probabilis, scilicet quod angeli merentes usque ad nunc præmiationis, in illo nunc sunt præmiati. Illud autem nunc fuit tertium instans, quia via duravit per duo instantia præcedentia. — Dicitur secundo, quod similiter secunda propositio est probabilis, scilicet quod in angelis meritum duratione præcessit præmium. Hanc enim ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 62, art. 4. — Dicitur tertio, quod similiter tertia propositio est probabilis, scilicet quod tota mora viæ præfixæ angelis erat æqualis in omnibus. — Dicitur quarto, quod similiter quarta propositio est (β) probabilis, scilicet quod quando boni ultimate meruerunt, tunc in eodem instanti mali demeruerunt, scilicet in secundo instanti. — Dico quinto (γ), quod hæc propositio est probabilis, scilicet quod omnes angeli creati sunt uniformes, quoad hoc quod est habere gratiam gratum facientem. — Dico sexto, quod sexta propositio est probabilis, scilicet quod omnes angeli aliquando fuerunt in gratia.

Sciendum tamen quod qui vellet sustinere ad litteram verba beati Thomæ, recitata de 1 p., in probatione quintæ conclusionis, scilicet quod diabolus meruit beatitudinem in primo instanti suæ creationis, sicut et angeli confirmati, et quod in secundo instanti peccavit, et in eodem miser factus est et

(α) *electivum*. — *elicitivum* Pr.
(β) *est*. — *erat* Pr.
(γ) *quinto*. — *ergo* Pr.

obstinatus, haberet negare primam propositionem quam Scotus ponit, et oppositam concedere, et dicere quod angelus in eodem instanti ultimate merebatur et beatificatus fuit; ita quod simul erat in termino viæ, et merebatur, et beatificabatur. Et consimiliter, quod diabolus in secundo instanti simul erat in termino viæ, et peccabat, et miser damnatus et obstinatus fuit. Quod qualiter possit sustineri, ostendit beatus Thomas, in quodam quodlibeto (*Quodlibeto* 9, q. 4, art. 3) prout recitabitur in sequentis quæstionis articulo primo, in probatione secundæ conclusionis. Et secundum hunc modum, inter creationem et casum diaboli nulla fuit mora : quia in primo instanti creatus est in gratia, et meruit; et in instanti immediate sequenti, fuit in termino, in peccato, in damnatione : sicut bonus angelus, in primo instanti, creatus (α) in gratia, meruit; in secundo autem immediato primo instanti, fuit in termino et beatitudine; et in eodem etiam instanti merebatur, non novum actum eliciendo, sed primum continuando. Haberet insuper ulterius dicere quod, licet in bonis angelis meritum præcesserit præmium duratione, tamen in malis peccatum et pœna simul duratione fuerunt. Et licet ita possit dici probabiliter, videtur mihi tamen quod via prior (β) probabilior est, quæ ponit tres morulas : in quarum prima omnes fuerunt in gratia; sed in secunda alii peccaverunt, alii meruerunt; in tertia isti fuerunt beati, alii miseri.

Istis concessis, dico septimo, quod non oportet ponere inter creationem angelorum et confirmationem bonorum et obstinationem malorum tres nec quatuor morulas, sed solum unam; ita quod fuerunt ibi tria instantia. In primo, creati sunt in gratia; et tunc nullus eorum meruit, secundum unam viam; vel forte omnes meruerunt, et inceperunt mereri per dilectionem Dei electivam (γ), ex gratia et charitate elicitam. In secundo instanti, mali demeruerunt, et boni meruerunt. In tertio, omnes fuerunt in termino, et extra viam; et boni quidem, beati fuerunt; mali vero, miseri. Et in omnibus istis conceditur quod dicit Scotus.

Dico octavo, quod secunda morula, id est, instans in quo meruerunt, non fuit divisibilis per plura instantia, sicut fingit Scotus, immo indivisibilis, ad hunc sensum, quod non habuit in se prius et post, licet forte coexsisteret alicui parti temporis continui divisibili in infinitum. — Et *ad primam probationem* Scoti, dicitur quod, licet mali angeli pluribus peccatis peccaverint, omnia tamen reducuntur ad superbiam et invidiam. Et potuit esse quod in eodem instanti, eliciendo unicum actum peccati, peccarent peccato superbiæ, invidiæ, odii, præsumptionis : quia unicus actus peccati potest habere plures deformitates, et terminari ad diversa objecta habentia ordinem aliqualem ad invicem; sicut contingit etiam in nobis, eodem actu ferri in finem et in ea quæ sunt ad finem. Si autem illa diversa peccata requirebant diversos actus, in diversis instantibus eliciebantur. Sed tamen, primo illorum commisso, statim angelus fuit in termino viæ. Nec oportebat quod omnia illa peccata essent demerita, sed pœnæ. — *Ad secundam probationem*, similiter dicitur quod tentatio malorum, et victoria bonorum, potuit esse in eodem instanti; nec fuit ibi prius et post duratione, sed natura tantum. Et de hoc beatus Thomas, 1 p., q. 63, art. 8, ad 1um : « Licet simul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit aliis esse causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum, temporis mora, sicut homo qui deliberatione indiget ad eligendum et consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum; quorum utrumque in tempore agitur. Manifestum est etiam quod homo simul, cum jam aliquid corde concepit, in eodem instanti incipit loqui, et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum locutionis capit, potest assentire ei quod dicitur; ut maxime patet in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato igitur tempore locutionis et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus angelus peccavit, in eodem suam affectionem locutione intelligibili expressit, et possibile fuit ab aliis in eam non consentiri, » sed dissentiri; maxime quia ille dissensus, vel refutatio tentationis, erat motus angeli boni, moti per gratiam a Deo. Et sic patet quod in eodem instanti, ista tria poterant esse in primo angelo peccante, scilicet : perversa electio, suæ affectionis intelligibilis declaratio, quæ erat tentatio et persuasio. Et similiter, in bonis angelis ista tria fuerunt simul : sancta electio per conversionem in Deum, tentationis et persuasionis auditio, tentationis et persuasionis respuitio et detestatio. Et consimiliter, in malis angelis tentationi consentientibus, fuerunt tria proportionabilia. Conceditur tamen quod inter prædicta fuit prioritas et posterioritas naturæ, non autem durationis.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra eamdem conclusionem, conceditur antecedens; sed negatur consequentia. Nec valet probatio. Licet enim non sit dare ultimum instans rei permanentis, loquendo de instantibus temporis continui; secus est de instantibus temporis discreti; potissime ubi res permanens non incipit nec desinit per motum aut mutationem proprie dictam, nec sequitur motum aut mutationem successivam per se nec per accidens, sed ejus inceptio et desinitio est supra motum et mutationem et tempus continuum, et simplicior est quolibet talium.

(α) *est.* — Ad. Pr.
(β) *prior.* — *proprior* Pr.
(γ) *electivam.* — *elicitivam* Pr.

Ad secundum dicitur quod ex auctoritate Origenis non potest amplius haberi nisi quod diabolus non peccavit in primo instanti sui esse, et quod inter creationem ejus et lapsum in damnationem, fuit medium instans, in quo peccavit. Hanc solutionem sententialiter ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 63, art. 6.

Ad tertium patet responsio per prædicta. Quia, si tenetur quod diabolus in primo instanti habuit actum meritorium, adhuc, secundum mentem beati Thomæ, potest sustineri quod post primum instans potuit peccare : quia adhuc erat in via, quæ durabat per duo instantia; nec sibi debebatur confirmatio, nisi in tertio instanti, si in nullo præcedentium obstaculum posuisset. Si autem teneatur quod in primo instanti nullum actum electivum (α) habuit, sed solum actum mere naturalem, tunc nullas patimur angustias; et de hoc satis dictum fuit in principio solutionum rationum Scoti. Quod autem assumit arguens, quod, si angelus in primo actu habuit actum liberi arbitrii, ille fuit meritorius aut demeritorius, — nihil cogit. Potest enim dici quod primus ejus actus fuit naturalis, non electivus (β); et ita non fuit actus liberi arbitrii, sed actus voluntatis. Licet enim voluntas et liberum arbitrium sint una et eadem potentia, tamen illa dicitur voluntas respectu actuum naturalium vel simplicium, et liberum arbitrium dicitur respectu actuum electivorum. Et de horum distinctione latius loquitur sanctus Thomas, 1 p., q. 83, art. 4.

Ad quartum respondetur sicut ibidem respondebatur; nam illam responsionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 63, art. 6, ad 4um. — Et cum arguens improbat illam responsionem, dicitur quod instantia temporis discreti et instantia temporis continui sunt improportionabilia; quia, licet instans temporis discreti non habeat prius et post, immo sit ita indivisibile sicut instans temporis continui, potest tamen coexsistere uni longo tempori. Potest etiam coexsistere unico instanti temporis continui, et potest immediate succedere alteri instanti sui generis. Cum igitur quæritur utrum cœlum esset in eodem loco, cum angelus primo creatus est, et cum primo peccavit, aut in alio et alio, etc.; — dicitur quod in alio et alio. Nec tamen ex hoc sequitur quod inter illa duo instantia temporis discreti intervenerit medium ejusdem generis, sicut inter duo instantia temporis continui necessario cadit medium sui generis. Item, nec est necessarium quod intervenerit medium alterius generis : quia dicam quod primum instans in quo fuit creatus, correspondebat vel correspondere poterat alicui instanti temporis communis; instans autem in quo peccavit, correspondebat tempori communi sequenti; et sicut inter instans et tempus commune non cadit medium, ita inter illa duo instantia temporis discreti nullum est medium. Et de hoc amplius dicetur in sequenti quæstione. Et hæc solutio sufficit, licet aliter dici posset.

Ad quintum dicitur similiter, quod, si angelus habeat nunc aliquam novam notitiam, illa non est immediata creationi ejus; quia creatio ejus non est continuata usque nunc, cum raptim transierit, et inter illam creationem et præsentem operationem multæ operationes mediæ fuerint. Si tamen angelus, a principio creationis suæ usque modo, aliquam operationem continuasset, sicut et verum est, quia intellectionem naturalem sui semper in actu habet, et modo intelligit noviter præsentem diem, vel aliquid noviter creatum, non esset inconveniens, immo verum, dicere quod ista notitia nova, est immediata illi cum qua angelus incepit; quia inter productionem hujus et illius non intervenit medium ejusdem generis. Productio enim intellectionis sibi connaturalis, mensuratur instanti stante, et non instanti fluente, seu raptim transeunte; quia semper est in continuo produci. Item, advertendum quod ad præcedens argumentum posset dici quod quæstio ibi mota, vana est, scilicet : an cœlum esset in eodem loco, vel diversis. Ex quo enim hæc instantia et illa improportionabilia sunt, et instans temporis continui mensurat mutatum esse ipsius cœli moti, quod mutatum esse non durat nisi quamdiu cœlum est in eodem loco sibi æquali, tale mutatum esse, et talis præsentia et assistentia cœli ad talem locum sibi æqualem, non potest mensurari instanti temporis angelici. Et ideo potest dici quod, cum angelus creatus est, et postea peccavit, cœlum non fuit in eodem loco proprio, nec in alio, immo nec in aliquo, sic intelligendo quod esse cœli in tali loco, mensuretur, tanquam propria et adæquata mensura, aliquo tali instanti temporis discreti; sicut nec instans temporis continui mensurat operationes intelligibiles angeli; sunt enim totaliter diversorum generum, cum intellectiones et affectiones angelicæ nullam habitudinem habeant ad aliquod continuum de genere quantitatis, sicut oportet habere ea quæ mensurantur tempore vel instanti temporis continui. Prima tamen solutio est melior.

Ad sextum dicitur quod sanctus Thomas nullum assumit falsum; nam quod angelus intelligat sine discursu, sufficienter probat ipse, 1 p., q. 58, art. 3. Quod vero angeli naturalem beatitudinem in primo instanti acquisierint, probat, q. 62, art. 1. Quod vero beatitudinem supernaturalem statim post unum actum meritorium habuerint, probat, eadem quæstione, art. 5. Cum autem dicit arguens, quod angelus non simul acquirit meritum et præmium, et quod præmium non sequitur naturaliter meritum, nec quodlibet meritum sequitur præmium, nisi duret juxta dispositionem divinæ voluntatis, — frustra adducta sunt, et impertinenter; quia san-

(α) *electivum.* — *elicitivum* Pr.
(β) *electivus.* — *elicitivus* Pr.

ctus Thomas nullius istorum oppositum dicit. Sed de modo angelicæ beatitudinis, dicetur in quæstione sequenti.

Ad argumenta facta in pede quæstionis, patet responsio per prædicta.

Et hæc de præsenti sufficiant quæstione; de qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANGELI IN PRIMO INSTANTI SUÆ CREATIONIS FUERINT BEATI

CIRCA quintam distinctionem secundi *Sententiarum*, quæritur : Utrum angeli in primo instanti suæ creationis fuerint beati.

Et arguitur quod sic. Quia dicitur in lib. *de Ecclesiasticis dogmatibus* (cap. 29), quod *angeli, qui in illa qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent.* Igitur angeli creati sunt in beatitudine; et per consequens in primo instanti suæ creationis fuerunt beati.

In oppositum arguitur sic. De ratione beatitudinis est stabilitas seu confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati fuerunt, fuerunt confirmati in bono; quod casus aliorum ostendit. Non igitur angeli in sua creatione fuerunt beati.

In hac quæstione erunt tres articuli, in quorum primo ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo recitabuntur adversariorum objectiones. In tertio ponentur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ponuntur quatuor conclusiones.

Prima conclusio est quod angelus in primo instanti suæ creationis fuit beatus beatitudine naturali, non autem beatitudine supernaturali.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 62, art. 1, ubi sic dicit : « Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ; et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam perfectionem ultimam. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ duplex est. Una quidem, quam potest assequi virtute suæ naturæ; et hæc quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur; unde et Aristoteles (10. *Ethic.*, cap. 7 et 8) perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas quam in futuro exspectamus, per quam *videbimus Deum sicuti est* (1 Joan., cap. 3, v. 2); quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est. Sic igitur, quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi potuit virtute suæ naturæ, fuit creatus beatus; quia hujusmodi perfectionem angelus non acquirit per aliquem motum (α) discursivum, sicut homo, sed statim ei adest propter naturæ suæ dignitatem. Sed ultimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis. Et ideo non statim a principio debuit eam habere. » — Hæc ille. — Eamdem conclusionem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 4, q. 1, art. 1. — Ex prædictis potest formari duplex ratio pro duplici parte conclusionis. Et quidem pro illa parte quæ dicit quod angeli non sunt creati beati beatitudine supernaturali, argui potest : Illud quod est ultimus finis naturæ angelicæ non debuit angelis concreari, nec fuit eis concreatum; sed beatitudo supernaturalis est ultimus finis naturæ angelicæ; igitur, etc. Major patet, quia ad talem finem natura rationalis pervenit per meritum et operationem gratuitam. Minor nota est. Item, eadem pars manifeste probatur per rationem factam ad oppositum conclusionis. Pro secunda vero parte, potest sic argui : Corpora cœlestia in sua prima creatione suam naturalem perfectionem habuerunt, ad quam virtute naturæ suæ pertingere possunt; igitur et angeli. Antecedens et consequentia probantur per dicta in ultima quæstione tertiæ distinctionis hujus secundi. Potest ulterius conclusio probari per argumentum factum pro parte affirmativa quæstionis.

Secunda conclusio est quod angeli suam beatitudinem supernaturalem meruerunt.

Hanc ponit beatus Thomas, 1 p., q. 62, art. 4, ubi sic dicit : « Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse; cuilibet autem creaturæ esse beatum, non est natura, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad suum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem

(α) *motum.* — *modum* Pr.

operatio, in finem ducens : vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde exspectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit naturam angelicam et humanam. Unde relinquitur quod tam homo quam angelus suam beatitudinem meruit. Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruit; et similiter si quis diceret quod quantumcumque gratiam habuit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit, 1. *Ethicorum* (cap. 9). Vel oportet dicere quod angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis ministeriis (α), ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti : nam meritum habet rationem viæ ad finem; ei autem qui est jam in termino, non convenit moveri ad terminum, et sic nullus meretur, quod jam habet. Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est beata fruitio. Sed nec hoc etiam videtur conveniens esse : quia liberum arbitrium non est causa sufficiens meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus. Non potest autem simul informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, et gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur et suam fruitionem (β) mereatur. Et ideo melius dicendum est quod angelus habuit gratiam antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit. » — Hæc ille.

Et sciendum quod, licet eamdem conclusionem ponat, 2. *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 2, tamen differt in modo ponendi; quia ibi ponit quod in angelis meritum non præcessit præmium tempore, sed natura. Unde, in fine principalis responsionis, sic dicit : « Videtur dicendum cum aliis, quod meritum in eis non præcessit præmium tempore, sed natura. Quod facile potest intelligi. Sicut enim actus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam, ita actus informatus gratia est meritum gloriæ. Unde idem et unus conversionis motus, est præparatio ad gratiam, secundum quod est ex libero arbitrio; et meritorius gloriæ, secundum quod est gratia informatus; et iterum, fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriæ » Et postea, in solutione primi, sic dicit : « Non est, inquit, necessarium, meritum præcedere præmium tempore, sed natura tantum. Quilibet enim actus meritorius habet aliquod præmium sibi adjunctum; sicut et quilibet actus inordinatus habet pœnam, ut dicit Augustinus in lib. *Confessionum* (lib. 1, cap. 12). » — Hæc ille. — Simile dicit in quodam Quodlibeto (*Quodlib.* 9, q. 4, art. 3), ubi respondet ad rationem factam in *Summa* contra istam opinionem (ad 1um), dicens : « Non oportet ponere idem simul esse perfectum et imperfectum, sed idem simul esse perfectum et terminum imperfectionis, vel nunc primo esse perfectum. » Item, in solutione secundi, sic dicit : « Angelus meretur ut viator, non quasi distans a termino, sed ut in termino viæ exsistens. » Et in corpore articuli sic dicit : « De conditione angeli, triplex est opinio. — Quidam enim posuerunt quod angelus in primo instanti fuit beatus. Sed illud non videtur conveniens, quia pari ratione alii in primo instanti fuissent miseri : quod etiam quidam dicunt; quod absurdum est, et condemnatum. — Alii vero dicunt quod omnes fuerunt in gratia conditi, et in ea quidam perseveraverunt, et sic beatitudinem meruerunt, alii vero, contra eam agentes, facti sunt miseri. Et hæc opinio nihil difficultatis habet. Unde præ cæteris magis mihi placet. — Tertii vero dicunt quod angeli fuerunt creati in puris naturalibus, et quibusdam conversis ad bonum simul collata est gratia et beatitudo. Et hi dividuntur in tres vias. Quidam enim dicunt quod nunquam beatitudinem meruerunt; sed hoc non videtur competere nisi soli Christo, qui est Filius naturalis, ut beatitudinem divinæ fruitionis sine merito habeat. Alii vero dicunt quod merentur eam ex operibus quæ circa nos agunt; sed hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum sequatur præmium. Tertii vero dicunt quod in primo instanti beatitudinem meruerunt, ex hoc ipso quod ad bonum conversi sunt. Et hæc inter has tres probabilior est. Unde, ad ejus evidentiam, sciendum est quod meritum se habet ad præmium, (α) sicut motus ad terminum, et (β) sicut fieri ad factum esse. In his autem quæ successive fiunt, prius est fieri quam factum esse. In his autem quæ subito fiunt, simul est fieri et factum esse; sicut simul illuminatur aer et illuminatus est, simul res creatur et creata est. Cujus ratio est, quia illud instans in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis præcedentis in quo non erat; et sic aliquid de proprietate illius temporis retinet, in quantum potest dici quod ante hoc instans illa res non fuit. Et quamvis in illis quæ per motum successivum fiunt, fieri attribuatur tempori præcedenti, in momentaneis tamen actionibus vel factionibus, non

(α) *ministeriis.* — *mysteriis* Pr.
(β) *suam fruitionem.* — *sua fruitione* Pr.

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *et.* — *sed* Pr.

potest fieri attribui nisi ipsi instanti quo primo est, quod dividit inter esse et non esse rei; unde, quamvis in aliis omnibus instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod hoc fiat et factum est, nisi in primo. Similiter dico quod in primo instanti quo mens angeli conversa est ad Verbi fruitionem, et beata quidem erat ratione perfectæ fruitionis, quasi in facto esse exsistens, et beatitudinem merebatur in hoc quod convertebatur ad Verbum, non præexsistente beatitudinis perfectione, sed quasi exsistens in ipso fieri; sed postmodum mens angeli est tantum beata, et non beatitudinem meretur. Et simile est de contritione; quia in eodem instanti est terminus præparationis ad gratiam, et gratiæ infusio. » — Hæc ibi.

Sed quidquid dicat in secundo, et in hoc Quodlibeto, probabilius videtur quod dicit in 1 p. *Summæ*. Quia mirabile videtur quod aliquis mereatur id quod habet actu completo et perfecto. Item : quicumque est beatus, est extra viam; igitur tunc non meretur præmium essentiale sibi. Item : quia gratia, quæ est principium merendi, est causa gloriæ, quæ est gratia consummata; idem autem non est causa suiipsius.

Ex prædictis formatur talis ratio pro prima parte conclusionis, scilicet quod angeli beatitudinem meruerunt : Quicumque per suam operationem est (α) attingens finem excedentem virtutem operantis, potius meretur finem quam efficiat finem; sed angelus est hujusmodi, vel fuit; igitur, etc. Major et minor patent ex dictis. — Secunda pars conclusionis, scilicet quod meritum præcesserit præmium duratione, non solum natura, patet ex statim dictis : quia meritum non sequebatur præmium, nec fuit simul cum præmio duratione; igitur præcessit.

Tertia conclusio est quod possibile fuit angelum mereri suam beatitudinem in primo instanti suæ creationis, vel statim post primum instans.

Hanc conclusionem probat, in simili, sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 29, art. 8, ubi quærit, Utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit; ubi sic dicit : « Circa hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod Christus in primo instanti suæ conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri cœpit. Alii vero dicunt quod in ipso primo instanti meruit. Quæ quidem opinio videtur esse rationabilior. Nam quidquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturæ, totum creditur esse collatum animæ Christi in primo instanti suæ creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest contingere. Uno modo, ex parte operantis. Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem operantis posset hoc contingere propter defectum duplicis facultatis : scilicet gratuitæ, sicut si dicamus quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri, quia gratiam non habet; et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo concipitur, non potest mereri, quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem potest dici in proposito. Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiæ, utpote gratia plenus; et facultatem naturæ, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens, alias non potuisset esse comprehensor. Sic ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quominus posset in primo suæ conceptionis instanti mereri. Similiter, nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest dupliciter contingere. Uno modo, propter hoc quod in actu illo successio invenitur, et sic in instanti compleri non potest; sicut motus localis in instanti esse (α) non potest. Secundo, per hoc quod actus præsupponit quædam quæ non possunt præcedere instans determinatum; sicut non potest esse quod ignis in primo instanti suæ generationis, si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco, quia motus præexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem : quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem, sed est simplex et instantaneus. Secundo vero : quia ad motum voluntatis non præexigitur nisi actus apprehensivæ virtutis; qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem, simul autem est motio moventis, et motus mobilis; ipsa vero apprehensio boni in Christo non præexigebat aliquam inquisitionem, ad hoc quod esset de bono certum judicium, quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus verum judicium habuit (β). Patet igitur quod nihil prohibet Christum in instanti primo meruisse. Et ideo concedendum est quod in primo instanti suæ conceptionis meruit. » — Hæc ille.

Similem probationem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 3, ubi sic dicit : « Christo attribuere debemus, secundum animam, omnem perfectionem spiritualem quæ sibi potest attribui. Unde, cum possibile fuerit ipsum in primo instanti suæ conceptionis actum meritorium perfecisse, dicendum est Christum in primo instanti suæ conceptionis meruisse. Quod enim aliqua res non possit, in primo instanti quo est, habere suam actionem, non potest contingere nisi tribus modis. Primo, ex hoc quod deest sibi aliqua perfectio quæ requiritur ad agendum;

(α) *est.* — Om. Pr.

(α) *esse.* — *inesse* Pr.
(β) *verum judicium habuit.* — *certum judicium habuit verum* Pr.

sicut catulus in primo instanti suæ nativitatis non potest videre, quia non habet organum videndi completum. Alio modo, propter aliquod impediens extrinsecum; sicut aqua currens, in aliquo loco conclusa ut non possit motu proprio moveri. Tertio, ex natura operationis, quæ successionem habet; et tunc, in primo instanti quo res est, incipit illam actionem; non tamen illa actio est in illo instanti, sed in tempore; sicut patet quod primum instans in quo est ignis generatus, quod est ultimum suæ generationis, est primum instans motus sui sursum, sed tamen motus ejus non est in illo instanti, quia motus successivorum est. Constat autem quod Christo non deficiebat aliqua perfectio ex parte ipsius agentis, quæ sit necessaria ad meritorium actum; et iterum nihil erat, quod impedire posset; ipse etiam motus charitatis quo movebatur, indivisibilis erat et non successivus. Et ideo in primo instanti Christus potuit mereri. » — Hæc ille.

A simili arguitur de angelo bono: Si bonus angelus in primo instanti suæ creationis nulla perfectione ad agendum necessaria caruisset, et nullum impedimentum meriti habuisset, et actum dilectionis Dei super omnia indivisibilem, non successivum, elicuisset, ipse in primo instanti meruisset; sed totum antecedens illius conditionalis fuit possibile; igitur, et consequens fuit possibile. Præmissæ patent ex prædictis. Et sic patet prima pars conclusionis. — Pro secunda, probatur. Quia, sicut probatum est quod potuit in primo, ita potest probari quod in secundo. Rursus. Quia malus angelus qui non peccavit in primo, peccavit in secundo; igitur, a simili, si bonus angelus non meruisset in primo instanti, potuisset mereri in secundo. Antecedens et consequentia patent ex conclusione præcedentis distinctionis.

Quarta conclusio est quod angelus bonus, post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit, beatus fuit beatitudine ultimata et supernaturali.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 62, art. 5, ubi sic: « Angelus, inquit, post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit, beatus fuit. Cujus ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quod naturalem perfectionem, non per discursum acquirat, sed statim habeat, sicut supra ostensum est. Sicut autem angelus habet ex sui natura ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita, statim post meritum in angelo fuit beatitudo subsecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum; quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim, post unum actum charitate informatum, angelus beatus fuit. » — Hæc ille. — Item, ibidem, arguit sic: « Anima hominis et angelus similiter ordinantur ad beatitudinem; unde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima a corpore separata, si habeat sufficiens meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi sit aliud impedimentum. Ergo, pari ratione, angelus. Sed statim, in primo actu charitatis, habuit meritum beatitudinis, et non erat in eo aliquod impedimentum. Ergo statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium. » — Hæc ille.

Et in hoc primus articulus terminatur, etc.

ARTICULUS II.

RECITANTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

I. Argumenta Siranfredi. — Quantum ad secundum articulum, recitandæ sunt adversariorum objectiones. Tota namque præcedens positio tenet, quasi in omnibus conclusionibus, quod possibile est naturam rationalem, vel intellectualem, puta angelum vel hominem, posse elicere actum liberi arbitrii in instanti, et posse mereri in instanti. Contra hoc fundamentum, arguunt quidam doctores anglici, quos Adam recitat, 1. *Sentent.*, q. 10, et etiam Gregorius, 2. *Sentent.* (dist. 3, q. 1, art. 1).

Primo igitur arguunt sic. Si aliqua volitio posset fieri in instanti, possibile esset quod aliquis peccaret in primo instanti sui esse. Consequentia probatur: quoniam in illo instanti posset habere sufficientem cognitionem boni et mali et libertatem eligendi tam bonum quam malum; igitur, si in aliquo instanti posset, æque posset in primo sicut in quocumque alio. Sed falsitas consequentis patet. Quia, si peccavit in primo instanti, non potuit illud vitasse; et per consequens non peccavit, juxta Augustinum (α), in 3. *de Libero arb.*, cap. 18: *Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest?* Probatio consequentiæ. Non enim potuit prius vitasse illud peccatum, quia prius non fuit; nec tunc, quia tunc fuit, et omne quod est, quando est, necesse est esse; nec post, quia jam fuit præteritum, et sic non potuit non fuisse. Item, falsitas primi consequentis aliter apparet, quia, si hoc sit possibile, ponatur in esse. Tunc arguitur sic. Illud peccatum est vitium voluntatis; igitur nocet voluntati; igitur adimit aliquod bonum a voluntate; igitur illud bonum ademptum, fuit in voluntate per prius, et per

(α) *Augustinum.* — *illud Augustini* Pr.

consequens ipsa voluntas præfuit (α), in qua illud bonum præfuit; igitur hoc non fuit primum instans sui esse. Et ita, ex illo posito sequuntur contradictoria, scilicet quod hoc est primum instans, et quod hoc non est primum instans. Iste est ex toto modus arguendi Augustini, 12. *de Civitate Dei,* cap. 6, ubi probat quod non potest aliqua voluntas esse mala ab æterno; et in pluribus aliis locis utitur simili argumento.

Secundo. Si sic, igitur aliquis posset mereri in primo instanti sui esse. Consequens est falsum : quia nullus potest mereri, nisi qui potest justitiam amittere; sed nullus potest justitiam amittere in primo instanti sui esse, quia tunc illa est, et omne quod est quando est necesse est esse; nec prius, quia prius non fuit; igitur tunc non potest mereri. Ita enim arguit Anselmus, *de Casu diaboli,* cap. 5, quod *angeli boni potuerunt peccare, antequam mali caderent : quia, si non potuerunt,* inquit, *peccare, non potestate* (β) *sed necessitate servaverunt rectitudinem et justitiam; quare non magis meruerunt servando justitiam, quam servando rationalitatem quam perdere nequierunt,* etc.

Tertio. Tunc, posito casu possibili, aliquis invitus et necessario peccaret. Probatio. Quia, posito quod Deus in hoc instanti creet unum angelum, dando sibi cognitionem et libertatem arbitrii, et præceptum, quod eliciat actum diligendi Deum quo citius poterit, et cum hoc suspendat actum voluntatis angeli per hoc instans præcise, hoc posito, iste in aliquo instanti diliget Deum, quia talis dilectio producetur tota simul. Sit ergo illud instans A. Tunc sic. Inter hoc instans et A erit tempus medium, in quo iste angelus non diliget Deum; igitur in illo tempore omittet contra præceptum, et, velit nolit, peccabit. Si dicatur quod diliget Deum in tempore immediato huic instanti, ergo dilectio illa partibiliter et in tempore fiet. Sed contra. Ponatur tunc quod alius angelus non impeditus eliciat in hoc instanti unam dilectionem respectu Dei, tunc isti duo actus duorum angelorum erunt ejusdem speciei; igitur, si unus producitur in tempore, et alius; et econtra, si unus producitur in instanti, et alius; quia necesse est, ut « illud quod exsistit in aliquo individuorum speciei ex rebus essentialibus, exsistat in omnibus individuis illius speciei », ut ait Commentator, in 2. *Cœli,* commento 59. Nec valet si dicatur quod tale præceptum non potest in illo casu dari a Deo; quia non ponatur quod det, adhuc sequitur quod peccat propter ingratitudinem, exspectando per tempus antequam diligat Deum.

Quarto. Si aliquis posset mereri in instanti, sequitur quod possibile esset duo merita esse æqualia, quorum unum, omnibus aliis exsistentibus paribus ex parte merentis, esset in tempore, et aliud in instanti; quod est falsum : quoniam tunc nihil prodesset continuare meritum. Consequentia probatur. Quia, ponatur quod unus mereatur tantum per instans, et alius per horam, cæteris conditionibus et circumstantiis exsistentibus paribus in utroque, tunc meritum factum in una hora, excedit meritum factum in instanti; et non in infinitum, quia nullum finitum excedit finitum infinite. Sit igitur, gratia exempli, quod sit majus in duplo. Tunc, ponatur alius qui, cæteris paribus, mereatur per dimidium unius horæ tantum. Meritum istius tertii erit subduplum ad meritum secundi merentis; igitur erit æquale merito primi instantaneo. Assumptum probatur : quia meritum secundi, pro prima medietate horæ, est simpliciter æquale merito tertii. Quod probatur. Quia, si secundus habuisset interruptionem aliquam inter medietates illas horæ in qua merebatur, tunc manifestum foret quod meritum istius in utraque medietate esset æquale merito tertii. Sed nunc suum meritum est tantum quantum foret si esset interruptum; quia est cum conditionibus similibus. Igitur, etc.

Quinto. Quia sequitur quod pro peccato instantaneo deberetur alicui pœna æterna certa; et ultra : igitur, posito casu possibili, alicujus peccatum Deus non posset sufficienter punire; quod non videtur conveniens concedere. Consequentia probatur. Quoniam quælibet voluntas creata est finitæ naturæ, et per consequens contingit assignare maximam pœnam quam potest recipere. Sit ergo talis pœna, quam angelus non potest recipere, A. Constat quod aliqua proportio est inter A et pœnam debitam pro peccato instantaneo hujus angeli; quia utraque est finita; sit ergo decupla (α). Tunc sic. Quocumque tempore dato, iste angelus potest decies ita graviter peccare, sicut fecit in uno instanti; igitur, in quocumque tempore dato finito, potest mereri decies tales (β) pœnas, et per consequens pœnam A; et non potest recipere pœnam A, ut positum est; igitur propositum. Assumptum autem probatur : quia in quocumque tempore, quantumcumque parvo, posset ipse, stante eadem cognitione sufficienti, dimittere malam volitionem, qua sic peccavit, et eam resumere plus quam decies, immo quoties voluerit, habens liberam voluntatem, et nondum confirmatus; quia nullam difficultatem patitur angelus in volendo.

Sexto. Si sic, tunc homo aut angelus posset habere meritum in instanti, et tunc, ultra, sequitur quod unam bonam volitionem factam in instanti, continuans (γ) per certum tempus uniformiter in

---

(α) *præfuit.* — Om. Pr.
(β) *potestate.* — *voluntate* Pr.

(α) *decupla.* — *de culpa* Pr.
(β) *decies tales.* — *tales decem* Pr.
(γ) *continuans.* — *continens* Pr.

omnibus conditionibus, meretur præmium infinitum intensive; et cum (α) tale præmium non possit capere, sequitur quod non posset a Deo sufficienter præmiari. Consequentia probatur. Quia, sicut pro primo instanti extrinseco illius temporis debetur merenti aliquod præmium præcise, ita pro quolibet instanti sequenti illius temporis debetur aliquod præmium præcise. Igitur : vel pro quolibet instantium sequentium debetur æquale præmium ei quod debetur pro primo instanti; aut semper pro quolibet majus; aut semper minus. Et quodcumque detur, sequitur quod pro omnibus simul debentur præmia æqualia infinita; quia post quodlibet instans et similiter ante instans quodlibet illius temporis, sunt infinita instantia; et ideo, si semper majus, igitur infinita majora; si semper minus, ergo quocumque dato in tempore illo, ante ipsum fuerunt infinita, pro quorum quolibet debetur majus; et sic propositum.

Septimo sequitur quod, secundum legem communem, posset quis juste puniri pro finitis peccatis venialibus plus quam pro maximo mortali facto in eodem tempore, vel majori facto : quia pro veniali unius instantis debetur aliqua pœna, et illa non exceditur infinite a pœna debita mortali; igitur toties poterit peccare venialiter, secundum multitudinem finitam, æque graviter, etc.

Octavo. Quia sequeretur quod in angelo qui peccavit, et similiter in homine primo, meritum et demeritum fuerint immediata, ita quod nec fuit tempus, nec instans medium. Et ulterius, cum uterque istorum semper, quando stetit in justitia et meruit, fuerit sapiens, et, quando peccavit, fuerit stultus, sequitur quod inter stultitiam et sapientiam eorum non fuerit medium, scilicet transitus de uno in aliud, qui transitus non fuerit sapiens nec stultus; quod est contra Augustinum, 3. *de Libero arbitrio*, cap. 24, ubi quærit : Utrum primus homo stulte vel sapienter recesserit a Deo; et determinat quod nec sic, nec sic, sed est dare medium, nam transitus ipse nec sapiens nec stultus fuit, sicut declarat in exemplis aliis. Vide ibi.

Nono. Quia tunc pro merito instantaneo deberetur augmentum charitatis. Cum igitur illius augmenti sit certa proportio ad charitatem Christi, sequitur quod in tempore quantumcumque parvo posset aliquis acquirere tantam charitatem quantam habuit Christus; quod est falsum. Probatur consequentia : quia in quocumque tempore parvo posset toties subito velle, quoties illud augmentum continetur in charitate Christi; et sic sequitur conclusio inferenda.

Decimo. Sequitur quod obesset homini continuare actum suum; quia constat quod pro illo debetur homini certum præmium, et pro merito instantaneo debetur etiam sibi certum præmium, licet minus. Igitur, exempli gratia, sit quod minus in decuplo. Cum ergo decem, immo centum tales actus subitos posset producere in illo tempore quo continuat (α) actum unum, posset acquirere majus præmium, non continuando eum; et sic sequitur quod obest sibi continuare actum illum.

Undecimo. Sequitur quod aliquis necessario erit otiosus, habendo summam libertatem arbitrii; quia, posito quod Deus suspendat præcise per instans actionem unius angeli, tunc ille vellet primo in aliquo instanti mediato, ac per hoc in tempore medio esset necessario otiosus.

Duodecimo. Sequitur quod aliquis habens per unam horam summum meritum sibi possibile circa aliquod objectum, posset, in eadem hora, decuplo plus mereri, habendo diversos actus circa diversa objecta, vel etiam circa idem interscalanter; et sic expediret non continuare actum, respectu unius; quod est falsum, quia in hoc maxime commendatur felicitas a Philosopho, 10. *Ethicorum*, quia est maxime continua.

Decimotertio. Sequitur quod, si aliquis peccaret venialiter, continuando actum suum per tempus in cujus fine moreretur, pro quolibet instanti illius temporis deberetur sibi aliqua pœna in purgatorio, et si peccatum suum foret mortale, pro quolibet instanti sibi deberetur pœna aliqua in inferno, et per consequens infinita pœna intensive, ac per hoc nullum posset Deus punire sufficienter.

Decimoquarto. Quia, si sit dare primum instans, in quo voluntas vult, seu in quo volitio est in voluntate, igitur vel hoc erit de volitione libere producta a voluntate, vel de ea quæ producitur naturaliter, quæ scilicet necessario sequitur ad aliquam apprehensionem. Non de libera : quia omnis mutatio subita, finis est successivæ, secundum Commentatorem, 6. *Physicorum*, commento 32; sed, cum voluntas libere producit suam volitionem, sua prima productio, si qua est, non est tunc finis successivæ mutationis immediate præcedentis; igitur, etc. Nec de volitione naturaliter sequente apprehensionem alicujus objecti, verbi gratia, beatitudinis, aut alicujus alterius placibilis : quia non est dare primum instans, in quo intellectus cogitet de tali volito, scilicet A (β): igitur nec primum instans quo voluntas vult illud. Assumptum probatur. Quia cogitatio nova : vel libere causaretur, et tunc non esset finis successivæ mutationis; contra præallegatam auctoritatem Commentatoris; aut illa cogitatio actualis generaretur naturaliter ab aliqua specie imaginativa, et tunc : vel est aliqua species debilissima et minima ipsius A, in virtute imaginativa, quæ potest agere in intellectum; vel est aliqua maxima, quæ non potest. Non potest

(α) *cum.* — *tamen* Pr.

(α) *continuat.* — *contineat* Pr.
(β) *scilicet A.* — *sit illud* Pr.

dici primum, quia, si sic, sit illa minima, quæ potest, B, et intellectio, quam potest causare, sit C. Igitur aliqua alia species in imaginativa debilior quam B, potest causare in intellectu aliquam intellectionem, debiliorem tamen quam C. Sic enim est in aliis actionibus naturalibus, quod, si aliqua virtus potest movere aliquid aliqua velocitate, virtus minor potest movere illud tardius; quod probatur ex hoc quod idem motum potest moveri tardius a virtute debiliori. Et sic sequitur quod non sit aliqua debilissima et minima species in imaginativa, potens causare in intellectu cogitationem actualem de A. Relinquitur igitur quod sit aliqua maxima, quæ non potest; et quælibet intensior (α) potest agere in intellectum. Ex quo patet quod nullum est primum instans, in quo species imaginativa agit in intellectum; quia, si sic, tunc arguitur sic: Hæc species agit in intellectum nunc primo naturaliter, et non libere; igitur nunc primo est ista species satis (β) fortis ad agendum, quia, si prius fuisset satis fortis, prius egisset; igitur est aliqua species minima, seu debilissima, in imaginativa, quæ potest agere in intellectum; cujus oppositum probatum est; igitur non est aliquod primum instans, in quo species imaginativa agit in intellectum; ac per hoc, nullum est primum instans in quo intellectus cogitat, quando cogitatio sua fit a specie (γ) imaginativa. Et sic sequitur propositum principale.

Hæc omnia argumenta sunt cujusdam anglici doctoris, qui dicitur Siranfredus, et recitantur ab Adam et a Gregorio.

II. Argumenta Adæ et Gregorii. — Secundo loco, potest argui contra conclusiones, probando quod, etsi non sit impossibile actum voluntatis esse et produci in instanti, quod saltem hoc non sit necessarium, immo quod aliquis actus voluntatis sit producibilis successive et partibiliter, et sic, in tempore, non in instanti. Et arguunt sic Adam et Gregorius (2. *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 1, concl. 2).

Primo. Contingit volitionem intendi; igitur contingit volitionem partibiliter produci. Consequentia patet; nam intensio formæ non fit nisi per additionem novæ partis formæ. Antecedens probatur; quoniam contingit in aliquo intendi notitiam vel æstimationem de bonitate alicujus rei quam desiderat: utpote codicis, per examinationem diligentiorem suæ pulchritudinis vel veracitatis; aut equi, per majorem experientiam suæ fortitudinis aut velocitatis; igitur contingit desiderium de ipsa intendi. Et patet consequentia; quoniam, ut dicit Commentator, 12. *Metaphysicæ*, commento 36, et nos etiam ita experimur quod, « quanto magis quod desideratur æstimatum fuerit magis bonum, tanto desiderium majus erit. »

Secundo contingit aliquam volitionem partibiliter corrumpi; igitur contingit aliquam partibiliter produci. Consequentia patet. Et antecedens probatur experientia. Experitur enim quis quod aliquando ferventer et intense desiderat aliquam rem non habitam, aut habita complacet et delectatur, et paulatim tepescit talis complacentia, vel desiderium, et tandem cessat. Talis autem remissio non contingit absque successiva corruptione dictorum actuum.

Tertio arguit sic. Possibile est visionem corporalem ac etiam intellectualem partibiliter acquiri; igitur et volitionem. Tenet consequentia: tum quia non plus apparet repugnantia ex parte volitionis, quam ex parte visionis, maxime intellectualis; tum quia frequenter ad clariorem et perfectiorem notitiam rei, sequitur intensior volitio. Antecedens patet. — (α) Cum aliquid primo visum a remotis appropinquat videnti, et secundum majorem appropinquationem clarius videtur. — Item, cum visibile remissum actu visum continue intenditur, et clarius et perfectius videtur. In quo casu evidentius potest argui quod visio fiat partibiliter. Nam continuæ novæ partes coloris secundum intensionem generantur in eodem subjecto primo cum præcedentibus; et illæ utique sicut et aliæ videntur; et non prius videntur quam sint; certum est; nec prius sunt quam videantur, ut patet per Augustinum, 14. *de Trinitate*, cap. 10, dicentem: *Quædam cognoscibilia simul cum cognitione esse incipiunt: velut si aliquod visibile, quod omnino non erat, ante oculos nostros oriatur, cognitionem nostram utique non præcedit; aut si sonet aliquid, ubi est auditor, simul profecto incipiunt esse simulque desinunt, et sonus et ejus auditus.* — Et istud quod ultimo positum est, optime valet etiam ad principale propositum. Nam, sicut locutio exterior successive fit et auditus successive generatur; ita intellectio verborum videtur successive generari. — Patet etiam hoc ratione. Nam alias activum naturale per tempus staret, in sufficienti dispositione ad passum sufficiens, cæteris requisitis concurrentibus, antequam ageret. Simul ergo dum illæ partes coloris fiunt, videntur; et sicut successive fiunt, ita successive videntur. Et constat quod non ea visione præcise, qua priores videbantur, sicut patet ex auctoritate præallegata; et etiam ratione: quia visio unius rei non potest naturaliter fieri visio alterius rei. Igitur aliqua visione partiali. Non autem præexsistente, quia nulla visio naturaliter præcedit rem visam, cum quælibet a re visa concausetur, secundum Augustinum, 11. *de Trinitate*, cap. 3, et similiter, libro 14, ubi supra proximo. Item, in

(α) *intensior.* — *intentio* Pr.
(β) *satis.* — Om. Pr.
(γ) *in.* — Ad. Pr.

(α) *Tam.* — Ad. Pr.

alio exemplo idem (α) efficaciter convincitur. Si enim aliquod magnum visibile, cujus partem tantum quis videat per aliquod foramen, moveatur motu continuo ante foramen illud, verbi gratia, a dextro in sinistrum, pars primo visa successive exibit oppositionem oculi, et occultabitur sibi, et alia prius non visa succedet; et quia constat quod sequens, vel succedens, non videbitur visione præcedentis, nec ipsa tota simul succedet, sed per partem ante partem, sequitur quod nova visione partibiliter et successive acquisita videbitur; quod erat probandum.

III. Alia argumenta Adæ. — Tertio loco, arguit Adam contra aliud suppositum in hac quæstione et præcedente, scilicet quod impossibile sit formam, puta visionem vel volitionem, quæ non est, in hoc instanti, secundum se totam, nec secundum partem, produci immediate post hoc instans, simul et secundum se totam. Hujus enim oppositum sæpe dictum est : utputa, quod angelus non peccavit in primo instanti, sed immediate post primum instans; item, quod bonus angelus non fuit beatus in instanti quo merebatur, sed immediate post illud, etc. Contra ista arguit Adam, 8 q. primi.

Primo sic. Quia eo ipso quod dilectio vel alia volitio causaretur simul, non per partem ante partem, instantanee et indivisibiliter causaretur; et hoc est causari (β) in instanti (non enim sunt instantia indivisibiles mensuræ succedentes in tempore, distinctæ a permanentibus); et immediate præcessisset aliquod aliud instans ultimum sui non esse; igitur aliquod instans esset immediatum instanti.

Secundo. Quia non potest contingere quod aliquod nunc sit ultimum esse rei secundum se et secundum quamlibet ejus partem; propter idem medium : quia, secundum Philosophum, 8. *Physicorum*, non est dare ultimum instans rei permanentis in esse; igitur, pari ratione, non est dare ultimum indivisibile, in quo res aliqua, et quælibet ejus pars, ultimo non sit.

Tertio sic. Fieri instantanee seu in instanti, ad debitum intellectum, est simul fieri, sic quod non per partem ante partem; non enim sunt secundum veritatem instantia, tales mensuræ quales quidam imaginantur. Sed impossibile est quod instans immediate succedat instanti, vel mutatum esse in eodem motu continuo alteri, aut (γ) unum indivisibile alteri situetur ab eodem distincte; immo hoc includit repugnantiam. Igitur impossibile est quod aliquid immediate post instans in quo non est nunc, nec

(α) *idem*. — *ibidem* Pr.
(β) *causari*. — *causare* Pr.
(γ) *aut*. — *autem* Pr.

aliud quod potest esse pars ejus, simul fiat, vel e converso.

Quarto. Quia, hoc dato, duo angeli essent factibiles immediate unus post alium, et non simul mensura. Sed hoc est impossibile. Tum quia pari ratione dicerem de mille. Tum quia creatio angeli non habentis partes, est instantanea solum; vel, si habet partes (α), pono quod non divisibiliter, nec partibiliter, sed uterque (β) simul producatur, et ita instans erit immediatum instanti. Probatio consequentiæ. Quia Deus potest in hoc instanti præsenti producere unum angelum, si prius hoc voluerit. Ponatur igitur quod sic faciat, et quod tunc non sit unus alius angelus producibilis. Si igitur ille alius angelus possit simul produci immediate post hoc ultimum instans sui non esse, ita potest fieri de tertio angelo, non nunc exsistente, producibili post secundum. Igitur, etc.

IV. Alia argumenta Adæ. — Quarto loco arguit Adam, nona quæst. primi, contra aliud suppositum in hac et præcedenti quæstione, scilicet quod angelus possit subito cessare ab actu suo, vel subito suspendere actum suum, sic quod modo habet aliquem actum voluntatis, et nunquam post habebit illum, nec aliquid ejus. Hujus enim contrarium probat Adam.

Primo sic. Quia non in instanti in quo est talis actus instantanee productus, potest simul totus cessare; quia tunc simul esset et non esset. Nec sine medio post; quia tunc post indivisibile esset aliud indivisibile immediate succedens. Igitur solum mediate post, posset voluntas cessare ab actu instantanee elicito; et per consequens, non est in potestate voluntatis, quin, si subito causet in se volitionem, continuet illum actum, velit nolit, postea per tempus aliquod, antequam suspendat actum illum, sive antequam plene a tali actu cesset.

Secundo. Quia, si voluntas in hoc instanti habet aliquem actum (γ), et non habebit post hoc instans illum actum, nec aliquam partem ejus, tunc indivisibile esset immediatum indivisibili in successione, vel in continuo : quia, si simul cessaret, sic quod non partibiliter, instantanee destrueretur; sed non in instanti quo producitur, quia tunc simul esset et non esset; ergo in alio : vel igitur in immediato; et sic probata est (δ) consequentia probanda : vel mediato; et tunc manebit per tempus medium; quod est principale intentum. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *solum*. — Ad. Pr.
(β) *uterque*. — *utraque* Pr.
(γ) *actum*. — Om. Pr.
(δ) *est*. — Om. Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

I. Ad argumenta Siranfredi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est prædictis objectionibus. Et primo factis in primo loco.

Ad quarum **primam** dicit Gregorius (dist. 3, q. 1, art. 2), concedendo consequens. Dicit enim quod « angelus potuit peccare in primo instanti sui esse, et quod si aliquis angelus crearetur cum sufficienti notitia et arbitrii libertate, posset in primo instanti suæ creationis peccare, etc. ». Sed quia ostensum est in præcedenti quæstione, quod impossibile fuit angelum in primo instanti suæ creationis peccare, ideo oportet nos aliter dicere, scilicet negando consequentiam et consequens primæ rationis. Et ad probationem consequentiæ, patet quid sit dicendum, ex præcedenti quæstione.

Ad secundum conceditur consequentia et consequens. Et ad improbationem consequentis, respondet Gregorius, quod « aliquis potest dici amittere justitiam dupliciter. Uno modo, quia quam habuit non habet. Alio modo, quia non habet quam haberet. Hanc distinctionem facit Augustinus, in simili, 11. *super Gen. ad litt.*, cap. 23, ubi prosequens illam opinionem, quod diabolus ab initio suo peccavit, et docens quomodo intelligendum est eum cecidisse, inquit : *Beatæ atque angelicæ vitæ dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam fastidivit, sed nolendo accipere deseruit et amisit.* Et subdit : quod *non ex eo quod acceperat cecidit, sed ex eo quod acciperet, si subdi voluisset Deo,* etc. Tunc, cum sumitur, Nullus potest mereri, nisi quando justitiam potest amittere, — dicitur quod, si accipiatur *amittere* determinate in primo sensu, propositio absolute falsa est; nec eam probat dictum Anselmi. Talis enim est in forma propria ratio ejus : Si non potuerunt peccare, non potestate, sed necessitate servaverunt justitiam; quare, si non potestate, sed necessitate servaverunt justitiam, non magis meruerunt gratiam a Deo, quia steterunt, aliis cadentibus, quam quia servaverunt rationalitatem quam perdere nequiverunt. Hoc autem consequens habet Anselmus pro inconvenienti, supponens eos habuisse justitiam ante casum malorum. Et per consequens, ex opposito consequentis, sic vult inferre : Angeli boni meruerunt servando justitiam quam habebant; ergo illam non necessitate, sed potestate servaverunt; igitur eam non servare potuerunt; et ultra : igitur peccare potuerunt; quod est intentum. Nunc autem patet quod, concesso hanc consequentiam esse bonam : Angeli poterant justitiam habitam non servare, vel potuerunt amittere, ergo potuerunt peccare; non est consequens ut concedatur hanc esse bonam : Angeli non potuerunt justitiam habitam amittere, igitur non potuerunt peccare; cum argumentatio (α) ex opposito antecedentis non teneat gratia formæ; et per consequens, nec ista est simpliciter vera, Nullus qui non potest justitiam quam habet, amittere, potest mereri. Præterea Anselmus non infert, Si non potestate, sed necessitate servaverunt justitiam, ergo non meruerunt absolute; sed quod non meruerunt, quia steterunt, id est, ex hoc quod steterunt et perseveraverunt in justitia habita. Nunc autem non est consequens : Non meruerunt ex hoc quod steterunt, ergo non meruerunt; sed econtra bene; sicut etiam non sequitur : Non meruerunt quia servaverunt rationalitatem, igitur non meruerunt; sed econtra (6). Non ergo ostenditur ex dicto Anselmi, quod hæc sint incompossibilia, Angeli meruerunt, et, Angeli non meruerunt, servando justitiam quam habuerunt. Nec etiam ista, Angeli meruerunt, igitur angeli potuerunt amittere justitiam quam habuerunt. Ac per hoc, ut prius, illa universalis non probatur, ex dictis Anselmi, esse vera. Si vero accipiatur *amittere* communiter et indifferenter secundum primum vel secundum sensum, — quidquid sit de majore, dico quod minor est falsa. Nec probatio valet, cum procedat tantummodo in primo sensu ». — Hæc Gregorius.

Beatus Thomas de hoc argumento facilius se expediret. Nam, 3. *Sentent.*, dist. 12, q. 2, art. 1, ubi quærit, Utrum Christus potuerit peccare, arguit sic : « Sicut peccatum requirit voluntarium, ita et meritum. Sed, secundum Augustinum (1. *Retract.*, cap. 14), nullus peccat in eo quod vitare non potest. Ergo nullus meretur vel laudatur de hoc quod dimittere non potest. Si ergo Christus non potuit peccare, non est laudandus de hoc quod non peccavit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad tertium, inquit, dicendum quod impotentia coactionis, quæ opponitur voluntario, tollit rationem meriti et demeriti; non autem impotentia (γ), quæ est ex perfectione in bonitate vel malitia : quia hæc voluntarium non tollit, sed ponit voluntatem confirmatam ad unum. » — Hæc ille. — Item, in *de Veritate*, q. 29, art. 6, arguit sic : « Omne meritum ex libertate arbitrii procedit, quæ indeterminate se habet ad multa. Sed liberum arbitrium, in Christo, determinate se habebat ad unum, scilicet ad bonum. Ergo mereri non potuit. » Ecce argumentum. Sequitur responsio (ad 1um) : « Dicendum quod, licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter; poterat enim hoc vel illud facere et non facere. Et ideo libertas in eo remanebat, quæ requiritur ad merendum. » — Hæc sanctus Thomas, et satis concordat Gregorio. —

(α) *argumentatio.* — *arguendo* Pr.
(6) a verbo *bene* usque ad *econtra,* om. Pr.
(γ) *impotentia.* — *potentia* Pr.

Licet enim ille qui non potest peccare vel justitiam perdere, non mereatur in hoc quod non peccat vel justitiam non perdit, potest tamen mereri in aliis quæ potest facere vel non facere. Posset etiam dici quod illa propositio, Nullus potest mereri in aliqua mensura, nisi possit in illa et pro illa justitiam amittere, est simpliciter falsa; quia tunc nullus exsistens in charitate, pro tempore vel mensura qua est in charitate posset mereri; quia pro illa mensura, non potest justitiam perdere : quia omne quod est, quando est, etc. Sed, si habet aliquam apparentiam, oportet quod intelligatur de impossibilitate opposita necessitati absolutæ, vel necessitati coactionis; non autem de impossibilitate opposita necessitati ex suppositione, vel ex conditione.

Ad tertium respondet Gregorius negando consequentiam. Et ad probationem, dicit quod « potest dupliciter dici. Uno modo, ut ibidem dicitur ». — Et cum arguitur contra; — dicit quod « non sequitur, si sunt unius et ejusdem speciei, et unus producitur in instanti, quod ideo alius producatur in instanti. Nam possibile est quod una lux producatur in instanti, ejusdem rationis cum alia quæ producta est in tempore. Et sic est possibile de aliis formis partibilibus. Nec valet probatio; quoniam nec acquiri in instanti, nec acquiri in tempore, est ex his quæ conveniunt essentialiter hujusmodi speciebus, cum tam hoc modo quam illo possint acquiri ». — « Secundo, inquit, posset dici quod, illo casu dato, qui tamen non est possibilis nisi per divinam potentiam, illa dilectio produceretur, seu erit producta tota simul, et tamen in nullo instanti erit primo producta, et nullum tempus erit antequam sit producta. » — Hæc ille.

Beatus Thomas diceret quod productio volitionis angelicæ, et ejus operatio intellectualis, mensuratur instanti temporis discreti, non autem temporis continui; talis autem temporis instantia sine quocumque medio invicem sibi succedere possunt. — Quod autem dicit Gregorius, in secunda responsione, quod in illo casu aliqua dilectio erit simul producta, et tamen in nullo instanti erit primo producta, non videtur intelligibile in illo casu, quidquid sit de aliis casibus, puta si ab æterno esset producta. Nam, secundum eum, produci in instanti est produci totum simul. Si ergo illa dilectio producitur tota simul, igitur producitur in instanti. Sed omne quod incipit noviter esse, in aliquo instanti vel tempore primo incipit esse. Si enim hoc negatur, æque faciliter potest negari mensura prima inceptionis cujuslibet temporalis vel novæ rei. Igitur, etc. Sic patet quod non potest fugere, nisi ponat aliqua instantia extra tempus continuum.

Ad quartum Gregorius concedit primum consequens ibidem illatum. Sed, ad secundum, dicit quod « aliud est actum meritorium esse in instanti, vel per tempus, et aliud est actum meritorium esse meritorium in instanti, seu per instans, vel per tempus. Nam per aliquod tempus, et in instanti aliquo in quo prius fuit, actus meritorius est in quo non est meritorius, aut si est meritorius, non tamen est alterius præmii meritorius, quam prius fuit. Licet enim voluntas possit elicere virtuose actum meritorium in instanti, non tamen in quolibet alio instanti sequente potest jam elicitum scienter et libere, quantum est ex se, deserere, aut alium elicere; sed est dare aliquod tempus ita breve, infra quod nullo modo potest desistere ab actu suo jam elicito, aut novum actum elicere, quantum est ex se. Dico scienter, licet casualiter forte aut supernaturaliter immissa aliqua notitia, aliter posset contingere. Infra tempus autem hujusmodi, quamvis in quolibet instanti actus sit, et in quolibet sequente diutius fuerit quam in aliquo præcedentium, non tamen in quolibet est magis meritorius quam in primo instanti sui esse fuerit; immo nec forte meritorius, aut si forte meritorius, non tamen novi seu distincti præmii meritorius. Ex quo sequitur quod non ex quantalibet continuatione actus meritorii, actus est majus meritum seu majoris præmii meritorius quam fuerit in primo instanti sui esse. Cum ergo secundo infertur quod possent esse duo merita æqualia, quorum unum esset per tempus, et aliud per instans, si intelligatur quod unum esset per tempus, aliud per instans, non video hoc esse inconveniens (α). Si vero intelligatur quod essent æqualia, id est, æque seu æqualis præmii meritoria, et unum eorum esset meritorium tantum per instans, aliud vero esset meritorium per tempus, cæteris paribus, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod esset continue meritorium per tempus, et non majoris præmii quam aliud quod esset tantum meritorium per instans. Et tunc nego consequentiam, propter falsam implicationem consequentis, videlicet aliquem actum esse meritorium per aliquod tempus continue. Vel potest esse sensus, quod unum meritum per aliquod tempus non esset majoris præmii meritorium quam aliud esset per instans. Et hoc ego concedo, sicut quod per aliquod tempus, idem actus non est magis meritorius quam fuit in primo instanti in quo fuit. » — « Sed contra, inquit Gregorius, est (β); quia tunc videtur quod continuatio actus meritorii nihil prosit, immo obsit, et quod expediret frequenter interrumpere actum et deserere primum et elicere novum. » — « Ad hoc dico, inquit Gregorius, quod non omnis continuatio actus prodest, utputa illa quæ non est libera et cum scientia, ut est ea quæ est per tempus illud breve non perceptibile. Nec dico quod nulla prosit, immo aliqua, utpote ea quæ ex scientia et libertate procedit; sicut cum quis scienter et libere potest ex se desistere ab actu elicito,

(α) *inconveniens*. — *conveniens* Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.

et alium elicere, quod contingit in eo qui ultra tempus sibi imperceptibile continuat actum. Et de tali continuatione, dico quod non minus meretur sic continuans actum quam si novum eliceret; et magis expediret sic continuare, quam interrumpere ut novum eliciat; quoniam qui sic interrumperet, exponeret se periculo non resumendi actum tam cito; et tamen, si pluries resumeret, non plus mereretur, quam si æqualem actum sponte continuaret per tantum tempus, in quanto toties posset novum actum elicere. — Dices. Ponatur quod Deus in quolibet instanti illius temporis imperceptibilis infunderet sibi sufficienter notitiam, aut in aliquo uno infunderet ita perfectam quod ipse angelus in quolibet instanti illius temporis posset scienter deserere illum actum, et alium elicere, tunc sequitur quod in quolibet instanti tantum merebitur, et novum præmium, quantum in primo, et per consequens in qualibet parte illius temporis merebitur præmium infinitum. — Respondetur quod consequens non est minus possibile aut concedendum, aut magis impossibile vel negandum, quam casus qui datur. Et ideo qui casum admitteret tanquam possibilem, consequenter posset concedere consequens. Nec video pro nunc sequi inconveniens, præsertim cum non sit impossibile Deo causare infinitum præmium in anima intensive, secundum multos. » — Hæc ille.

Apparet mihi, quod, secundum viam beati Thomæ, dicta Gregorii pro majori parte vera sunt, loquendo de intellectu et voluntate humana; quia intellectus humanus non potest naturaliter distincte percipere quodlibet instans horæ, nec quamlibet partem horæ, sed est dare maximum, quod non potest, vel minimum tempus, quod potest distincte percipere. Sed, loquendo de intellectu angelico, falsum est. Puto enim quod, si angelus aliquod instans in hora distincte percipit, quodlibet distincte percipit, vel percipere potest, naturali cognitione, immo quodlibet punctum continui, et quamlibet ejus partem, quia per unicam speciem intelligibilem intelligit omnia individua ejusdem speciei præsentia et unica intellectione; secus est de futuris. Sed, hoc concesso, si arguitur quod angelus possit, in sensu composito, in quolibet instanti habere novam intellectionem, vel novam volitionem, ita quod actus elicitus a sua voluntate vel intellectu in uno instanti, sit totaliter distinctus ab actu elicito in alio instanti, negatur consequentia; quia nec sua intellectio, nec volitio mensuratur ullo modo tempore continuo, nec aliqua parte, nec aliquo instanti illius. Sed quomodo mensurentur, dictum est alias. Et sic patet quomodo isti volentes judicare de intellectu angelico sicut de humano, intrant labyrinthum; nec mirum, quia modicus error in principio, magnus est in principiatis.

Ad quintum dicit Gregorius quod secunda consequentia non valet. Et ad probationem consequentiæ, dicit quod « assumit falsum, scilicet quod in quocumque tempore potest pluries tam graviter peccare, sicut in primo instanti peccavit. Nam infra illud tempus breve, de quo dictum est, non solum pluries, immo nec semel posset novum demeritum peccati elicere, sicut nec novum meritum, ut dictum est ». — Hæc Gregorius.

Et sunt bene dicta, loquendo de potentia animæ rationalis unitæ corpori, de qua verum est quod non quamlibet partem temporis potest distincte percipere, vel si quamlibet posset, non tamen possibile est quod omnes distincte percipiat simul, nec successive, et per consequens non est possibile quod in qualibet eliciat novam volitionem, immo sunt multæ partes temporis ita parvæ, quod non posset scienter et a proposito actum in illis elicere, non eliciendo prius, nec post. Nec valet, si quis instet quod, sicut in instanti elicere potest actum, ita et in qualibet parte temporis. Hoc enim non valet; quia, licet in instanti eliciat actum, non tamen hoc facit præcognoscendo instans suæ operationis, nec aliquid cogitando de illo instanti. Sic etiam in qualibet parte temporis posset actum elicere a casu, non tamen cogitando de illa parte, nec proponendo elicere determinate in illa. Sed casus argumenti vult habere quod ante posset a proposito actum in qualibet elicere et quamlibet signate (α) et distincte cognoscere; quod negatur. Angelus autem posset quamlibet partem distincte cognoscere, non tamen est possibile quod in qualibet et pro qualibet eliceret novum actum intellectionis vel volitionis; potissime, quia operatio intellectus aut voluntatis angelicæ nullo tali mensuratur instanti, et dato quod mensuraretur, concederetur quod in qualibet posset divisim, sed non conjunctim.

Ad sextum dicit Gregorius patere per idem. « Nam super eadem falsa imaginatione fundatur, scilicet quod pro quolibet instanti temporis, quo actus durat, sit meritorius novi præmii, » et alterius a priori.

Ad septimum dicit quod, puniri gravius potest intelligi dupliciter, scilicet extensive, secundum durationem pœnæ, aut intensive. Si secundo modo, consequens non videtur negandum; unde, forte, secundum multos, quibusdam qui æternaliter puniuntur in inferno, aliqui ad tempus gravius puniuntur in purgatorio. Si primo modo, negatur consequentia; et assumptum in probatione similiter. Nam, quantum ad extensionem, pœna debita mortali infinite excedit pœnam debitam veniali, cum huic æterna, illi temporalis debeatur pœna. » — Hæc Gregorius.

Cui satis concordat sanctus Thomas, loquendo de pœna sensibili vel pœna sensus causata ex afflictione ignis vel alterius corporis; non autem loquendo de

(α) *signate.* — *significare* Pr.

pœna remorsus conscientiæ, vel privationis divinæ visionis, quæ consequuntur mortale, non autem veniale. Et de hoc ad propositum loquitur sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 88, art. 4, ubi sic dicit : « Quod ex multis venialibus constituatur unum mortale, falsum est. Non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis : quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ ; peccatum autem veniale habet reatum pœnæ temporalis. Patet etiam ex parte pœnæ damni ; quia peccatum mortale meretur privationem divinæ visionis, cui nulla alia pœna comparari potest, ut dicit Chrysostomus (Homil. 23, *in Matth.*). Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermem conscientiæ, licet forte, quantum ad pœnam ignis, non sint improportionabiles pœnæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, secundum eum, probabile est quod pœna ignis debita pro peccato veniali sit proportionabilis pœnæ debitæ mortali ; igitur una finita et certa (α) proportione excedit aliam. Possent ergo tot committi venialia, quod pœna ignis eis debita intensior esset pœna debita pro aliquo levi mortali, licet non æquaretur ei in duratione, immo in infinitum excederetur ab ea, sicut temporale ab æterno, vel perpetuo.

Ad octavum dicit Gregorius, concedendo « consequens, sicut quilibet habet concedere, nisi velit ponere medium inter totum tempus, quo quis est in charitate, et quo caret charitate, ac, per hoc, in quo utraque contradictoria sint simul falsa. Et tunc, ad probationem, dico quod Augustinus non intendit ponere tale medium, secundum durationem, quale argumentum imaginatur ; sed solum vult dicere quod talis transitus ab uno in aliud, sive potius sit transiens, non denominatur ab aliquo oppositorum, quemadmodum consuevimus denominare operationes ab habitibus, dicentes hominem taliter operari, quando secundum habitum quem habet elicit operationem, verbi gratia, ut dicit Philosophus, 2. *Ethicorum* (cap. 4) : Tunc (β) tamen dicimus grammaticum quid grammatice fieri, quando fit secundum eam quam habet grammaticam. Nunc autem, cum quis ex uno opposito transit in aliud, verbi gratia, in exemplo Augustini, cum a sapientia in stultitiam, non secundum sapientiam quam habet, transit, ut patet ; ideo, neque sapienter. Item, neque secundum stultitiam ; quia in eo non erat stultitia, qua mediante, transiret ; et ideo, neque stulte dicitur transire. Ac per hoc, concludit Augustinus quod est dare medium inter facere aliquid sapienter et facere aliquid stulte ; quia scilicet contingit facere aliquid, neque sapienter, neque stulte. Nec tamen ex hoc concluditur quod sit aliquod tempus medium, vel medium instans inter tempus stultitiæ et sapientiæ, in quo ille non sit stultus nec sapiens, ut intendit argumentum. » — Hæc Gregorius ; et bene.

Ad nonum et **decimum** dicit esse respondendum sicut ad quartum.

Ad undecimum dicit quod in illo casu angelus ille « volet in tempore immediate sequenti, et tamen in nullo instanti primo ». — Sed ista responsio non videtur vera de angelo, cujus volitio tota simul et in instanti producitur, cui oportet dare pro mensura adæquata aliquod instans. Ideo dico quod volet in instanti immediato instanti præcedenti, in quo suspendit ejus volitionem ; talia autem instantia sunt non temporis continui, sed discreti, inter quæ non oportet cadere medium. Si autem volitio angeli causaretur successive, vel etiam volitio animæ intellectivæ, tunc responsio Gregorii esset bona. Sicut enim de motu continuo verum est dicere, in instanti, quod ille motus non est in instanti, sed erit immediate post hoc instans, nec tamen erit primo in aliquo instanti post præsens, sed in tempore immediato, ita in proposito argumenti.

Ad duodecimum et **decimumtertium** dicit patere ex responso quarti. Et ego dico similiter, dum tamen addantur, ad dicta Gregorii, ea quæ addita sunt in responsione quarti per eumdem data.

Ad decimumquartum dicit quod hoc de quo quæritur, est verum de volitione libera. Et cum probatur quod non, ex auctoritate Commentatoris, dicit quod « Commentator loquitur de mutationibus corporalibus, non autem de spiritualibus ; quod patet, ibidem, tam ex exemplis, quam etiam ex causa quam ibidem pertractat, scilicet de salvando declarationem Aristotelis, ad probandum quod omne mobile est divisibile, esse universalem ad omnem mutationem ; constat autem quod Philosophus loquitur ibi solum de mutationibus corporalibus, nec suæ probationes possunt spiritualibus adaptari. Tum etiam quia, 3. *de Anima,* Commentator dicit oppositum expresse de intellectione ; et similiter Philosophus ». Ulterius dicit Gregorius quod « in casu est possibile dare primum instans volitionis naturaliter sequentis apprehensionem, utputa si subito causaretur talis apprehensio, quod saltem a Deo posse (α) fieri nullus catholicus, ut puto, negaret ». — Hæc Gregorius post Adam, cujus sunt omnes prædictæ solutiones in sententia.

Et utique ista solutio ultima, quæ dicit de volitione libera et naturali, locum habere potest in voluntate humana ; non autem in angelica, quia quælibet volitio angeli mensuratur instanti, sive sit naturalis, sive electiva, et idem videtur de qualibet ejus intellectione ; secus est de volitionibus et intellectionibus humanis. Unde, cum arguens vult probare quod volitio electiva non potest produci in

(α) *certa.* — *in certa* Pr.
(β) *Tunc.* — Om. Pr.

(α) *posse.* — Om. Pr.

instanti, et assumit quod omnis mutatio subita finis est successivæ, etc., — dicitur quod volitio instantanea potest sequi intellectionem et deliberationem successivam. Cum enim in ratione præcesserit inquisitio consilii, et judicium de consiliatis, in fine illius successivæ deductionis potest sequi electio judicatorum in instanti. Item, cum vult probare quod nulla volitio naturaliter elicita, eliciatur in instanti, et assumit quod nulla intellectio, vel cogitatio, libere elicita, producitur in instanti, quia, si sic, non esset finis alicujus successivæ mutationis, etc., — dicitur quod hoc parum valet. Quia aliqua intellectio instantanee producta, potest sequi successivam phantasiationem, vel operationem cogitativæ virtutis, ita quod in instanti terminante illam operationem elicitur intellectio tota simul. Similiter, cum probat quod nulla cogitatio naturaliter causata, producitur in instanti, et assumit quod omnis talis causatur ex actione phantasmatis in intellectu, — falsum assumit, quia ex specie rosæ dudum causata in intellectu, potest nova intellectio causari, phantasmate nihil pro tunc imprimente in intellectum possibilem. Aliud falsum assumit, scilicet quod (α) phantasma gignens speciem vel intellectionem in intellectum, semper et de necessitate agat successive, ita quod aliter esse non possit. Dicitur enim quod immo talis species imprimi potest tota simul et in instanti. Nec valet probatio ad oppositum. Conceditur enim quod in illo instanti phantasma primo agit in intellectum, et quod tunc primo est sufficienter forte ad imprimendum, et quod tunc est minimum quod illam (β) potest imprimere speciem in intellectu, et debilissimum inter omnia quæ possunt imprimere. Nec valet probatio ad oppositum. Non enim quacumque virtute motiva est naturaliter dare debiliorem, quæ similiter sit motiva, licet tardius, ejusdem mobilis. Verumtamen, secundum considerationem mathematicam, quacumque remissa est dare remissiorem, et qualibet parva minorem, et quantumcumque intensa intensiorem. Sed, naturaliter loquendo, est dare minimum colorem extensive et intensive, sic quod minor non posset per se exsistere. Sed tota imaginatio anglicana de maximo et minimo fundatur in falso principio, scilicet quod quælibet forma accidentalis activa vel passiva sit in infinitum divisibilis secundum intensionem vel remissionem, cujus oppositum probatum fuit in 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2. Sed quidquid sit de anima rationali, tamen illa deductio in angelo nullum locum habet; quia ejus intellectiones non causantur a phantasmatibus, nec ab objectis materialibus, ut in præcedentibus dictum fuit.

II. Ad argumenta Adæ et Gregorii. — Ad argumenta secundo loco contra conclusionem, per quæ videtur probari quod volitio et intellectio producantur successive, pars ante partem; — dico duo. Primum est, quod omnia illa argumenta fundantur in falso, scilicet quod intensio et remissio formarum fiat per adventum aut recessum, seu, quod idem est, per additionem formæ ad formam, et per subtractionem partis a parte. Illa enim opinio, in 1. *Sententiarum,* ex dictis sancti Thomæ, reputata est tanquam falsa. Dico secundo quod nulla volitio, seu intellectio, est per se in tempore, licet per accidens possit esse in tempore. Et de hoc beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 31, art. 2, ubi quærit, Utrum delectatio sit in tempore, sic ait : « Aliquid contingit esse in tempore dupliciter : uno modo, secundum se; alio modo, per aliud, et secundum accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens, ut motus, quies, locutio, et alia hujusmodi. Secundum aliud vero et non per se dicuntur esse in tempore, illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successioni subjacent; sicut esse hominem, de sui ratione non habet successionem : non enim est motus, sed terminus motus, vel generationis ipsius; sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc, esse hominem est in tempore. Sic igitur dicendum quod delectatio quidem secundum se non est in tempore; est enim delectatio, quies in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed, si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio in tempore per accidens. Si autem sit omnino intransmutabile, non erit in tempore, nec per se, nec per accidens. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit : « Sicut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 28), motus dupliciter dicitur. Uno modo, qui est actus imperfecti, id est (α), entis in potentia inquantum hujusmodi; et talis motus est successivus et in tempore. Alius autem motus est actus perfecti, id est, exsistentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi, et etiam delectari; et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore. » — Hæc ille. — Simile dicit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 3, art. 1, qla 3, ubi, in fine, post sententiam præcedentem ibi positam, subdit : « Delectatio non est in tempore, nisi de per accidens, inquantum scilicet perfectio illa, ex cujus conjunctione consurgit delectatio, motui conjuncta est. Et ideo, si sit aliqua perfectio quam motus non contingat, talis delectatio non erit in tempore, neque per se neque per accidens. Et hæc est spiritualis delectatio in angelis. In brutis autem delectatio exsistens, est in tem-

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *illam.* — *illa* Pr.

(α) *imperfecti, id est,* — *imperfectus* Pr.

pore per accidens, inquantum eorum perfectionibus motus directe conjungitur. Sed in nobis delectatio non est in tempore, quantum ad intellectivam partem, etiam per accidens, nisi valde indirecte, inquantum scilicet operatio intellectus nostri conjungitur phantasmatibus. Tamen verum est nullam delectationem esse in tempore, per se loquendo. » — Hæc ille. — Item, in solutione primi : « Delectatio immediate consequitur operationes animæ, quæ sunt apprehendere et velle ; hæ autem operationes non sunt in tempore, nisi per accidens : videre enim, intelligere, et velle, statim sunt. » — Hæc ille. — Item, in solutione tertii, dicit : « Aliæ animæ passiones, quantum ad id quod est ex parte animæ, non sunt in tempore, nisi per accidens, inquantum scilicet adjungitur eis motus ex parte corporis. »

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 96, ostendit quomodo intellectio, per accidens est in tempore, et quomodo non. Ibi enim sic dicit : « In operatione intellectuali substantiarum separatarum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia in actu sunt absque loco, ita etiam absque tempore : nam tempus consequitur motum localem ; unde non mensurat, nisi ea quæ aliqualiter sunt in loco ; et ideo intelligere substantiæ separatæ est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostræ adjacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus (α). Et inde est quod in compositione et divisione, semper intellectus noster adjungit tempus præteritum, vel futurum ; non autem intelligendo quod quid est : intelligit enim quod quid est, abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus ; unde, secundum illam operationem, neque sub tempore, neque sub (6) aliqua conditione rerum sensibilium intelligibile apprehendit. Componit autem et dividit, applicando intelligibilia prius abstracta ad res ; et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus. » — Hæc ille. Item, 1 p., q. 85, art. 5, in solutione secundi, sic dicit : « Intellectus abstrahit a phantasmatibus, et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata ; et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni ejus adjungitur tempus. » — Item, 1ª 2æ, q. 113, art. 7, in solutione quinti, sic dicit : « Successio duorum oppositorum in eodem subjecto, aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo prior forma subjecto inest ; est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma sequens inest materiæ vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi, ante unum instans, aliud instans immediate præcedens, eo quod instantia non consequenter se habeant in tempore : sicut nec puncta in linea, ut probatur, 5. *Physicorum* (t. c. 1) ; sed tempus terminatur ad instans, et ideo in toto tempore præcedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ, et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectionum vel intellectualium conceptionum, prout est in angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quæ mensurantur non sunt continua, ut in primo habitum est. Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans in quo est illud quod sequitur ; nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat. Mens autem humana, secundum se quidem, est supra tempus ; sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore, secundum phantasmata in quibus species intelligibiles considerat. Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione, secundum conditionem temporalium motuum : ut scilicet (α) dicamus quod non est dare ultimum instans in quo fuit in culpa, sed ultimum tempus ; est autem dare primum instans in quo in gratia est, in toto autem præcedenti tempore inerat culpa. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 5, qla 3, in solutione primi, dicit sic : « Duplex est motus. Quia quidam est motus qui est actus imperfecti, qui est exitus de potentia in actum ; et talis motus oportet quod sit successivus, quia semper exspectat aliquid in futurum ad perfectionem suæ speciei, eo quod pars motus est alterius speciei a toto motu, ut dicitur, 10. *Ethicorum* (cap. 4) ; sicut patet in alteratione quæ est ad albedinem, cujus pars est motus ad colorem medium specie differens, si divisim accipiatur. Alius motus est actus perfecti, qui magis dicitur operatio, qui non exspectat (6) aliquid futurum ad complementum suæ speciei ; sicut sentire. Talis motus non est successivus, sed subitus. Et si contingat dici quod talis motus sit in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur etiam quolibet instanti illius temporis in quo esse dicitur ; sicut esse hominem in tempore est et in instanti. Et talis motus est motus liberi arbitrii ; et ideo est in instanti. Secus autem si esset motus collativus ; quia tunc non posset esse in instanti, propter discursum de uno in aliud. » — Item, 1 p., q. 85, art. 5, dicit quod in actu intellectus qui est componere vel dividere, seu syllogizare et discurrere de uno in aliud, accidit successio et tempus ; non autem in simplici

(α) a verbo *ex eo quod* usque ad *tempus*, om. Pr.
(6) *sub*. — Om. Pr.

(α) *scilicet*. — *si* Pr.
(6) *exspectat*. — *spectat* Pr.

apprehensione quidditatis. Et in multis aliis locis dicit consimile.

Ex quibus patet : quod, secundum eum, intellectiones et volitiones, immo et visiones non fiunt de per se in tempore, nec per partem ante partem, sed totæ simul; secundo, quod tales actus, de per accidens sunt vel esse possunt in tempore, ratione suarum causarum vel objectorum; tertio, quod in actione intellectus componentis et dividentis, et discurrentis de uno in aliud, est successio; quarto, quod actus intellectus et voluntatis angelicæ non mensurantur tempore continuo, nec aliquo instanti vel instantibus illius temporis, sed tempore discreto, vel instantibus ejus. Istis suppositis, dicitur

Ad primum argumentum, quod consequentia non valet; quia intensio formæ vel actus non fit per additionem partis ad partem, sicut argumentum supponit.

Ad secundum similiter negatur antecedens. Nulla enim volitio aut dilectio corrumpitur partibiliter; licet possit successive remitti : quæ tamen remissio non fit per subtractionem partis a parte, sicut arguens false imaginatur; sed per minorem et minorem participationem formæ a subjecto.

Ad tertium negatur antecedens, si intelligatur quod visio acquiratur per partem ante partem, ita quod visio habeat partes intensivas, ejus essentiam componentes, licet concedam quod habeat partes extensivas ad extensionem sui subjecti de per accidens. Et similiter nego quod intellectio, quæ est simplicis quidditatis apprehensio sine compositione et discursu, habeat quascumque partes secundum extensionem vel intensionem. — Et ad probationem antecedentis primam, dico quod visio corporalis potest intendi secundum majorem participationem suæ actualitatis a subjecto, sed non per acquisitionem novæ partis; et ita non concluditur quod fiat partibiliter, immo tota simul, si sit eadem quæ prius, et respectu unius et ejusdem objecti. — Ad secundam probationem, dicitur quod, sicut color non intenditur per additionem novæ partis ad præcedentes, ita nec ejus visio. — Ad tertiam, de locutione, dicitur quod (α), quia in locutione est compositio vel divisio, vel discursus, ita in apprehensione illius potest esse successio conceptionum intellectus; quod non negamus. — Ad quartam dicitur quod in casu de successiva præsentatione objecti visibilis, nihil potest argui de successione intellectionis; quia illud apprehenditur sensu, et non immediate per intellectum humanum. Sed utrum visio corporalis illius partibiliter acquiratur, potest esse dubium. Et de hoc, et quantum ad hoc, dico quod in illo casu non remanet eadem visio a principio usque ad finem; quia continue videtur aliud et aliud objectum, scilicet alia et alia pars colorati. Et ideo non probatur quod una visio partibiliter acquiratur, quæ sit in se permanens, quia in illo casu est continue alia et alia visio; nec prima efficitur pars secundæ, nec econtra; nec duæ illarum componunt tertiam per modum intensionis, nec per modum extensionis formæ extensæ ad extensionem subjecti, sed solum illo modo quo in entibus successivis præteritum et futurum ad invicem continuata per aliquid indivisibile, constituunt tempus vel motum; talis enim visio, cum consequatur motum localem objecti sui, consimiliter et in consimiles partes habet dividi, et consimiliter acquiritur et deperditur, sicut et motus localis; et de illa per omnia (α) consimiliter judicandum est, sicut de uno ente successivo, cujus nulla pars simul manet cum alia. Sed hoc non infringit propositum nostrum; quia sermo est de productione visionis permanentis, et simul totius, cujusmodi non est illa visio successiva de qua loquitur argumentum.

III. Ad alia argumenta Adæ. — Ad argumenta tertio loco contra conclusiones, et similiter ad argumenta quarto loco inducta, in quibus Adam se fundat, dicitur quod nihil penitus valent contra conclusiones; quia procedunt ex falso fundamento. Nam, in argumentis tertio loco factis, primo supponit quod omnis volitio secundum se tota simul producta, mensuretur instanti temporis continui; secundo, quod in nullo tempore instans succedat instanti sine medio; tertio, quod nullius rei permanentis sit dare vel possit dari ultimum instans sui esse, loquendo de quocumque instanti et cujuscumque temporis. Omnia autem ista neganda sunt, secundum doctrinam sancti Thomæ, et opposita horum concedenda. Unde,

Ad argumentum primum conceditur quod possibile est A dilectionem, non esse in instanti præsenti, et esse vel fore secundum se totam immediate post hoc instans præsens. Et cum infertur : igitur instans erit immediatum instanti, — conceditur consequens gratis tanquam verum. Sed tamen consequentiam ipse non probat, nec probare potest ex suis fundamentis. Ipse namque semper protestatur quod per instans non intelligit aliquod indivisibile in tempore, nec aliquam mensuram indivisibilem. Sed quod tamen dicit aliquid fieri in instanti, intelligit quod aliquid fit totum simul, et non per partem ante partem. Quomodo ergo potest ipse inferre hanc consequentiam : A fit in instanti præsenti, et B fit immediate post hoc instans secundum se totum, igitur instans est immediatum instanti, ad hunc sensum quem exprimit, quod scilicet unum indivisibile sit immediatum alteri divisibili in tempore? Proculdubio non sequitur; sed solum quod una factio simultanea immediate sequatur aliam; quod ipse nunquam probat esse impossibile, nisi per

(α) *quod.* — Om. Pr.

(α) *omnia.* — *prima* Pr.

illud infirmum medium jam prætactum, scilicet quia dixit quod ex hoc sequeretur quod indivisibile esset immediatum indivisibili in tempore. Unde ratio prima nullam habet efficaciam, dato quod non poneremus tempus discretum; et multo minus habet apparentiam, ponendo illud.

Ad secundum dicitur quod dictum Aristotelis veritatem habet, ubi inceptio vel desinitio rei habet essentialem et necessarium ordinem ad aliquem motum vel mutationem successivam; sicut in inceptione et desinitione formarum substantialium vel accidentalium in suis materiis, et in inceptione actionum animæ sensitivæ et intellectivæ. Sed in operationibus angelorum qui sunt supra motum continuum et tempus consequens illud, talia locum non habent. Unde impossibile est quod operatio quæ est in hoc instanti, non sit ultra hoc instans, secundum se totam nec secundum aliquam partem sui. Et similiter econtra impossibile est quod operatio quæ non est in hoc instanti secundum se, nec secundum aliquid sui, sit immediate post hoc instans, secundum se, et quodlibet sui.

Ad tertium dicitur quod consequentia ibi facta nulla est. Si enim instans non sit indivisibilis mensura, sed hoc nomen *instans* circumloquitur hanc orationem *aliquid fieri totum simul*, non sequitur, si aliquid non sit nunc, et immediate post hoc erit totum simul, quod indivisibilis mensura sit immediata alteri indivisibili mensuræ, ut statim dictum est; immo potius sequitur oppositum consequentis ex antecedente.

Ad quartum conceditur consequens, quod non solum duo angeli, immo mille sunt factibiles unus immediate post alium, et non simul cum alio, et quod quilibet sit indivisibiliter et simul totus, non successive, productus. Nec sequitur quod instans sit immediatum instanti in aliquo continuo tempore, sed solum in tempore discreto quod ex indivisibilibus componitur. Verumtamen istud consequens arguens non potest inferre, ut dictum est. Et sic patet quod probatio conclusionis suæ nulla est.

Sed argumenta quæ fecit contra ipsum quidam alius doctor anglicus, vocatus Petrus Campsale, vel Campsalis, potiora sunt suis. Arguit enim

Primo sic. Deus posset immediate post hoc instans totum mundum annihilare, si vellet, ita quod modo esset, et immediate post simul non esset, sed simul desineret esse; alioquin non videtur ita potens ad destruendum, sicut ad producendum ipsum simul. Igitur, eadem ratione, posset facere quod non esset nunc, et immediate post totus simul esset. Ergo a simili, in proposito.

Secundo arguit sic. Deus posset facere unum angelum, qui præcise esset per instans; et ille angelus, illo casu posito, simul desineret esse. Ergo instans erit immediatum instanti, secundum tuum modum arguendi.

Tertio. Præcise per unum instans, potest Deus nolle cooperari soli ad illuminationem medii summe dispositi; et, si hoc fieret, tunc in illo instanti sol non illuminaret medium; et tamen statim post illuminaret et simul, quia non esset ibi aliqua causa successionis.

Quarto. Quia obstaculum aliquod impeditivum illuminationis, interpositum inter solem et medium, posset a Deo in instanti annihilari; et, illo casu posito, sol, immediate post illud instans, illuminaret medium sine successione; quia ibi nulla esset causa successionis.

Quinto. Quia in quacumque mensura potest aliqua causa successive agere aliquam rem factibilem simul, Deus potest eam simul et subito producere; quia rem simul factibilem simul fieri, nullam includit repugnantiam. Sed creatura potest, immediate postquam talis res non est, nec aliquid ejus, agere successive talem rem. Igitur Deus potest, immediate post instans in quo res non est, nec aliquid ejus, simul eam producere. Igitur nulla apparet repugnantia quin etiam sic fieri posset volitio a voluntate.

Sexto. Quia Deus, immediate post hoc instans, potest totam rem aliquam et quamlibet ejus partem conservare. Sed divina conservatio est vera productio. Igitur Deus potest, immediate post hoc instans, aliquid simul et totaliter producere; et ita sol, si staret, immediate post hoc instans, conservaret radium quem nunc producit; et conservare, ut prius, est producere. Igitur, etc.

Septimo. Quia omne illud cui non repugnat simul esse, immediate post hoc instans, potest Deus, immediate post hoc instans, simul producere; quia non erit sibi impossibile omne verbum. Sed creaturæ permansivæ nulli repugnat simul esse, immediate post hoc instans; quia omnis talis destructio erit, secundum te, immediate post hoc instans, vel aliquid ejus. Igitur omnem talem potest Deus, immediate post hoc instans, simul totam producere, dato quod non sit nunc illa, nec aliquid ejus.

Octavo. Quia nihil est negandum a divino posse, ex quo non possunt inferri contradictoria simul fore vera, utpote quod esse et non esse simul conveniant eidem. Sed ex hoc quod aliquid nunc totaliter non est, et, immediate post hoc, totum simul est, vel econtra, non sequitur quod aliquid simul sit et non sit; sed solum quod esse totale alicujus creaturæ, immediate succedat suo totali non esse, vel econtra. Igitur hoc non est negandum a divino posse.

Hæc sunt argumenta illius, quæ sunt multum apparentia ad probandum quod non implicat contradictionem, A nunc totaliter non esse, et A immediate post hoc totaliter fore. — Ad quæ argumenta Adam non bene respondit, sicut patet intuenti ejus responsiones, ut puta, dicendo *ad primum*, quod hæc est impossibilis: Deus vult annihilare totum mundum, immediate post hoc instans, etc.

IV. Ad alia argumenta Adæ. — Item, ad argumenta ejus quarto loco facta, patet solutio per prædicta; quia fundantur in falso, scilicet quod impossibile sit indivisibile sequi aliud indivisibile, sine medio, in quocumque tempore. Patet enim, ex prædictis, quomodo hoc non est impossibile in tempore discreto. Ulterius, dicitur quod illud consequens, licet sit falsum in tempore continuo, tamen illud non infertur ab arguente, qui negat omne indivisibile mathematicum, et omnes mensuras indivisibiles in tempore, quæ dicantur *nunc* vel *instantia*. Unde contra eum arguo sic : Secundum te, ex hoc quod aliquid fit in instanti, non sequitur aliquid indivisibile esse in tempore; igitur nec ex hoc quod aliqua duo fiunt in instantibus, sequitur aliqua plura indivisibilia esse in tempore. Et rursus, nec sequitur : A fit imediate post hoc instans, in instanti; igitur instans est immediatum instanti, sicut indivisibile indivisibili. Et sicut conclusio sua præcedens male probatur, et bene impugnatur, simile est de ista. Unde contra eam arguit Campsale.

Primo sic. Quia, si voluntas non possit actum elicitum suspendere, nec præcise velle per instans, tunc voluntas, in aliquo casu, invite continuaret actum suum. Quia ponatur quod voluntas primo, quando elicit actum suum, velit ipsum continuare per tempus aliquod : aut igitur continuabit ultra instans, et tunc invite; aut non, et tunc habetur intentum.

Secundo arguit. Si volitio necessario durat per tempus aliquod, sequitur quod in casu voluntas non potest se conformare judicio rectæ rationis. Quia volo quod in medio illius temporis judicet intellectus quod illa volitio non est ulterius continuanda : aut igitur tunc potest se conformare illi judicio, et tunc volitio illa non durat per tempus datum; aut non potest, et tunc sequitur conclusio probanda.

Tertio arguit. Quia sequitur quod voluntas mereretur necessario in casu; quia per tempus aliquam bonam volitionem inceptam continuaret necessario; et quod primum instans illius temporis non esset in ejus potestate quin mereretur per totum illud tempus datum; et si ex necessitate, igitur esset meritum, et non esset meritum.

Quarto. Sequitur quod aliquis viator in casu non posset pœnitere de peccatis suis. Quia sit B ultimum instans temporis dati, et sit actus de quo est sermo peccatum mortale. Quæro : utrum ante B potest pœnitere, aut non? Si potest, igitur ante B potest ab illo actu cessare; cujus oppositum datur. Si non potest, tunc sequitur conclusio probanda.

Quinto arguit. Quia tunc in medio illius temporis non posset corrumpi illa voluntas, nec annihilari; quia ita necessario, sicut manet actus, manet subjectum actus, quod est voluntas.

Sexto. Quia tunc sequitur quod in casu volitio esset respectu incogniti : quia ponatur quod in medio illius temporis fiat homo demens, ita quod corrumpatur cognitio respectu illius objecti; et ex quo volitio illius adhuc durat, sequitur propositum.

Septimo. Quia, cum nihil sit tante in potestate voluntatis sicut ipsa voluntas, et per impedimenta extrinseca potest ejus actus abbreviari, videtur quod multo fortius a seipsa; aliter non esset ita prompte ab ipsa causabilis vel destructibilis, sicut ab extrinseco.

Octavo. Quia tunc in casu voluntas cogeretur ad peccandum. Quia pono quod intellectus judicet non esse bonum, immo malum, velle tale objectum in secunda medietate temporis dati : aut igitur potest actu cessare, ante finem temporis dati; aut non. Si sic, igitur illud tempus non erat ita parvum, citra cujus finem non potuit cessare ab actu, contra te. Si non, habetur intentum : quod necessario peccat.

Nono. Quia tunc totum residuum temporis, post primum instans, non esset sibi imputandum; sicut nec projectio lapidis, post primum instans. Igitur, etc.

Hæc et multa similia arguit Campsalis. Et apparet mihi quod concludunt satis bene de voluntate angelica, licet non de humana. Quia Adam, ad prædicta et similia, respondet quod est dare minimum tempus quod anima potest distincte percipere, vel maximum quod non potest; et ideo, si intellectus vel voluntas elicit in hoc instanti aliquem actum, et in hoc instanti velit elicere alium actum in alio instanti, vel in aliqua parte temporis post hoc instans, velit nolit, labentur infinitæ partes temporis sibi imperceptibiles, et infinita instantia, in quorum nullo poterit novum actum totaliter distinctum a prioribus elicere. Unde, quæst. 10 primi, sic dicit : « Sicut contingit dare minimum sensibile a sensu, vel maximum quod sentiri non potest, ex libello Aristotelis *de Sensu et Sensato;* ita contingit dare minimum tempus sensu perceptibile, vel maximum quod a nobis distincte percipi non potest, secundum exigentiam aliarum dispositionum principaliter habendarum. Et ita etiam est de motu : nam rotam horarum in horologio moveri sensibiliter, visu non statim percipimus, licet coram oculis realiter, quamvis lente, rotetur; sed nec solem in cœlo, quamvis multum velociter moveatur. Cujus causa, ut æstimo, est : quia est aliqua minima magnitudo motu pertranseunda, a nobis distincte visu perceptibilis, vel maxima aliqua quæ non potest a nobis sic distincte percipi, secundum exigentiam præsentium dispositionum, quæ ad talem perceptionem requiruntur. Ex hoc sequitur quod, si voluntas in hoc instanti imperet sibi delectationem alicujus objecti pro aliquo (α) nunc, non est in

(α) *aliquo*. — *alio* Pr.

potestate voluntatis quod pro alio nunc perceptibiliter et distincte per volitionem illius actus tollat ipsum, donec lapsum fuerit illud tempus minimum quod distincte percipere potest, vel maximum quod percipere non potest. Nam ex quo modo vult illum actum esse, volet ipsum esse, ex præmissis; et quamdiu volet illum esse, non habebit nolle per quod tollatur, et quo quasi sibi imperet : nunc non velis. Et hoc non poterit libere facere citra lapsum talis temporis minimi in quo sit, vel maximi in quo non. Igitur, cum non possit libere tollere hujusmodi actum, nisi per tale nolle imperativum, vel alio simili, sequitur quod non est in potestate voluntatis quin habeat actum quem nunc vult esse, et quem nunc causat, usque ad finem talis temporis. Et hoc iterum probatur aliter. Quia agens liberum potest aliquando ita cito agere libere, secundum ultimum suæ potentiæ, sicut naturale necessario et naturaliter ita agit. Nitatur igitur, ita cito sicut poterit secundum præsentes dispositiones, actum, in quem nunc vult esse, dimittere; et cum non possit immediate post dimittere, dabitur aliquod tempus intra quod non posset actum dimittere ex se libere, cum non posset distincte omne instans advertere; et per consequens, per illud tempus, non addit novum meritum supra suum meritum instantaneum. Hæc ultima consequentia probatur. Quia in nulla mensura meretur voluntas per actum suum, novo merito, pro qua non potest non habere actum talem; quia pro tali mensura non est actus sibi imputabilis plus quam quod sit rationalis. Igitur, si voluntas pro aliquo instanti libere causat actum aliquem, non est in potestate ejus libera ipsum tollere, cæteris paribus, per tempus aliquod determinatum; et hoc, si simul tollat eum, et non partes, etc. » — Hæc ille.

Omnia ista satis probabilia sunt, loquendo de potestate naturali sensus et intellectus et voluntatis humanæ; sed de potestate intellectus et voluntatis angeli, non habent apparentiam apud sanctum Thomam. Quod etiam ipse Adam confitetur, quasi in eadem quæstione; nam, solvens quoddam argumentum, sic dicit : « Ad hoc, inquit, potest dici dupliciter. Uno modo, imaginando quod intellectus creatus posset distincte, omni tempore assignabili, quantumcumque parvo, minus naturaliter distincte percipere, utpote dividendo tempus aliquod futurum in ejus primam et secundam medietatem, et de secunda non curet, sed primam sic dividat in suas duas medietates, et posteriorem abjiciat, et primam iterum dividat, et sic deinceps, et quamlibet semper particulam distincte cognoscat. Ita enim certum est Deum distinctissime cognoscere partes temporis finiti futuri, cujusvis dandi, proportionabiles infinitas. Et si talis cognitio partium temporis esset possibilis creaturæ sicut Deo, (et aliqui simile dicunt de angelis), secundum hoc dicendum esset consequenter sicut est in hoc casu dicendum de Deo, videlicet quod tunc necessario expectabit per tempus, scilicet producere aliquid immediate post hoc instantanee, sed tamen per nullum tempus necessario expectabit, etc. » — Hæc ille.

Sicut tamen supra dictum est, quia angelicæ operationes intellectuales non mensurantur tempore continuo, nec aliquo instanti illius, totus iste processus quoad voluntatem angelicam nihil valet. Et ideo conceditur quod actum volitionis quem habet pro aliquo instanti sui temporis, potest suspendere totum simul, immediate post illud instans; et similiter econtra, actum quem non habet in instanti præsenti sui temporis, potest habere elicereque totum simul, immediate post præsens instans. Unde, si diabolus non peccavit in primo instanti, potuit peccare actu indivisibili, immediate post primum instans; et, si habuit actum dilectionis Dei in primo instanti, potuit illum suspendere totum simul, immediate post primum instans, et peccare in secundo instanti.

Ad argumentum in pede quæstionis respondet beatus Thomas, 1 p., q. 62, art. 1, in solutione primi, dicens quod « beatitudo in illa auctoritate accipitur pro illa naturali perfectione, quam angelus habuit in primo statu innocentiæ. »

Et tantum de præsenti quæstione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANGELUS POSSIT MOVERI LOCALITER

Circa sextam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum angelus possit moveri localiter.

Et arguitur quod non. Quia, ut probat Aristoteles, 6. *Physicorum* (t. c. 32), nullum impartibile movetur : quia, dum aliquid est in termino a quo, non movetur; nec dum est in termino ad quem; sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem. Sed angelus est impartibilis. Igitur non potest moveri localiter.

In oppositum arguitur sic. Ejusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed (α) necesse est dicere animam beatam moveri

(α) *Sed.* — Si Pr.

localiter, cum sit articulus fidei, quod Christus secundum animam descendit ad inferos. Igitur angelus beatus movetur, vel potest moveri localiter.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo, ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo, recitabuntur adversariorum objectiones. In tertio, dicetur ad eorum rationes.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ponuntur quatuor conclusiones.

Prima conclusio est quod nec angelus, nec aliquod corpus potest seipsum movere localiter, ut (α) proprie et per se movens et per se motum localiter.

Hanc conclusionem probat universalius sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles,* cap. 13, ubi sic dicit: « Quod omne quod movetur, ab alio moveatur, probat Philosophus tripliciter. — Primo sic : Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui; alias manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione suiipsius, et non ratione partis suæ, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una ab alia. Oportet etiam ipsum esse divisibile et habere partes, cum omne quod movetur, sit divisibile, ut probatur, 6. *Physicorum* (t. c. 32). His suppositis, arguit sic Aristoteles : Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis ejus, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una ejus parte, alia pars moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars ejus quæ movetur, alia quiescente. Nihil autem quod quiescit, quiescente alio, movetur a seipso. Ejus enim quies sequitur ad quietem alterius; et ideo oportet quod ejus motus ad motum alterius sequatur, et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo quod (β) omne quod movetur, ab alio moveatur. — Nec obviat huic rationi, quod forte aliquis posset dicere quod ejus quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere, quia partis non est quiescere, vel moveri, nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, et non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo. Motus autem ipsius divisibilis, sicut et ejus esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conclusionis inductæ, quod supponatur partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute; sed debet hanc conditionalem supponere esse veram, quod, si quiesceret pars, quiesceret totum. Quæ quidem potest esse vera (α), etiamsi antecedens sit impossibile; sicut ista conditionalis est vera : Si asinus est homo, asinus est rationalis. — Secundo probat eamdem propositionem, per inductionem, sic : Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso; movetur enim ad motum alterius. Similiter autem, nec quod movetur per violentiam, ut manifestum est. Neque quod movetur per naturam, ut ex se mota, sicut animalia, quæ constat ab anima moveri. Nec iterum quæ moventur per naturam, ut gravia et levia; quia hæc moventur a generante et a removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per se, aut per violentiam, aut per naturam; et hoc, vel est motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur. — Tertio probat idem sic : Nihil idem est simul actu et potentia, respectu ejusdem. Sed omne quod movetur, inquantum hujusmodi, est in potentia; quia motus est actus entis in potentia, secundum quod hujusmodi. Omne autem quod movet, inquantum movet, est in actu; quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu ejusdem movens et motum; et sic nihil movet seipsum. » — Hæc sanctus Thomas, in forma.

Eamdem ponit sententiam, 1 p., q. 2, art. 3, ubi sic : « Aliquid movet, secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere de potentia in actum; de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens actu; sicut calidum in actu, quod est ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse calidum in actu, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile quod idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest esse simul calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est igitur quod idem, in eodem motu, sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. » — Hæc ibi.

Eamdem probationem ponit in multis aliis locis.

Secunda conclusio est quod angelus potest localiter moveri a seipso, et per accidens.

Ista potest probari sic. Illud quod potest esse successive in diversis locis satis de per accidens, potest

(α) *ut.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.

(α) *sicut.* — Ad Pr.

moveri localiter de per accidens. Sed angelus est hujusmodi. Igitur. Majorem et minorem hujus ponit sanctus Thomas in multis locis. Nam, in 1 p., q. 53, art. 1, probat quod angelus potest moveri localiter; et arguit sic : « Angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco, æquivoce convenit corpori et (α) angelo, ita et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod motus corporis secundum locum, commensuretur loco, et sit secundum exigentiam ejus. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis, est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut habetur, 4. *Physicorum* (t. c. 99). Sed angelus est in loco, non ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus angeli in loco, non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus, ut habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim angelus est in loco secundum contactum virtutis, necesse est quod motus angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, et non simul; quia angelus non potest esse simul in pluribus locis; hujusmodi autem contactus non necessarium est esse continuos. Et tamen potest in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri. Quia nihil prohibet assignare angelo locum divisibilem, per contactum (β) suæ virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis, per contactum suæ magnitudinis. Unde, sicut corpus successive et non simul dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita angelus successive potest dimittere locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus ejus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare; et sic motus ejus non erit continuus. » — Hæc ille. — Similem probationem ponit ad eamdem conclusionem, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 4, art. 1, ubi etiam addit, in solutione quarti argumenti : « Prædicto modo movetur angelus per se secundum locum, scilicet secundum quod successive operatur in diversis locis; quia sic per se est in loco operando. Sed si accipiatur motus angeli in loco per modum corporalis motus, sic non movetur in loco, nisi de per accidens, ad motum corporis assumpti. Nec tamen oportet quod Deus per accidens moveatur in loco : quia nihil movetur per accidens, moto eo in quo est, nisi diffinitive sit in eo, ita quod non in alio; sicut anima movetur per accidens, moto corpore toto in quo est, et non mota manu tantum. Et per hoc patet solutio ad quintum : quia motus localis, secundum quod est corporis, non convenit angelo, nisi metaphorice; sed æquivoce loquendo de motu, convenit angelo proprie. » — Hæc ibi. — Item, ad intelligendum quod dictum est, notandum est quod, in quæstione præcedenti, art. 1, in solutione secundi, sic dicit : « Esse in loco ut in loco, non convenit angelo nisi per accidens, inquantum scilicet corpus assumptum ab angelo, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est. Sed esse in loco ut operans in operato, convenit angelo per se, secundum quod per se in loco operatur : sicut etiam materia prima, per se est in loco, aut in locato, ut pars; et punctum, sicut terminus, per se est in loco, non autem ut locatum. » Item, in solutione primi, sic dicit : « Locus est nomen mensuræ; unde esse in loco, proprie significatur ut esse in mensura; et sic nulli rei incorporeæ (α) convenit esse in loco, scilicet ut in loco. Sed tamen alicui rei incorporeæ convenit esse in loco, non ut in loco, sed sicut operans in operato, vel sicut forma in materia. Unde etiam angelus non dicitur proprie locabilis, nisi secundum quid, inquantum scilicet habet aliquid simile rei locatæ, ut scilicet determinetur potius ad istum locum quam ad illum. » — Hæc ille. — Ex prædictis infertur quod, licet angelus (β) moveatur localiter, ad sensum præexpositum, non tamen potest concedi, proprie loquendo, quod moveatur ad *ubi*, seu secundum *ubi*, nec quod sit ubicabilis. Patet : Quia, secundum prædicta, angelus non est in loco circumscriptive, ut contentus et mensuratus a loco, vel illi commensuratus, aut configuratus secundum contactum superficiei ad superficiem. Sed omnis res ubicabilis, est circumscriptibilis, et loco suo configurabilis secundum suam superficiem. Igitur angelus non est ubicabilis, nec est subjectum ipsius *ubi*, nec acquirit *ubi* per suum motum. Minor probatur. Quia *ubi*, secundum Auctorem *Sex Principiorum*, est circumscriptio corporis, a loci circumscriptione procedens. De hoc Albertus, in commento dicti libri, tractatu de *ubi*, cap. 1, sic dicit : « Ad intelligendum, inquit, quale esse dicat id quod est *ubi*, intelligendum est quod circumscribi est configurari corpus continens ad figuram contenti, et e converso. Et ideo est triplex circumscriptio, scilicet : una corporis continentis, et hæc est actio quædam; et est circumscriptio circumscripti, et hæc est quædam passio; et est circumscriptio procedens et causata ab utraque istarum, et hæc est commensuratio (γ) locati ad locum, secundum quam (δ) loco secundum se et in communi, vel huic particulari loco, comparatur. Et hæc circumscriptio est *ubi*, quod est speciale prædicamentum; quia hæc est una specierum entis primarum, quæ est prædi-

(α) *et.* — *etiam* Pr.
(β) *contactum.* — *tactum* Pr.

(α) *incorporeæ.* — *corporeæ* Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *commensuratio.* — *circumscriptio* Pr.
(δ) *quam.* — *quem* Pr.

camentum, quando sub voce designatur. Hoc enim modo, omne quod alicubi est, *ubi* esse dicitur; et hoc esse, sic comparatum ad locum, in nullo alio est prædicamentorum. Sic ergo dicitur quod *ubi,* secundum quod est prædicamentum, circumscriptio est a loci circumscriptione procedens, et non immediate a loco procedens. Cum igitur de tribus fiat mentio, scilicet de loco, et locato, et de loci circumscripticne, locus quidem, secundum substantiam et subjectum, est in corpore quod capit, hoc est, quod continet et locat; est enim ultimum corporis continentis et ambientis, in quo capit id quod continet, hoc est, locatum, et circumscribit. Et ex hoc sequitur quod in loco est quidquid a (α) loco circumscribitur. Non est autem in eodem, secundum substantiam et subjectum, locus et *ubi.* Locus enim est in eo quod capit et continet et circumscribit; *ubi* vero est in eo quod capitur et continetur et circumscribitur, et ab alio exteriori complectitur. Locus autem non videtur convenire animæ, vel alicui rei incorporeæ. Anima enim, et aliæ substantiæ incorporeæ, nusquam est sicut in loco; propter quod nullum locum occupat circumscriptive, ita quod medium ejus sit in medio, et totum in toto. Omne enim quod, sic occupando locum, in toto est loco, sic occupat et implet locum, quod ipse locus, si est illius rei proprius locus, aliud a re illa quod eodem modo in loco sit, continere non potest; et sic anima nullum locum occupat, nec implet locum aliquem, etc. » Item, in fine capituli secundi, sic dicit : « Ex dictis patet quod aliquid proprie et per se dicitur esse in loco, quod sic refertur ad locum, quod indivisibile quo copulatur locus, sicut punctum, refertur ad indivisibile quo copulatur locatum, et longitudo loci ad longitudinem locati, et latitudo loci ad latitudinem locati, et profundum unius ad profundum alterius. Et hæc est circumscriptio in loco active, vel sicut in forma; passive (β) autem, sive sicut in formato (γ), in locato. Et sic secundum eamdem comparabile est locatum ad locum. Et hanc comparationem dicit *ubi,* secundum quod est prædicamentum. » — Hæc ille.

Ex prædictis patet prima pars conclusionis, scilicet quomodo angelus movetur localiter per accidens.

Quod autem a seipso sic moveatur, probatur. Quia ipsum moveri, est ipsum successive circa corpus vel locum operari. Sed ipsum ejus operari, ab ipso angelo effective procedit, sicut a principio effectivo proximo; licet procedat a Deo, sicut a principio primo. Igitur angelus, eo modo quo movetur, a seipso movetur. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 18, art. 1 : « Ex his, inquit, quæ manifeste vivunt,

(α) *a.* — *in* Pr.
(β) *passive.* — *processione* Pr.
(γ) *in formato.* — *informative* Pr.

accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non. Vivere autem, manifeste convenit animalibus; dicitur enim in libro *de Plantis* (lib. 1, cap. 1), quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet. Quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quæ per seipsa secundum aliquam speciem motus moventur; sive motus accipiatur proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est, exsistentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicuntur moveri, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 28) : ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam; ea vero in quorum natura non est (α) ut se agant ad aliquem motum, vel operationem aliquam, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. » — Hæc ibi. — Ex quo patet quod angelus, cum sit vivens, potest seipsum agere ad motum et operationem, tam ad operationem immanentem, quam extra transeuntem; et sic dicitur moveri a seipso; nec solum angelus, immo Deus, ut concedit sanctus Thomas, eadem quæstione, art. 3, in solutione primi argumenti.

Tertia conclusio est quod angelus, eo modo quo movetur localiter, potest moveri de extremo ad extremum per medium, si vult, et non per medium, si vult.

Hanc probat sanctus Thomas, 1 p., q. 53, art. 2, ubi sic : « Motus localis angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus de uno extremo moveri in alterum, quin transeat per medium; quia, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 22), *medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum.* Ordo enim prioris et posterioris, in motu continuo, est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 99). Si autem motus angeli non sit continuus, impossibile est quin (β) pertranseat de extremo ad extremum, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quælibet enim extrema loca, sunt infinita loca media, sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de locis indivisibilibus quidem manife-

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *quin.* — *quod* Pr.

stum est : quia inter quælibet duo puncta, sunt infinita puncta media ; cum nulla duo se invicem sine medio consequantur, ut probatur in 6. *Physicorum* (t. c. 2). De locis autem divisibilibus, necesse est hoc etiam dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum, nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis, non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco : quia, si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere, quam in eodem loco esse nunc et prius. Cum igitur inter primum *nunc* et ultimum *nunc* temporis mensurantis motum sint infinita *nunc*, oportet quod inter primum locum in quo incipit moveri, et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam (α) sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit duorum palmorum. Manifestum est quod locus primus a quo incipit motus, est unius palmi; et locus ad quem terminatur, est alterius palmi. Manifestum est autem quod quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media : quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci ; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, est terminus ejusdem. Unde, cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta etiam sint infinita in potentia, in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quælibet duo loca, sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem locorum mediorum non consumit, nisi per continuitatem motus; quia, sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu (β). Si ergo mobile quodcumque movetur motu non continuo, sequitur quod vel non pertranseat omnia media, vel quod actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic ergo, secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire angelo, sed non corpori : quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu ; sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco prout vult; igitur per medium, vel sine medio. » — Hæc ille.

Similem conclusionem et probationem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 4, art. 2.

(α) *Et hoc sic etiam.* — Om. Pr.
(β) a verbo *Si ergo* usque ad *in actu*, om. Pr.

Ex quo potest formari talis ratio : Omne quod ad libitum potest moveri de extremo ad extremum per motum continuum, et per motum non continuum, potest moveri pertranseundo medium, et potest moveri non pertranseundo. Sed angelus est hujusmodi. Igitur, etc.

Quarta conclusio est quod impossibile est angelum moveri localiter in instanti.

Hanc ponit, 1 p., q. 53, art. 3, ubi sic : « Quidam, inquit, dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum angelus movetur de uno loco ad alium locum, in toto tempore præcedenti angelus est in termino a quo, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem, nec oportet aliquid esse medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* est tempus medium. Unde dicunt quod non est dare ultimum *nunc*, in quo fuit in termino a quo; sicut in illuminatione et generatione substantiali : non enim est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quod in termino illius temporis est lumen in aere, vel forma substantialis ignis in materia; et sic illuminatio et generatio dicuntur motus instantanei. Sed hoc in proposito locum non habet. Quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod similiter se habeat mobile vel quiescens nunc et prius; et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem, et in primo, et in medio, et in ultimo (α). Sed de ratione motus est quod illud quod movetur, aliter se habeat nunc et prius; et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione; unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in (β) aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile (γ) in motu; quia moveri in aliquo tempore toto, est non esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Omnes igitur mutationes instantaneæ, sunt termini motus continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio est terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non potest esse terminus alicujus motus continui; sed est per

(α) *et in primo, et in medio, et in ultimo — primo, et medio, et ultimo* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *possibile.* — *impossibile* Pr.

seipsum, et a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco; sed oportet assignare *nunc*, in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi est tempus de necessitate; cum (α) tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus angeli sit in tempore : in continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si non sit motus ejus continuus. Utroque enim modo contingit esse motum angeli, ut dictum est. Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 133). Sed istud tempus, sive sit continuum, sive non, non (β) est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia quæ habent mutabilitatem ex motu cœli. Motus enim angeli non dependet ex motu cœli. » — Hæc ille.

Simile dicit, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 4, art. 3.

Ex quibus formatur talis ratio : In quocumque motu est assignare ultimum instans quo mobile fuit in termino a quo, et primum instans in quo est in termino ad quem, talis motus est in tempore, et non in instanti. Sed in omni motu quo angelus dicitur moveri localiter, est assignare ultimum instans in quo fuit in priori loco, et primum instans in quo fuit in sequenti loco. Igitur quilibet motus ejus localis, est successivus, et in tempore. Major et minor patent ex prædictis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem, contra primam arguit Scotus (super 9. *Metaphy.*, q. 14), probando quod idem possit movere seipsum.

Primo. Quia voluntas movet seipsam, inquantum est libera; et movetur a seipsa, inquantum est receptiva.

Secundo. Quia intellectus movet informatus notitia simplici, et movetur quoad notitiam declarativam.

Tertio. Quia intellectus agens movet possibile.

Quarto. Quia principia essentialia subjecti, respectu propriæ passionis efficiunt et sufficiunt; quia alias hujusmodi potentia esset contradictionis; et similiter voluntas non esset libera, nisi moveret se.

Quinto. Quia non est necesse movens et motum distingui loco vel subjecto. Igitur idem potest movere seipsum. Antecedens probatur. Quia alias, si poneretur ignis inexsistens aquæ, sicut angelus ponitur simul cum cœlo, non calefaceret aquam, nec angelus moveret cœlum; quod est falsum. Tum quia ideo oportet agens esse præsens passibili (α), quia virtus agentis non potest attingere in improportionatum distans, ut ibi aliquid efficiat; ergo, si passum secum est, perfectius attingitur a virtute agentis. Tum quia idem est verius præsens sibi quam alteri; cum ergo agens naturale possit in passo disposito præsenti; igitur, etc. — Dicetur forte, quod est præsentia mutua. — Contra. Quia non destruit naturam vel rationem activi et passivi, scilicet secundum actum virtualem et potentiam formalem. Item : sicut simpliciter ad simpliciter, etc. Et hoc est verum, comparando magis ad magis, et maxime ad maxime, secundum illud in quo erit, respectu cujus erat præcisa veritas antecedentis, scilicet ipsius simpliciter; sed hoc erat in reali præsentia activi ad passivum.

Sexto. Quia, 2. *Physicorum* (t. c. 12), forma est natura. Ergo est principium motus in eo in quo est : non passivum, quia, 1. *de Generatione*, formæ est agere; ergo activum.

Septimo. Quia grave movetur a seipso. Quod patet : quia corpus sibi alligatum, cujus levitas gravitatem ejus non excedit, movet deorsum, et trabem debilem obvium frangit. Item, quia actu habet formam gravis, et est in potentia accidentali ad deorsum, sicut sciens ad speculandum, 8. *Physicorum* (t. c. 32). Item, non movetur a generante particulari : quia illo corrupto movetur; quia etiam tale non agit in quamcumque distantiam; et quia tunc grave velocius motum haberet movens primo generans intensius; quod est falsum. — Dicetur forte, quod remanet virtus in gravi indita a generante, ratione cujus movetur. — Contra. Illa virtus, aut est accidens, aut substantia gravis. Si secundum, habetur propositum. Si primum, igitur non movet nisi in virtute substantiæ non generantis, correspondenti igitur in virtute substantiæ gravis.

Octavo. Quia idem movet se motu augmenti. Quod patet : quia in cibo non est effectiva ratio augmenti, sed prius tempore vel natura corrumpitur quam fiat motus augmentationis; igitur motus hujus est ab animato convertente cibum in seipsum; igitur idem agit et recipit, quia quælibet pars aucti est aucta. — Dicetur quod virtus immaterialis agit, sed corpus recipit. — Sed hoc non est contra propositum. Quia illa virtus subjective est in eodem reci-

(α) *cum.* — *tamen* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

(α) *passibili.* — *passibilitati* Pr.

piente, et est causa recipiendi. Patet : quia mortuum non recipit augmentum.

Nono. Quia idem alterat seipsum. Quod patet : quia aqua calida frigefacit seipsam. — Dicetur quod hoc fit ab aere frigido circumstante ; unde in hyeme citius frigescit aqua, quam in æstate. — Hoc non valet. Tum quia actus naturalis non est ab extrinseco contrario agente ; actio autem unius contrarii in alium, est contraria et violenta passo. Tum quia idem est principium motus et quietis in termino ad quem est motus, 1. *de Cœlo* (t. c. 100) ; sed natura aquæ intrinsece et non per aliud quiescit in frigido. Tum quia aqua ipsa est frigidior aere circumstante, quando scilicet aqua quæ prius fuit calida, frigescit postea ; igitur, vel effectus excedit (α) suam causam propriam, vel non est ab aere circumstante. Tum quia non sequitur : citius frigefit in hyeme, igitur causa hujus est aer frigidus in hyeme ; sed solum sequitur quod sit quid facilitans et removens impedimentum. — Confirmatur. Quia remotio impedimenti est causa privativa ; frigefactio autem est effectus positivus, et requirit causam positivam.

Hæc sunt argumenta Scoti, in quæstionibus super 9. *Metaphysicæ.*

II. Argumenta Gregorii. — Contra eamdem conclusionem arguit Gregorius (dist. 6, q. 1, art. 3), improbando quoddam ibi positum, scilicet quod gravia non moventur a seipsis, sed a suo generante. Et arguit sic

Primo. Quia contingit quod aliquod grave generatur superius in aere ; et tunc generans illud, est ipsum cœlum, vel aer. Sed a neutro horum potest moveri localiter ; et si aliud generans assignetur, non movetur ab illo. Igitur, etc. Minor probatur quoad utramque partem. Primo quod non movetur a cœlo immediate, probat triplici ratione. — *Prima* est. Quia, si hujusmodi corpus vel corpora immediate moverentur a cœlo, sequeretur quod, quanto grave esset magis elongatum a cœlo, tanto tardius descenderet. Consequens est falsum, ut percipit sensus ; velocius enim videmus ipsum moveri in fine motus, quam in principio. Tenet consequentia. Quia, quanto magis distat motum a motore, cæteris paribus, minus potest motor (β) super illud ; et per consequens, tardius movet, si movet. Hoc etiam patet ad sensum, in omnibus aliis motibus localibus, sive aliis. — *Secunda* ratio ad idem talis est. Si ita esset, sequeretur quod non velocius descenderet grave majus, quam grave minus ejusdem rationis et similium dispositionum præter magnitudinem et parvitatem. Consequens etiam patet esse falsum, ad sensum. Consequentia probatur : quia ubi mobilia se habent mere passive, sicut supponitur in proposito, et cætera sunt paria, nunquam majus citius transmutatur ab eodem agente naturali, quam minus ; ut patet in motibus localibus, tam violentis quam naturalibus. Patet etiam in alteratione : nam, stante uniformi dispositione passi, non citius alteratur ab eodem agente majus passum, quam minus, etiamsi esset summa dispositio, absque ulla contrarietatis resistentia. Has duas, inquit, rationes ponit Philosophus, 2. *Cœli,* et Commentator, comm. 92, contra quamdam opinionem antiquam Empedoclis, ponentis quod motus cœli erat causa descensus terræ ad centrum, ut dicitur 2. *Cœli,* a Philosopho et Commentatore, com. 85. — *Tertia* ratio ad idem, talis est. Si sic, tunc gravia moverentur a cœlo per expulsionem vel impulsionem, et levia per attractionem ; sicut patet ex descriptionibus prædictorum, 7. *Physicorum* (t. c. 10). Et si sic, sequitur quod quandocumque grave moveretur et descenderet, cœlum expelleret ignem sibi proximum, et aerem consequentem, et universaliter cætera corpora media, usque ad grave, et sic tandem, mediantibus illis, grave ipsum. Et hoc est falsum. Tum quia, secundum hoc, cum (α) aliquis ignis ascenderet perpendiculariter per eamdem lineam per quam grave descenderet, cœlum traheret ad se ignem sibi proximum, et cætera corpora, usque ad ignem ascendentem ; et per consequens, omnia corpora media simul ascenderent et descenderent secundum eamdem lineam rectam, et per hoc simul contrariis motibus moverentur. Tum etiam quia, vel in tali expulsione ipsum cœlum aut pars ejus sequitur ignem proximum quem expelleret, et tunc sequitur quod solum cœlum descenderet, aut pars ejus ab eo abscinderetur, quæ ignem sequitur ; aut in tali expulsione nec cœlum nec pars ejus sequitur ignem, et tunc sequitur quod vacuum remaneret juxta cœlum ; nisi dicatur quod alia pars lateralis ignis rarefiat, quousque impleat locum partis expulsæ ; quod non videtur naturaliter possibile, cum ille ignis habeat summam raritatem sibi possibilem naturaliter ; aut absque rarefactione sibi succedat, et tunc, eadem ratione, tertia veniet ad locum secundæ, et quarta ad locum tertiæ, et sic deinceps ; et per consequens, tota sphæra ignis mutabitur ; quæ omnia reputo nimis absurda. Præterea : Derisibile videtur dicere quod, si lapillum habeam in manu mea, et dimisero illum cadere, mox tota regio superior agitetur ; quod tamen sequeretur, secundum prædicta. Consequentia principalis hujus tertiæ rationis satis patet : quoniam, ut videmus, nunquam aliquid expellit aliud, nisi illud sit sibi proximum ; aut expellendo aliquid sibi proximum, et, illo mediante, expellendo aliud, et sic deinceps, usque ad ultimum expulsum. Hoc etiam

(α) *excedit.* — Om. Pr.
(β) *motor.* — Om. Pr.

(α) *cum.* — Om. Pr.

apparet per Philosophum, 7. *Physicorum,* et Commentatorem, comm. 10. — Confirmatur insuper ex intentione Commentatoris, 2. *Cœli,* comm. 42, ubi ait : « Impossibile est ut aliquid moveatur ab aliquo in loco, mediante aliquo non moto a primo movente. » Ex quo infert quod pars aeris opposita soli non potest localiter moveri, scilicet motu recto, per expulsionem ab ipso sole; quia pars cœli media inter aerem et solem non sic potest a sole moveri. Unde ait : « Si igitur pars aeris quæ opponitur soli, movetur a sole, mediante parte cœli quæ est inter aerem et solem, motu locali, necesse est ut illa pars cœli moveatur a sole motu locali; quod est impossibile. » — Hæc Commentator. — Patet igitur, ex prædictis, quod illud grave superius generatum non potest moveri a cœlo; quæ erat prima pars minoris primi argumenti.

Secunda vero pars ejusdem, quod tale non possit moveri a medio in quo est, dato quod sit generatum ab illo, probatur triplici ratione. — *Prima* est quod, si sic, tunc idem activum naturale moveret ad diversas differentias positionis, et secundum contrarios motus. Hoc autem repugnat activo naturali, quod est ex se determinatum ad unum. Igitur, etc. Probatur consequentia : Nam per eamdem partem medii per quam leve ascendit, contingit grave descendere; et, e converso, simul dum per unam ascendit leve, per aliam similem penitus et propinquam contingit grave descendere. — *Secunda* ratio est. Quia, si sic : aut eadem pars medii moveret continue corpus motum, a principio motus usque ad finem; aut alia post aliam, sicut multi (α) dicunt accidere in motibus projectorum. Primum non potest rationabiliter dici : quoniam tunc sequitur quod quando grave generatum superius in aere, verbi gratia, nix vel grando, descenderet, aliqua pars aeris ab illa superiori regione usque ad terram descenderet; quod est inconveniens. Nec secundum : quia, si sic, quanto illud magis descenderet, tanto tardius moveretur; quod patet esse falsum. Consequentia patet : quia, in tali motu, secundum movens minus movet quam primum, et tertium quam secundum, et sic deinceps, ut patet de projectis. — *Tertia* est. Quia : aut illud moveretur a medio tanquam a motore primo, seu non moto ab alio; aut tanquam a motore secundario et moto. Non potest dici primum : quoniam, a quacumque parte medii ponatur grave superius genitum moveri, sive ab ea quæ est supra ipsum, seu ab ea quæ est sub ipso, seu a laterali, sequitur quod illa ex se moveatur deorsum, et per consequens ex se contra suam naturam moveatur; quod videtur includere repugnantiam. Præterea : Sequitur quod motus violentus et contra naturam, puta aeris deorsum, est per se prior causaliter motu naturali gravis deorsum, et quod non est aliquis motus naturalis, non præcedente, saltem causaliter, motu violento; quod est inconveniens, et expresse contra Commentatorem, 12. *Metaphysicæ,* comm. 3, in fine. Præterea : Si tale grave est præcise in potentia passiva ut moveatur, et ipsum medium est totalis causa immediata et particularis movens ipsum, mirum est quod ipsum non moveat tale grave potius ad superius, quo ipsum aptum natum est naturaliter moveri, vel saltem non retineat ipsum ibi ubi ipsum medium naturaliter quiescit, quam ipsum moveat inferius, quo nonnisi violente medium movetur. Nec secundum potest dari : quia tunc oporteret assignare quis esset ille prior motor; nec contingit. Præterea : Nos hic de tali motu primo inquirimus.

Secundo principaliter arguit sic. Quia, cum ignis generatur hic inferius ex refractione radiorum ad speculum, aut ex percussione silicis ad ferrum, nullum potest generans dari aut assignari, a quo immediate moveatur sursum; sicut patet volenti supra factas (α) rationes, quodcumque fuerit assignatum generans, applicare.

Tertio sic. Constat quod lapis hic genitus inferius, et post per (β) tempora sursum latus, cum descendit, non movetur actualiter a generante; nec aliquis sanæ mentis oppositum diceret, cum contingat ipsum moveri a loco maxime distante a generante.

Quarto. Quoniam contingit olim, dudum corrupto generante, hujusmodi corpora ad sua loca moveri, si fuerint extra ipsa delata. Constat autem quod tunc non moventur ab eo quod tunc non est in rerum natura.

Quinto. Quia auctoritates quæ videntur facere pro conclusione, non sunt pro ea. Nam nec Philosophus nec Commentator volunt quod talia corpora moveantur immediate a generante, sed tantummodo mediate : quia scilicet generans causat in generato formam, per quam immediate ipsum genitum movetur ad proprium locum, nisi aliquid impediat; motus tamen illius immediatum principium non est generans, sed forma geniti (γ). Unde, 4. *Cœli,* in prima parte, dicit : *Cum quidem igitur fiat ex aqua aer,* etc. Habet littera commenti sic : *Revertamur, et dicamus quod, cum aqua transmutatur in aerem, tunc transmutatur de gravitate in levitatem; deinde movetur* (δ) *ad superius.* Quod Commentator exponens, comm. 25, ait : « Per hoc quod dicit, *deinde movetur superius,* non intendit *deinde* secundum tempus, sed secundum causam et causatum, id est, quod motus ad superius est causatus a sua levitate. » — Hæc Commentator. —

(α) *multi.* — *medici* Pr.

(α) *factas* — *stans* Pr.
(β) *per.* — Om. Pr.
(γ) *geniti.* — *generanti* Pr.
(δ) *movetur.* — *moveri* Pr.

Item, 3. *Cœli*, comm. 28, ait : « Sed quia motus non exsistunt a generante nisi mediante generato, et motus primo et essentialiter non fit nisi a motore, et nullo alio mediante, propter hoc iste motus non est primus, nec essentialis, id est, primo et essentialiter a motore extrinseco, sed a forma moti (α). » — Hæc ille. — Item, 8. *Physicorum,* comm. 32 : « Et cum ista sit quæstio, dicens : Utrum ista corpora simplicia moveantur in loco a motore extrinseco, aut ex se? distinguendum est in responsione ad illam. Quoniam motus, qui est in potentia naturali, et est in potentia quæ est in re ex qua generatur corpus simplex in quo invenitur motus, necessario indiget motore essentialiter, et est illud quod est extrinsecum, scilicet generans. Generans enim est (β) illud quod in corpore simplici generat formam suam et omnia accidentia contingentia (γ) formæ, quorum unum est motus in loco; et ideo, cum fuerit forma completa in eo, complebitur *ubi* suum debitum, et alia accidentia, nisi aliud impediat. Potentia vero ad motum, quæ accidit inveniri in corpore simplici, quando impeditur in tempore suæ generationis quin moveatur ad locum suum naturalem ab aliquo impedimento, quando generatur in loco extraneo, aut quando exit a loco suo naturali ab aliquo extrahente, non indiget, ad hoc quod exeat in actum, motore extrinseco essentialiter, cum sit potentia accidentalis. » — Hæc Commentator. — Stat igitur determinatio Commentatoris et Philosophi in hoc : quoniam corpus, aut est in potentia essentiali ad motum, quemadmodum terra; aut aliquod corpus non actu leve, est in potentia ad motum sursum, et tale indiget motore extrinseco, scilicet generante dante sibi formam quæ sit principium motus sursum, et per consequens mediate, nisi impediatur dante sibi motum sursum; aut corpus est tantum in potentia accidentali ad motum sursum, quemadmodum est corpus actu leve, quando generatur extra locum proprium, vel extrahitur de loco proprio, et tunc non indiget motore extrinseco per se. Nunc autem non est, ad præsens, quæstio de corpore quod est in potentia essentiali ad formam elementi a quo moveatur motu proprio illi elemento, ad cujus formam est in potentia, nec de elemento quod generatur in loco naturali; illud enim non movetur; sed est quæstio de elemento habente actualiter formam talis elementi, quod quidem non est in loco suo naturali; et de tali dicit quod non indiget motore essentiali, id est, per se extrinseco; sed, ut dicit ibi, et in *de Cœlo et Mundo*, sufficit removens prohibens; et ab illo non per se, sed per accidens movetur tantum. Verumtamen non semper est opportunum removens prohibens distinctum ab ipso, quinimmo ipsummet (α) quandoque vi sua removet prohibens; sicut si corpus valde ponderosum debili funiculo alligetur sursum, propter ejus ponderositatem, nullo alio frangente, rupto tandem funiculo, deorsum ruet. — Hæc Gregorius cum multis aliis auctoritatibus Commentatoris, quas, gratia brevitatis, omitto.

III. Alia argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (dist. 2, q. 10) multipliciter.

Primo sic. Omnis effectus, quando est actu causatus, habet causam in actu. Quod patet per Aristotelem, 2. *Physicorum*, et 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Causa,* ubi dicit quod causa efficiens in actu et causatum in actu, simul sunt et non sunt. Patet etiam, si nulla esset auctoritas, per rationem manifestam : quia quod non est, quando non est, non producit aliquid ad esse. Igitur quando descensus gravis est in actu, tunc aliquid est causans illum in actu. Non autem tunc est in actu a removente prohibens; nec per consequens, ab impellente (β) ipsum grave fertur ad deorsum, quia pellens per se movet illum ad deorsum; quia in hoc est quasi removens prohibens, et tale movens, secundum Philosophum, 8. *Physicorum* (t. c. 32), est quasi movens per accidens, et præter movens per accidens, oportet ponere movens per se efficiens; quia omne per accidens, habet reduci ad per se. Nec istud potest esse centrum trahens : quia, si, per impossibile, nullum grave esset in centro, adhuc grave moveretur deorsum; sic enim terra amota esset ab eo, et, manente centro sub respectu vel ratione centri, ut prius, adhuc naturaliter tenderet ad centrum. Quid igitur attrahit? Numquid *ubi* mathematicum (γ)? Constat quod non; quia non est forma activa. Nec etiam cœlestis influentia, vel alia universalis : quia hoc videtur esse fuga recurrens ad agens universale; quod est negare effectus et causas particulares. Influentia enim cœli, quantum est de se, uniformis est in toto medio; quare ergo unam partem moveret sursum in toto medio, et aliam deorsum, nisi poneretur agens particulare determinans? Nec istud actu movens, quando movetur actu grave, potest poni actu grave motum : quia, eadem ratione, quærerem de illo movente, quod movet ipsum; quia nihil movet se univoce ad id quod habet, et, præter hoc, motus est extrinsecum gravi. Nec generans grave; quia tunc potest non esse. Igitur oportet dare quod sit aliquid intrinsecum gravi, vel ipsummet grave per aliquid intrinsecum. — Dicetur forte, quod generans virtute manet in gravi, et per hoc movet ipsum grave. — Contra. Non manet in virtute, nisi sicut causa in suo effectu; et quod sic manet, non est ens in

(α) *moti.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *contingentia.* — *continua* Pr.

(α) *ipsummet.* — *ipsamet* Pr.
(β) *ab impellente.* — Om. Pr.
(γ) *mathematicum.* — *materiaticum* Pr.

se (α), sed tantum quia manet in suo effectu; et tunc virtus ista, respectu motus, pertinet ad genus causæ efficientis. Et tunc (β), si generans dicatur efficere, et non efficit nisi secundum quod est actu, necesse est igitur quod efficiens efficiat actu; quia illud quod est efficiens in virtute tantum, non efficit (γ). Et ita adhuc sequitur propositum.

Secundo. Quia illud quod non movet aliquid, nisi prius ab aliquo naturaliter motum, ab eodem habet quod moveat et quod sit motum. Sed grave cui alligatum est leve, cujus levitas non excedit gravitatem ejus, movet idem leve trahendo ipsum secum ad centrum, et non movet nisi quia motum. Igitur prius est motum naturaliter quam moveat; et ab eodem movetur, a quo movet illud sibi alligatum. Movet autem illud per gravitatem suam. Igitur et seipsum.

Tertio. Confirmatur ista ratio. Quia quando aliquid habet potentiam activam respectu alicujus formæ, potest eam causare in quocumque passo approximato et proportionato. Sed grave habet potentiam activam respectu *ubi* deorsum, sicut habet respectu illius quod trahit secum; et ipsummet, quando est extra locum suum, est receptivum hujusmodi formæ, carens ea; et est approximatum et proportionatum sibi. Igitur potest illam formam causare in seipso. — Hoc etiam satis potest patere, si consideretur quod quies requirit causam actualiter causantem, sicut motus. Tunc enim oporteret dare causam coæve causantem quietem naturaliter gravis cum ipso gravi (δ); nulla autem talis causa coæve causans quietem cum gravi, est nisi grave; et per consequens, grave effective movet se; et per consequens, movetur ad illam quietem a seipso (ε), hoc est, effective causat motum ad istam quietem; quia ista duo sunt ab eadem causa.

Quarto. Quia grave impeditum a motu, removet prohibens, si gravitas ejus vincat virtutem illius impedientis vel resistentis : puta, si superponatur alicui continuo, et gravitas ejus vincat virtutem continuitatis, frangit illud; et sic, solvendo continuitatem ejus, solvit impedimentum descensus ejus. Hujus autem fractionis, cum sit motus violentus, oportet ponere causam extrinsecam efficientem; et non videtur rationabile fingere aliquam aliam causam, quam ipsum grave. Non autem frangit illud, nisi quia intendit facere se esse in centro. Igitur ab eodem principio habet se facere in centro, a quo habet istud impediens removere.

(α) *et quod sic manet, non est ens in se.* — *et quia non est in se* Pr.
(β) *Et tunc.* — Om. Pr.
(γ) *necesse est igitur quod efficiens efficiat actu; quia illud quod est efficiens in virtute tantum, non efficit.* — *necesse est quod efficiat, quia illud quod est efficiens in virtute efficit* Pr.
(δ) *cum ipso gravi.* — Om. Pr.
(ε) *a seipso.* — Om. Pr.

Quinto. Hoc etiam declarari potest aliter. Quia gravius movetur velocius; et tamen ab eodem generante generari potest aliquid gravius, et aliquid minus grave; et possent ista duo esse in eadem distantia ad centrum, et in eadem influentia cœli. Igitur difformitas motuum in istis est ab aliquibus causis (α) intrinsecis.

Sexto. Quia motus naturalis intenditur in fine, secundum Philosophum, 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 88 et 89). Cujus difficile esset assignare causam, si effectivum hujus motus esset præcise aliquid extrinsecum.

Septimo. Nam Aristoteles, 8. *Physicorum* (t. c. 32), solvens dubitationem de gravibus et levibus, dicit quod, quia potentia dicitur dupliciter, immanifestum est a quo movetur grave. Distinguit autem potentiam ad actum primum, et ad actum secundum, ut patet de potentia ad scientiam, et de potentia ad considerationem. Et applicando ad propositum, dicit quod ignis est in potentia essentiali ut fiat frigidus, prout scilicet aqua generatur ex eo; cum autem generata fuerit aqua, est in potentia accidentali ad agendum (β), id est, ad infrigidandum, nisi impediatur. Et ita dicit de gravi et levi. Leve enim (γ) fit ex gravi, ut ex aqua aer fit. Cum autem est jam leve, operabitur mox, nisi prohibeatur. Actus autem levis, est alicubi esse (δ) et sursum; prohibetur autem, cum in contrario loco fit (ε). Unde nihil valet exponere quod, cum sit in actu leve, est actu sursum, ita quod levis est ascendere; quia tunc idem est dicere quod leve est, et dicere quod, quia leve est, actu ascendit; quod nihil aliud est nisi causaliter dictum (ζ). Dicit enim quod mox operabitur, nisi prohibeatur; quod non potest intelligi de actu levis primo; quia actus levis non potest prohiberi vel impediri, dum est actualiter talis (η). Similiter, dicit quod prohibitum est in contrario loco; non autem est non leve, quando est in contrario loco; igitur intelligit de actu secundo, scilicet quod actus ejus est alicubi esse, id est, actus qui est sursum ferri, sit operatio ejus. Sicut igitur ignis habens calorem ut actum primum, vere effective se habet ad calefactionem, quæ est operatio ejus secunda (θ); ita et ignis, actu exsistens levis, effective se habet ad esse sursum, sive ad operationem qua fertur sursum.

Octavo. Nam, 4. *Physicorum*, cap. de Vacuo (t. c. 85), dicit quod densum et rarum concomitan-

(α) *causis.* — *eis* Pr.
(β) *agendum.* — *generandum* Pr.
(γ) *Leve enim.* — *Levis, inquit,* Pr.
(δ) *actus autem levis est alicubi esse.* — *factus autem levis, est alicubi* Pr.
(ε) *in contrario loco fit.* — *inest ei gravius* Pr.
(ζ) a verbo *quia tunc* usque ad *dictum*, om. Pr.
(η) a verbo *quod non potest* usque ad *talis,* — *et si leve est in actu leve* Pr.
(θ) *ejus secunda.* — Om. Pr.

tur duæ contrarietates, scilicet grave et leve, durum et molle; et loquens de contrarietate levis et gravis, dicit quod secundum hanc contrarietatem erunt activa motus, secundum autem durum et molle passiva. Igitur, etc.

Nono. Quia Commentator, 3. *Cœli*, comm. 28, dicit sic : « In simplicibus idem est secundum speciem (α) motor et motum, sed differunt secundum modum. Lapis enim movet se inquantum est gravis in actu, et movetur inquantum est in potentia inferius; et sic invenitur uno modo in actu, et alio modo in potentia. Et causa hujus est, quia componitur ex materia et forma. » — Hæc Scotus.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti et quorumdam aliorum. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus, et quidam alii (apud Gregorium, dist. 6, q. 2), probantes quod impossibile sit angelum quacumque virtute moveri localiter, nisi solum per potentiam divinam.

Primo sic. Si hoc esset possibile, sequeretur magnitudinem, motum et tempus, componi ex indivisibilibus, contra demonstrata, 6. *Physicorum* (t. c. 1). Probatur consequentia. Quia, si indivisibile moveretur per se, mensuraret totum spatium super quod moveretur (β); et indivisibilia in illo essent immediata, sicut patet; et consequenter, magnitudo constaret ex indivisibilibus. Et quia ejusdem rationis sunt motus et tempus, quoad divisionem, cum magnitudine, ex eo quod eisdem divisionibus (γ) dividantur, ut ibidem patet, sequitur etiam quod motus et tempus ex indivisibilibus componantur.

Secundo (δ). Si sic, tunc angelus in suo motu nullam haberet resistentiam; et per consequens, non esset in illo motu aliqua successio, cum omnis successio in motu sit propter resistentiam, ut patet, 4. *Physicorum*, cap. de Vacuo, et per Commentatorem, ibidem, comm. 71.

Tertio. Tunc angelus perfectior et majoris virtutis, non posset se movere velocius quam angelus minoris virtutis. Consequens est falsum. Probatur consequentia. Quia, secundum hanc positionem, quilibet angelus posset se movere per quantamcumque distantiam in quantocumque tempore, eo quod non esset sibi difficilius movere se per magnam quam per parvam, cum nullam habeat resistentiam; et ita non posset se movere velocius unus quam alius. Falsitas consequentis probatur. Quia ponatur quod duo angeli, unus fortior et alius debilior, moveant se quam citius possunt : si moventur æque velociter, ergo virtus major et minor agunt actiones æquales in æquali tempore, quando agunt secundum ultimum suæ potentiæ; quod non est intelligibile, et, cum hoc, est contra Philosophum et Commentatorem, ubi supra, et 7. *Physicorum* (t. c. 35 et seq.), et multis aliis locis.

Quarto. Quia sequeretur quod aliqua virtus minor virtute angeli, posset cum aliqua resistentia velocius moveri quam angelus sine resistentia; quod est absurdum, et impossibile. Probatur consequentia. Nam sumatur unus angelus qui moveatur de terra usque ad concavum lunæ, quam velocius potest; et ponatur quod in tempore A. Constat quod aliquis ignis potest per idem medium usque ad eumdem locum moveri in aliquo tempore; et sit illud B. Tunc aliqua est proportio temporis A ad tempus B. Sit, gratia exempli, decupla. Tunc sic : Ignis decuplus ad priorem, potest moveri in hoc medio, tempore decuplo minori quam sit B; igitur in tempore æquali A. Igitur (α) ignis centuplus potest moveri in tempore minori quam A. Et constat quod ignis in suo motu habet resistentiam ex medio in quo movetur, angelus autem nullam.

Quinto. Quia tunc, eadem ratione, anima humana, quando vellet esse alicubi, primo moveretur sicut angelus; et ita esset primum motum ex se in homine, contra determinationem Philosophi et Commentatoris, 8. *Physicorum*, in multis commentis, ubi volunt quod primum motum ex se, sit compositum ex duabus partibus, quarum una movet aliam.

II. Argumenta aliorum. — Arguunt etiam alii (apud Gregorium, dist. 6, q. 1, art. 3), quod angelus non moveat seipsum.

Primo. Quia Philosophus, 7. *Physicorum* (t. c. 1), probat, ex intentione, quod omne quod movetur, ab alio et non a seipso movetur; quod utique esset falsum, secundum te; et, eo negato, non remaneret via ad probandum primum motorem esse omnino immobilem.

Secundo. Quia potentia activa, 5. (t. c. 17) et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 2), diffinitur per esse principium transmutandi aliud. Nihil igitur transmutat seipsum.

Tertio. Quia, si idem moveret seipsum primo, idem, secundum idem, esset simul sub oppositis dispositionibus. Consequens est impossibile. Sed probatur consequentia. Quia semper movens est in opposita dispositione ad motum, et econtra : nam movens assimilat sibi motum, et trahit illud ad dispositionem similem sibi; igitur motum est sibi dissimile, dum movetur; et ideo, in 1. *de Generatione* (t. c. 50 et seq.), dicitur quod agens et passum sunt dissimilia in principio, et similia in fine.

(α) *speciem.* — *potentiam* Pr.
(β) *in.* — Ad. Pr.
(γ) *divisionibus.* — *dimensionibus* Pr.
(δ) *modo.* — Ad. Pr.

(α) *Igitur.* — Om. Pr.

III. Argumenta Gregorii. — Item, contra quoddam inclusum in probatione conclusionis, quod scilicet illud quod proprie movetur localiter, acquirat *ubi,* quod est quid distinctum ab ipso loco, arguit Gregorius (dist. 6, q. 1, art. 2) multipliciter.

Primo sic. Si corpus motum localiter, inquantum sic movetur, acquirit novum *ubi,* intelligendo per *ubi* aliquam rem sibi formaliter inhærentem, sive sit absoluta, sive respectiva, igitur perdit aliquod *ubi* (α), ita quod ab aliquo *ubi* movetur ad aliud *ubi,* sicut ab uno loco ad alium. Et si sic, vel igitur movetur de uno *ubi* in aliud in tempore, vel in instanti. Neutro modo. Igitur, etc.

Quod autem non in tempore, probatur. Quia, si sic, igitur partibiliter et successive, id est, prius secundum unam partem, et posterius secundum aliam, et prius secundum partem, quam secundum totum. Vel igitur secundum partes ipsius mobilis, vel secundum partes *ubi;* et hoc, vel secundum partes dimensionales, seu quas habet secundum extensionem mobilis, vel secundum partes essentiales intrinsecas, scilicet secundum intensionem, quemadmodum ponitur forma quæ intenditur habere tales partes non situ distantes. Si dicatur primum, scilicet quod mobile prius secundum unam partem sui movetur ab *ubi* quod habet, quam secundum aliam, et quam secundum totum, quæro tunc de alia parte ipsius mobilis. Aut enim habet adhuc suum *ubi* totum, vel partem quam prius habuit; et tunc sequitur quod ipsa quiescet, alia parte mota actualiter; quod est impossibile, supposito quod ipsum sit continuum totum perfecta continuitate. Aut habet aliquam partem *ubi* primi (β), non tamen illam quam prius habebat; quod non potest esse, nisi habendo aliquam quam prius habebat alia pars mobilis; et tunc sequitur quod illa pars *ubi* quam habet, migravit de subjecto in subjectum; quod non est possibile naturaliter. Si vero detur secundum, scilicet quod mobile ideo partibiliter movetur ab *ubi,* quia prius ab una parte dimensionali ipsius *ubi* quam ab alia, tunc quæritur de alia parte *ubi,* in qua parte mobilis remaneat subjective per tempus illud in quo ab alia movetur mobile. Vel siquidem in ea in qua primo erat; et per consequens, illa pars mobilis quiescit, et sic, una parte quiescente, movetur totum; quod naturaliter non contingit. Vel in alia parte mobilis; et tunc sequitur quod de subjecto in subjectum migraverit aut transierit. Si detur tertium, puta quod totum ipsum mobile simul prius movetur ab una parte essentiali ipsius *ubi* quam ab alia; — contra (γ). *Primo :* Quia (δ) *ubi,* secundum opinionem tuam (ε), non habet tales partes, alioquin susciperet magis et minus; cujus oppositum dicit Auctor *Sex Principiorum.* Præterea, patet hoc esse falsum ratione : nam nunquam aliquod corpus dicitur magis esse in uno eodem primo et adæquato loco quam prius fuit, nec minus in uno tempore quam in alio. *Secundo :* Quia, secundum hoc, sequeretur quod quælibet pars mobilis haberet (α) aliquam eamdem partem primi *ubi,* quam habuit prius, licet non omnem habeat, nec *ubi* ita intensum; et per consequens, adhuc est in eodem loco in quo prius. Non enim mutat *ubi,* nisi mutando locum, etiam secundum opinionem tuam. Ex quo sequitur quod quælibet pars quiescit. — Eodem modo potest argui quod non acquirat novum *ubi* partibiliter. Quia : vel hoc esset secundum partibilitatem mobilis, ita quod una pars ejus prius acquireret novum *ubi* quam alia; et tunc sequitur quod una pars movetur, alia non mota; vel secundum partibilitatem *ubi* præcise, ita quod totum mobile simul prius acquirat unam partem essentialem novi *ubi* quam aliam, quia de parte dimensionali non potest accipi; et tunc, aut simul cum secunda parte remanet prima, aut non. Si sic, igitur per tempus habet eamdem partem *ubi;* et per consequens, totum est in eodem loco primo in quo prius fuit; igitur, dum movetur, quiescit. Si non, igitur in quolibet instanti habet novum *ubi,* et perdit; et per consequens, non partibiliter et successive movetur ad *ubi,* cujus oppositum dabatur. Relinquitur ergo quod mobile localiter motum, non movetur in tempore, seu partibiliter, et successive, de uno *ubi* ad aliud.

Quod autem nec in instanti, *primo* probatur. Et exempli gratia, sit P aliquod corpus quiescens in aliquo loco determinato, et habens *ubi* quod sit A; et incipiat P moveri continue. Si ergo in aliquo instanti P movetur ab A, sit illud instans B. Tunc sic : Aut per instans B, est in eodem loco primo ipsum et partes ejus omnes, in quo erat tempore quieto; aut non. Si sic, igitur habet idem *ubi* A in instanti B; et per consequens, simul est mutatum ab A, et non mutatum ab A. Si non, ergo est mutatum ad aliquid novi loci vel magnitudinis. Aut ergo ad aliquid divisibile; aut præcise ad aliquid indivisibile. Non primum : quia in motu continuo cujuslibet partis divisibilis, prius acquiritur pars, et nulla tota simul acquiritur, ut patet ex 6. *Physicorum.* Nec secundum, scilicet ad aliquid indivisibile : quoniam tunc sequitur quod in motu locali continuo sit dare primum magnitudinis, ad quod mobile est mutatum; et, juxta consuetum modum loquendi (β), est dare primum mutatum esse, quod nullum moveri vel nullum mutatum esse præcessit; quæ reprobata sunt, 6. *Physicorum.* Secundum

(α) *ubi.* — *veri* Pr.
(β) *primi.* — *prius* Pr.
(γ) *contra.* — *qua* Pr.
(δ) *illud.* — Ad. Pr.
(ε) *tuam.* — *tunc* Pr.

(α) *haberet.* — Om. Pr.
(β) *loquendi.* — *locandi* Pr.

hoc etiam tollitur omnis motus continuus : nam oportet dicere quod semper mobile est totum in termino a quo, vel totum in termino ad quem.

Secundo sic. Ponatur quod P moveatur continue; et sit A, unum *ubi* a quo movetur, seu quod perdit in instanti B. Tunc sic : Aut P acquirit in instanti B, aliquod *ubi;* aut non. Si non, igitur in instanti B non perdit A *ubi;* simul enim in motu locali mobile perdit terminum a quo, et acquirit terminum ad quem. Si vero in B instanti acquirit aliud *ubi* novum, sit illud C; et tunc quæritur, utrum P perdit C in instanti B, aut in alio? Si in alio, igitur P habet *ubi* C per tempus; et per consequens, vel in illo tempore simul movetur et quiescit, vel movetur et nullam talem rem perdit, ac, per hoc, nec etiam acquirit; quod est propositum. Si vero in instanti B, igitur in eodem instanti perdit et acquirit *ubi* C; et simul est mutatum ab ipso C et mutatur ad ipsum. Et ulterius, sequitur quod in illo instanti habet C et non habet C; quod est impossibile. Patet consequentia per illam conclusionem declaratam, 6. *Physicorum* (t. c. 40) : Omne quod mutatum est, quando primo mutatum est, est in eo ad quod mutatum est. Et similiter, ibi probatur quod nullum quod mutatum est, quando primo mutatum est, est in eo a quo mutatum est. Præterea : In eodem instanti, P est primo motum ad *ubi* C, et ipsum C est primo genitum; et in eodem instanti P est primo motum a C, et ipsum C est primo corruptum. Igitur, si in eodem instanti P est primo motum a C et ad C, in eodem instanti C est primo genitum et corruptum, et est et non est. Præterea : Secundum hoc, generatio et corruptio ejusdem numero declarati, sine medio sibi succedunt et continuantur; quod Philosophus reputat impossibile, 8. *Physicorum*, et Commentator, comm. 63. Præterea : Si P in instanti B perdit *ubi* C, igitur, ut prius, in eodem instanti acquirit aliud *ubi*, puta D; et ultra, arguendo ut prius, sequitur quod multa, immo omnia *ubi* acquirit in instanti B; et per consequens, totus motus continuus ipsius P fit in unico instanti; quod est impossibile.

Tertio. Si a quolibet *ubi* P movetur vel mutatur (non curo pro nunc) in instanti, et ad quodlibet (α) mutatur in instanti, sequitur quod totus motus continuus ipsius P componatur ex mutatis esse præcise; et sic tempus mensurans ipsum componitur ex instantibus. Consequens est reprobatum, 6. *Physicorum*. Consequentiam probo sicut probata est in primo, dist. 17, in reprobatione unius opinionis.

Secundo principaliter arguitur contra opinionem tuam. Cœlum primum (6), secundum Philosophum, vere movetur localiter; et tamen nullum *ubi* acquirit, cum ipsum non circumscribatur neque contineatur loco; et per consequens, secundum illam viam, non habet in se aliquod *ubi*. Confirmatur per Auctorem *Sex Principiorum,* qui expresse dicit ultimam sphæram non habere *ubi*, eo quod nihil ipsam contineat. Igitur non omne quod movetur localiter, talem rem in se acquirit. Ex quo ulterius infero quod, cum in nullo alio moto localiter experiamur talem rem acquiri, nec aliqua auctoritas assertione digna hoc dicat, irrationabiliter hoc dicitur.

Tertio. Si quodlibet mobile motum, etc., sequitur quod localiter motum simul moveretur motibus distinctis, et esset dare quintum genus motuum, præter illa quatuor quæ Philosophus posuit, 5. *Physicorum,* et quæ communiter ponuntur. Consequentia probatur. Nam quod movetur localiter de loco ad locum, acquirit partibiliter locum, et movetur secundum locum; si ergo simul acquirit continue *ubi*, movetur secundum *ubi* etiam, et sic duobus motibus distinctis; quod erat primum inferendum. Rursus : Secundum te, motus ad *ubi* pertinet ad prædicamentum *ubi;* motus autem secundum locum, vel ad locum, cum *ubi* non sit locus, non pertinebit ad prædicamentum *ubi;* et constat quod non ad prædicamentum substantiæ vel qualitatis, nec etiam quantitatis, cum non sit augmentum nec decrementum, nec mobile mutetur secundum propriam quantitatem. Igitur oportet dare quintum prædicamentum, in quo motus ille ponatur; et certe difficile, ne dicam impossibile, erit reperire, salvato communi numero prædicamentorum.

Quarto. Si sic, igitur possibile est aliquid in eodem tempore primo moveri continue secundum *ubi* alicujus loci, et quiescere secundum locum illum; et econtra, quiescere secundum *ubi*, et moveri secundum locum. Hoc autem falsum est : nam quiescere secundum *ubi*, non est aliud quam ipsum et omnes partes ejus esse ubi erant prius; et hoc ipsum non est aliud quam ipsum et omnes partes ejus esse in eodem loco quo prius. Si ergo aliquid quiesceret secundum *ubi*, quiesceret secundum locum, et econtra. Consequentia declaratur. Quia, secundum hypothesim, *ubi* est res essentialiter ac etiam substantia et situ distincta ab ipso loco; nec aliquam causalitatem habet unum super alterum, quam Deus non possit plene supplere. Potest ergo Deus locatum transferre partibiliter de suo loco, conservando totaliter *ubi* in ipso locato; et econtra poterit in locato innovare continue *ubi*, et ipsum in eodem loco adæquato et primo retinere.

Quinto sic. Si *ubi* sit talis res, possibile esset, per potentiam Dei, idem locatum esse in eodem loco quo prius erat, et non esse ubi prius; et econtra, esse ubi prius, et non in eo locŏ quo prius; quæ non sunt intelligibilia.

Sexto. Si *ubi* est talis res, annihilet Deus *ubi* quod habet Socrates exsistens in loco isto demon-

(α) *ad quodlibet. — a quolibet* Pr.
(6) *primum.* — Om. Pr.

strato, verbi gratia, A; et nullam aliam mutationem faciat in Socrate, aut in alia re; quod bene est possibile suæ omnipotentiæ. Quo facto, quæritur utrum Socrates sit in A, vel non. Si non, ergo Socrates est mutatus secundum aliquam mutationem, quia prius fuit in A; quod est contra positum. Si sic, igitur, ad hoc quod Socrates sit in A, non requiritur aliqua alia talis res; et, cum nulla experientia de illa habeatur, nec Dei revelatio, nec ratio aliqua propter quam debeat poni, sequitur quod inutiliter et irrationabiliter ponitur.

Septimo. Quia, si est talis res : aut est absoluta; aut respectiva. Non absoluta; non enim est substantia, aut quantitas, aut qualitas, sicut patet. Nec respectus : quia, ut videtur, non esset nisi loci ad locatum; vel econtra, respectus locati ad locum; vel tam hic quam ille. Non primum, nec tertium, secundum illam viam; alioquin locus haberet *ubi*, et posset convenienter quæri ubi est locus iste; et ultra, etiam loci esset locus; quod opinio tua non concederet. Nec secundum dici posset; quod tamen tua opinio dicit. Probatur : Quia respectus loci ad locatum, est de genere relationis; igitur et respectus locati ad locum. Antecedens patet; non enim pertinet ad aliud prædicamentum, secundum te. Consequentia probatur : Quia, ut dicit Augustinus, 7. *de Trinitate, cap.* 1, et Philosophus, in *Prædicamentis*, omnia relativa dicuntur ad convertentiam; et per consequens, secundum doctrinam eorum, habent respectus mutuos. Omnes autem mutui respectus pertinent ad idem prædicamentum. Ergo, si unus est de prædicamento relationis, et alter. Sed, secundum te, *ubi* non est res prædicamenti relationis. Igitur *ubi* non est talis res, a loco et a locato distincta.

Octavo. Omnis quæstio facta per interrogativa pertinentia ad prædicamentum *ubi*, quærit de loco, et omnis responsio data ad hujusmodi interrogationem, respondet de loco. Igitur *ubi* erit locus, et econtra. Consequentia patet. Et antecedens probatur quoad primam partem : Nam istæ interrogationes æquivalent in significando, *ubi est Socrates*, et, *in quo loco est Socrates*; et istæ similiter, *quo ivit Socrates*, et, *ad quem locum ivit Socrates*; et similiter istæ, *unde venit Socrates*, et, *a quo loco venit Socrates*; nec aliud intelligit quis per unam, quam per aliam, ut puto quemlibet conliteri. Quo etiam ad secundam partem, patet. Nam idem penitus respondet qui dicit, *est hic*, et qui dicit, *est in isto loco*. Item, qui dicit, *illuc ivit*, vel, *illinc venit*, et qui dicit, *ad illum locum ivit*, et, *ab isto loco venit*. — Confirmatur. Nam, si quis interroget de Socrate, *ubi est*, et respondeatur, *in ecclesia*, vel, *in scholis*, convenienter respondetur, et bene, si vere ibi sit. Sicut igitur *in ecclesia*, *in scholis* sunt termini pertinentes ad prædicamentum *ubi*, alioquin non sic convenienter responderetur; igitur ejusdem est interrogativum hoc adverbium *ubi*, quod ista significant. Hæc autem significant loca ipsa extrinseca, et non aliquam rem, formaliter loco vel locato inhærentem. Ergo nec *ubi* de aliqua tali re interrogat; et per consequens, nec aliqua talis est *ubi*.

Nono. Quia hæc est mens Commentatoris. Quod patet. Nam, 5. *Metaphysicæ*, comm. 28, dicit quod, secundum quod locus habet locatum, est prædicamentum *ubi*. Et, 4. *Physicorum*, comm. 34, pluries dicit locum corporis locati esse *ubi* ejus. Unde ait quod Philosophus intendit distinguere inter locatum esse in corpore, quod est *ubi* ejus, et inter partem esse in toto. Et eadem verba repetit in eodem commento. Igitur, secundum eum, corpus in quo est locatum, est *ubi* ejus.

Decimo. Quia ista est intentio Boetii, in libro suo *de Trinitate*, ubi ait sic : « *Ubi* vel de Deo, vel de homine prædicari potest : de homine, ut in foro; de Deo, ut ubique; sed ita ut non quasi sit ipsa res, id quod prædicatur, de qua dicitur. Non enim homo ita dicitur esse in foro, quemadmodum esse albus, vel longus, vel quasi circumfusus et determinatus proprietate aliqua, qua designari secundum se possit; sed tantum quod sit informatus aliis rebus, per hanc proprie prædicationem ostenditur. » Quæ verba sic exponit commentator, ibidem : « *Ubi*, id est, locus, potest quidem prædicari, etc. » Et sequitur : « Sed ita dicitur homo esse in foro, vel Deus ubique, ut, quamvis in prædicando ea dicatur *est*, non tamen ita dicitur, quasi ipsa res de qua dicitur, sit illud, id est, habeat esse in illo quod prædicatur. » Et infra : « Sic igitur per (α) hoc quod dicitur, *homo est in foro* (β), nequaquam homini inhærens, qua ipse vere sit proprietas grammaticorum vel dialecticorum, propria significatione notatur; sed per hanc prædicationem hoc tantum consequens ostenditur, scilicet quod circumfusum et determinatum per *esse in foro*, de rebus aliis quam sit circumfusio et determinatio vere sit informatum; et hoc quidem sensu, locus de homine prædicatur. » Ex his apparet evidenter, secundum intentionem Boetii, quod *ubi* significat locum; et quod per propriam prædicationem illius prædicamenti, nulla proprietas, vel res subjecto inhærens denotatur, sed tantum extrinseca, quæ est locus. Si autem aliquis calumnietur ex hoc quod ait *informatum aliis rebus*, et velit inferre quod per hujusmodi prædicationem importetur aliquid quod proprie informet locatum et inhæreat illi, attendat quod subdit infra Boetius. Ait enim : « Simul de actione (γ), habitu, ubi, quando, omnis hæc prædicatio exterioribus datur; omniaque hæc quodammodo refe-

(α) *per* — *de* Pr.
(β) *homo est in foro.* — Om. Pr.
(γ) *actione* — *actore* Pr.

runtur ad aliud. » Ubi commentator : « Hæc omnia, id est, habitus et actiones, de quibus loquemur nunc, et loca et tempora, de quibus prædiximus, quodammodo referuntur ad aliud, id est, aliis quam his quibus subsistens est aliquid. » Et infra : « Sic igitur prædicatio alia est qua vere inhærens inhærere prædicatur, alia est quæ, quamvis forma inhærentium fiat, tamen ita exterioribus datur, ut ea nihil inhærere intelligatur. » Hæc ipse. — Ubi patet quod non prædicatur per talem prædicationem aliqua forma inhærens subjecto, sed res extrinseca tantum.

Hæc sunt argumenta Gregorii, in forma, contra conclusionem et suppositum in ea.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Corruptoris veritatis. — Contra tertiam conclusionem arguit Corruptor veritatis, qui probare nititur quod in probatione conclusionis contineatur error, scilicet in hoc quod dicit, quod possibile est angelum transire de extremo ad extremum, non transeundo per medium. Dicit enim

Primo, quod ex hoc sequitur error condemnatus Parisiis, scilicet quod angelus aliquando nusquam est; quod est contra evangelium Matthæi, 18 (v. 10) : *Angeli*, inquit, *eorum, qui in cœlis sunt.*

Secundo. Quia hoc est contra Damascenum (*de Fid. Orth.*), lib. 1, cap. 13 : *Circumscriptibile est*, inquit, *quod loco, vel tempore, vel apprehensione comprehenditur. Incircumscriptibile est solus Deus. Angelus enim et tempore circumscribitur; incipit enim esse; et loco similiter, ut prædiximus; et apprehensione, nam et naturam suam invicem sciunt.*

Tertio. Quia hoc est contra Philosophum, 2. *Cœli et Mundi* (t. c. 2) : Omnes, inquit, homines consentiunt in loco hujus corporis primi moti, quod est locus spirituum. Cum igitur Græci et alii ex gentibus qui confitentur Deum et ejus potentiam creandi, etiam (α) non confitentur hoc, nisi inquantum res super quam non cadit corpus, nec ingreditur eam remotio, oportet quod sit in loco.

Quarto. Quia Tullius, in libro *de Tusculanis quæstionibus* (lib. 1, cap. 6), loquens de animabus miserorum separatis, dicit sic : *Si apud inferos miseri non sunt, nec sunt quidem apud inferos ulli* (β), *ubi ergo sunt illi quos miseros existimas? aut quem locum incolunt? Si enim nusquam sunt, dum nusquam eos pono, puto ergo non esse eos quidem.* Ergo, a simili, qui ponit eos nusquam esse, ponit eos non esse. Qui autem ponit eos transire de extremo ad extremum, ita quod non sit aliquando in medio, ponit eos aliquando nusquam esse; ergo aliquando non esse. Hoc vero est contrarium fidei, et bonis moribus; tamen alias falsum,

Quinto, quia, si hoc verum esset de angelis, pari ratione de animabus exutis; quod utique non videtur. Nam dicit Hieronymus, in epistola ad Paulam et Eustochium, de assumptione Beatæ Virginis Mariæ, quod credendum est militiam angelorum cum suis agminibus obviam venisse Beatæ Virgini in sua assumptione, etiam ipsum Dominum Nostrum Jesum Christum filium ejus; obviatio autem ejus non est nisi in spatio medio. Nec potest dici, hoc dixisse Hieronymum, quia assumpta fuit in corpore; cum ipse dicat id incertum esse, an sic fuerit, an abierit relicto corpore. Præterea : Non videtur illud factum esse dispensative. Si enim subito et sine transitu medii potuit pervenire ad thronum gloriæ, sibi in æternis mansionibus præparatum, qua utilitate transivisset medium tantæ distantiæ?

Sexto. Quia legimus de anima beati Martini episcopi, quod diabolus voluit eam detinere, cum perduceretur in cœlum. Sed hoc non potuisset esse, nisi pertransisset medium spatium. Et, si potuit pervenire ad locum gloriæ sine transitu medii, quare transivit medium, ubi paratum erat impedimentum?

Septimo. Quia in officio commendationis mortuorum, dicitur : *Splendidus angelorum chorus occurrat.* Et infra : *Ministri Satanæ iter tuum impedire non audeant.* Et in exsequiis mortuorum, cantat Ecclesia : *Subvenite sancti Dei, occurrite angeli Domini*, etc. Occursus autem et impedimentum non possunt fieri, nisi illis qui transeunt per medium. Pari ratione et angeli. Et non est credendum auctoritatem officii condemnandam quasi falsam, erroneam aut vanam.

Octavo. Quia sint duo extrema, A, D, et sit medium, B, C, et transeat angelus ab A in D. Quæro : ubi est, dum transit? Non in A : quia, quamdiu est in A, quiescit in A. Necdum est in D : quia, dum est in D, non transit; sed quam cito est in D, quiescit. Ergo, dum transit, nusquam est, vel est in B, C. Sed non est dicendum quod nusquam; quia dicit Augustinus, *de Immortalitate animæ* (cap. 4) : quidquid est, nusquam esse non potest. Restat ergo quod angelus, dum transit, est in medio. Ergo angelus, transeundo de extremo in extremum, transit per medium.

Nono. Res mobilis magis indiget loco, dum movetur, quam dum quiescit. Hoc patet per hoc quod dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 32), quod *non quæreretur locus, nisi motus aliquis esset secundum locum.* Ubi Commentator dicit quod motus magis proprie significat locum esse, quam quies. Et ita patet major. Sed minor probatur, scilicet quod angelus indiget loco, dum quiescit. Patet de se; quia oppositum est condemnatum, scilicet quod angelus non indiget loco. — Hæc ille.

(α) *etiam.* — *et* Pr.
(β) *ulli.* — *nulli* Pr.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem arguit Scotus (dist. 2, q. 12).

Primo sic. Quia nulla pars temporis potest transire a futuro in præteritum, nisi per tempus præsens. Sed ita videtur esse ordo inter partes loci, sicut inter partes temporis. Ergo non poterit transiri ab extremo in extremum, nisi per medium.

Secundo sic. Ordo præfixus a superiori agente, videtur esse necessarius cuilibet agenti inferiori, quando habet actionem præcise circa talia ordinata. Exemplum : Ordo formarum naturalium succedentium sibi in generatione naturali, determinatus est ab instituente naturam; et ideo, respectu cujuslibet agentis naturalis, necessarius est; ita quod nullum agens naturale potest immediate facere acetum, nisi de vino. Igitur, cum a Deo sit ordo principalium partium universi, cuilibet agenti creato et virtuti activæ causatæ videtur ille ordo esse necessarius, quando debet agere circa illa quorum est talis ordo. Igitur angelus, quando movet se per corpora, quorum est talis ordo, non potest absque omni ordine de quocumque *ubi* in quodcumque *ubi* immediate transire (α); tunc enim nulla distantia vel distincta viderentur impedire actiones.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra quartam conclusionem arguit Scotus (dist. 2, q. 11) tripliciter.

Primo contra positionem conclusionis; quia dicit quod videtur sibimet contradicere. Ponit enim angelum esse in loco per operationem. Aut ergo intelligit de operatione transeunte in corpus; et tunc illa operatio erit in tempore, vel in instanti temporis communis. Si autem intelligat de operatione immanente (β), scilicet intellectione vel volitione, illa operatio (γ) non est in aliquo tempore, sed in ævo. Igitur, etc.

Secundo. Quia ratio non videtur concludere; quia tunc sequitur quod, in ultimo instanti prolationis verborum in consecratione, esset ibi vera forma panis, quæ præfuit in toto tempore illius prolationis. Similiter, cum aer quievit (δ) in esse tenebroso per totum tempus, sequitur quod, in ultimo instanti illuminationis illius aeris tenebrosi, esset aer tenebrosus; et ita sequitur quod illuminatio non fieret in instanti. — Et si dicas quod illuminatio illa est terminus motus localis, quo sol fit præsens medio; — Contra. Ponatur sol creatus de novo, et medium præexsistens; modo, etiam licet cum *ubi* terminante motum localem concurrat illuminatio medii a sole sic facto præsente, tamen illa illuminatio non est per se terminus motus localis, sed aliquod *ubi* acquisitum ipsi soli; nec enim potest hoc evadi, quin aer quieverit (α) sub esse tenebroso, usque ad præsens instans.

Tertio. Si oportet angelum, in quocumque tempore quiescentem (β), in ultimo illius temporis immutatum (γ), esse in eodem *ubi;* igitur nunquam mutatur, nec in tempore continuo, nec in tempore discreto. Probatur consequentia. Quia accipio aliquam partem temporis in quo quiescit; et per consequens, in ultimo illius temporis non est mutatus. Si etiam in aliquo instanti temporis discreti debeat moveri localiter, quæritur : aut illud est immediatum instans nostro instanti terminanti tempus quietis; aut mediatum. Si mediatum, igitur inter instans nostrum in quo fuit angelus immutatus, et istud instans, est tempus medium, in quo etiam quiescit angelus; ergo, in illo et cum isto instanti ultimo temporis illius, immutatus erit angelus; et ita, in illo instanti mediato, quo ponebatur moveri, non movetur, nec mutatur. Si autem est instans immediatum instanti nostri temporis, quæro : quid respondet ei in tempore nostro? Si instans, igitur, in tempore nostro (δ), instans est immediatum instanti, et sic est tempus discretum. Si tempus, igitur, in illo instanti, non mutatur angelus instantanee; quia illud instans, per te, coexsistit parti temporis nostri, in qua vel cum qua potest continue moveri vel quiescere.

II. Argumenta Gregorii. — Contra eamdem conclusionem arguit Gregorius (dist. 6, q. 3, art. 1) multipliciter.

Primo sic. Angelus, secundum tuam opinionem, deserit simul totum locum a quo discedit. Sit ergo locus a quo discedit, A; et locus ad quem accedit, sit B. Tunc : angelus deserit totum A simul; igitur in instanti deserit illum. Sit igitur illud instans, C. Tunc sic : Aut angelus, in instanti C, est in loco B; aut in loco A. Hoc patet; quia alias non mutaretur ex A in B, ut supponitur, sed ex A in alium locum quam B, vel simpliciter in non A. Si vero est in A, ergo non deserit A totum simul : quia quod totum aliquid simul deserit, simul deserit et deseruit; quod autem dimisit aliquid, non est in illo; igitur, si est in A, in instanti C, non deserit simul totum A, in instanti C, contra positum. Si est in B, igitur, in instanti C, mutatur ex A in B : quia non mutatur ex A, nisi dum præcise dimittit A; immo, non est aliud, ipsum dimittere A, quam mutari ex A. Patet etiam, in simili : quia, dum materia simul totam unam formam substantialem deserit seu perdit, aliam simul totam recipit; ideo dicimus quod, in

(α) *transire*. — Om. Pr.
(β) *immanente*. — *immediate* Pr.
(γ) *operatio*. — *opinio* Pr.
(δ) *quievit*. — *qui erat* Pr.

(α) *quieverit*. — *qui evenit* Pr.
(β) *quiescentem*. — *quievit* Pr.
(γ) *immutatum*. — *mutatum* Pr.
(δ) *nostro*. — *nostrum* Pr.

instanti, ex una mutatur in aliam. Sic igitur in proposito.

Secundo. Quia, esto quod nec angelus, nec suus motus, dependeat ex motu cœli, nihilominus tamen sibi coexsistit, ut vere dici possit quod, dum sol est in tali loco, angelus est in tali situ, et, dum sol movebatur a tali loco ad talem, angelus movebatur a tali loco ad talem, supposito quod movebatur continue ab uno ad alium. Sic ergo, quidquid sit de illo tempore angelico, sumo totum tempus nostrum in quo sol tamdiu movebatur quamdiu angelus quiescebat in A, et totum tempus in quo sol movebatur quamdiu angelus est in B. Constat quod inter ista duo tempora nullum tempus est medium. Copulantur ergo, secundum communem modum loquendi, in uno instanti; et sit illud, C. Tunc sic : Aut, in instanti C, angelus est in A tantum; aut in B tantum; aut in utroque; aut in neutro. Non in neutro, propter rationem prædictam. Nec in utroque; quia non potest simul esse in duobus locis, secundum opinionem tuam. Si in A, igitur, in instanti C, non est mutatus ex A. Et cum, secundum te, sit dare primum instans in quo est in termino ad quem, qui est, exempli gratia, B : aut illi instanti correspondet, in tempore nostro, ipsummet instans C; aut aliud sequens. Si C, igitur est mutatus ad B, quando nondum mutatus est ab A; ac per hoc, non est mutatus ex A in B, contra positum. Si vero correspondet aliud instans post C, cum, in tempore nostro, non sint instantia immediata, erit aliquod tempus post C, in quo angelus adhuc erit in A; et per consequens, totum tempus ante instans C, non fuit totum tempus in quo angelus fuit in loco A; et tamen sumptum (α) fuit totum. Relinquitur ergo quod angelus, in instanti C, non sit in A. Erit igitur in B. Ex quo ulterius sequitur quod, in toto tempore ante C, fuit in loco A, et in instanti C terminante illud tempus, est in loco B; ac per hoc, in instanti est mutatus ex A in B; quod est propositum. Nam quærentes communiter, utrum angelus de loco ad locum mutari possit in instanti, loquuntur de instanti temporis nostri; unde, sive tali instanti mensuretur mutatio illa, sive tantummodo ei coexsistat, idem est. Et ideo respondere de alio instanti vel tempore, non est ad communem intentionem quærentium loqui.

Tertio. Contra illud quod ponit tua opinio, scilicet quod est dare ultimum instans in quo quievit in termino a quo, quando dimittit totum simul, arguitur sic. Quia jam probatum est quod, in casu posito, angelus per totum tempus terminatum ad instans C, fuit in termino a quo; et in instanti C, non fuit in illo, sed in termino ad quem. Ex hoc enim patet propositum. Nam, si fuit aliquod instans ultimum suæ quietis in termino a quo : vel fuit (β) immediate ante C; et hoc non contingit; vel post ipsum, et ante C, fuit tempus medium, in quo adhuc quievit in termino a quo; et per consequens, illud non fuit instans in quo ultimo quievit in termino a quo. Nec valet hic refugere ad aliquod aliud instans, præter tempus nostrum communiter nobis notum; cum in omni quiete, etiam mensurata tempore nostro, ad ipsum cogatur dicere, ex ratione quam facit opinio tua.

Quarto. Si in omni quiete est dare ultimum instans, igitur, cum materia transmutatur ex una forma substantiali indivisibili ad aliam substantialem indivisibilem, erit dare ultimum instans, in quo fuit sub forma a qua transmutatur. Aut igitur in eodem instanti est sub forma ad quam; et patet quod non. Aut in altero sequenti; et, cum nullum instans sequatur aliud instans sine medio, erit tempus in quo materia utraque forma substantiali carebit.

Quinto. Quia, secundum hoc, erit dare ultimum instans (α) rei permanentis, post quod nihil erit ejus (β), contra Philosophum, 8. *Physicorum* (t. c. 62), et contra probata in diversis locis philosophiæ.

Sexto. Contra rationem qua probas conclusionem. Illa enim assumit quod sit dare ultimum instans quietis, in tali mutatione indivisibili. Hoc autem negatur tanquam falsum, et improbatum jam. Nec tua probatio valet. Cum enim dicis quod in omni instanti temporis mensurantis quietem, mobile est in eadem dispositione qua prius, et per consequens in ultimo instanti, — hoc non est verum; sed tantummodo in quolibet instanti in quo est verum dicere quod illud quiescit. Sed præter quodlibet tale, est dare aliquod aliud instans, in quo non est verum dicere quod quiescit, sed desinit quiescere, exponendo per negationem præsentis et positionem præteriti. Et illud instans, est illud quod terminat tale tempus. Et ideo non est de ratione quietis, quod in quolibet instanti temporis, etc.; sed quod in quolibet in quo quiescit, seu potius (γ) in quo est verum dicere quod quiescit. — Istud apparet, in simili, ex dictis tuis. Nam, secundum te, ita est de ratione motus, quod illud quod movetur, se habeat aliter quam prius, sicut de ratione quietis, quod se habeat similiter. Sed non in quolibet instanti temporis mensurantis motum continuum, mobile se habet aliter quam prius : quia non in instanti initiante; alioquin daretur primum mutatum esse, in tali motu; quod est impossibile. Et iterum, si in illo instanti se haberet aliter quam prius, cum idipsum instans sit terminus temporis mensurantis quietem præcedentem, et, quando post quietem

(α) *sumptum.* — *supremum* Pr.
(β) *fuit.* — *fuerit* Pr.

(α) *instans.* — Om. Pr.
(β) *ejus.* — *eis* Pr.
(γ) *potius.* — *posterius* Pr.

movetur aliquid motu continuo, in illo habeat ultimo quietum esse, et per consequens non se habeat aliter quam prius, sequitur (α) quod, in eodem instanti, se habeat aliter quam prius et non se habeat aliter quam prius; quæ mutuo contradicunt. Sunt ergo illa vera de instanti continuante, tam in motu quam in quiete. In motu autem continuo, non est verum de instanti initiante; nec in quiete præcedente mutationem indivisibilem, de instanti terminante.

Septimo arguit (ibid., art. 2) contra conclusionem de directo, probando quod angelus possit mutari in instanti de loco ad locum, transeundo per totum medium. Et hoc sic : Si aliquod grave descenderet de loco ad locum per vacuum, illud descenderet in instanti. Igitur angelus potest se mutare de loco ad locum in instanti per medium. Antecedens patet ex 4. *Physicorum,* capit. *de Vacuo,* et per Commentatorem, com. 71. Consequentia probatur : Quia tota causa veritatis antecedentis, ut ibi patet, est quia tunc in tali medio vel descensu nullam resistentiam inveniret; cum igitur nullum corpus resistat angelo, et angelus possit se movere per medium, sequitur quod possit se mutare per medium in instanti.

Forte, inquit, dicetur, sicut dicit quidam doctor, quod resistentia propter quam ponitur tempus in motu, est duplex : una est medii ad mobile; alia mobilis ad motorem. Et hæc est, quotiescumque mobile est distinctum a motore; nam eo ipso quod mobile est in alio loco quam motor, velut (β) quædam ibi attenditur resistentia. Prima tantum est in motu corporum simplicium. Secunda tantum est in motu corporum cœlestium; et esset in motu animalium per medium vacuum. Sed utraque simul est in motu animalium per medium plenum. Angelus autem dupliciter potest moveri, scilicet : in corpore assumpto; et in tali motu apponitur tempus, et (γ) propter resistentiam mobilis ad motorem (quoniam est distinctum ab eo, et est in alio loco quam velit ipsum esse), et similiter propter resistentiam (δ) medii ad mobile. Et potest angelus moveri per applicationem virtutis ad diversa spatia; et hæc est etiam quædam resistentia, pro quanto ipsum applicans est alibi distinctum ab eo cui debet applicare virtutem suam; et propter talem resistentiam cadit tempus in motu angeli, quamvis tempus alterius rationis ab eo quod est passio motus cœli.

Sed hæc, inquit, responsio falsa est, ut mihi apparet, in eo quod dicit quod quotiescumque mobile est distinctum a motore, ibi est resistentia, ratione cujus apponitur (ε) tempus. Si enim hoc esset verum, sequeretur quod Deus nil posset movere in instanti; quod non reputo bene theologice dictum. Patet consequentia : quia omne quod mutaret, esset ab eo distinctum. — *Præterea.* Sequeretur quod quodlibet corpus æqualiter resisteret omnibus angelis, quando ab eis moveretur; quia æqualiter ab omnibus distinguuntur, et per consequens, nullus posset corpus aliquod movere in non tempore, nec idem corpus, per idem spatium, in minori tempore quam alius; nec fortissimus angelorum posset movere sphæram lunæ velocius quam potest ille qui actu movet eam, cum tamen ille, secundum responsionem, non possit nisi in tempore movere, cum sit virtutis finitæ, et per consequens sit dare minimum tempus in quo potest illam movere. — *Præterea.* Sequeretur quod, posito vacuo, si aliquod animal esset in cacumine turris, et inde se projiceret ad terram per vacuum, quod non descenderet in instanti, sed in tempore : quia ibi mobile esset distinctum a motore, et esset alibi quam ubi vellet motor ejus illud esse; nam esset in turri, et vellet esse in terra. Sed consequens est falsum, etiam secundum opinionem. Nam dicit quod tota causa quare in motu corporum simplicium, et similiter in motu naturali animalium (qualis est, cum animal de alto cadit), requiritur tempus, est resistentia medii; medio igitur sublato, non movebitur in tempore. Constat autem quod, si animal, ultra vim naturalem descendendi, scilicet gravitatem, applicat suam virtutem animalem ad descensum, non ex hoc apponitur tempus; cum, etiam in pleno, non ex hoc moveretur tardius, quinimmo velocitaretur ad descendendum. Quod autem dicitur, quod animal moveretur in tempore per vacuum, — non de naturali motu aut mixto, sed de voluntario seu animali intelligendum est. — *Præterea.* Si sola distinctio mobilis a motore sufficit ad resistentiam, propter quam apponitur tempus in motu locali, ita deberet esse in aliis motibus; et per consequens, nullum alterativum posset alterabile, quantumcumque dispositum, a se distinctum alterare in instanti; cujus oppositum patet, etiam secundum sic opinantem, in eadem quæstione, in illuminatione medii, et causatione speciei in medio et visionis in oculo.

Secundum etiam quod dicit opinio, scilicet quod in motu locali angeli per applicationem virtutis, distinctio ejus a loco cui virtutem vult applicare, est sufficiens resistentia, propter quod tempus requiritur, non est bene dictum : — Tum quia ad æqualem distantiam omnes angeli æque velociter possent se movere, nec unus alio velocius; quod est inconveniens, supposito quod nullus possit moveri in non tempore, ut vult ille doctor. — Tum quia, etiam in vacuo, angelus non posset se nisi in tempore mutare de loco; quod nullus nisi absurde videtur posse concedere, qui dicat quod grave descenderet in non tempore. — Tum etiam, quia non minus talis distinctio loci cui vult applicare se ani-

(α) *sequitur.* — Om. Pr.
(β) *velut.* — *velint* Pr.
(γ) *et.* — *tam* Pr.
(δ) *propter resistentiam.* — Om. Pr.
(ε) *apponitur.* — *opponitur* Pr.

mal, debet esse sufficiens causa ut in ejus motu requiratur tempus, ut in motu angeli; et sic, casu posito prius, animal de turri ad terram, non in instanti, sed in tempore descenderet. Sic ergo patet quod responsio non est sufficiens.

Octavo arguit sic. Si totum medium contentum in ista domo esset corpus glorificatum dote subtilitatis, qua unum corpus alteri non resistit, et aliquod grave poneretur superius, sibi relictum descenderet non minus quam nunc de facto, quando medium non est glorificatum; et non descenderet in tempore, sed in instanti, eo quod nulla esset resistentia. Igitur angelus potest se movere de loco ad locum in instanti. Patet consequentia : quia nullam omnino patitur resistentiam, sicut nec illud pateretur.

Nono. Si homo vel angelus haberet unicum corpus glorificatum tam gloria subtilitatis quam agilitatis, posset illud de loco ad locum mutare in instanti. Igitur angelus nunc de facto potest se mutare sic. Antecedens probatur. Quoniam omnis causa propter quam requiritur tempus, deesset : nam, propter dotem subtilitatis, medium non resisteret mobili; et propter dotem agilitatis, mobile non resisteret motori; et per consequens, nulla resistentia esset, propter quam apponeretur tempus. Secundo probatur : Quia, secundum veritatem, illi qui habebunt tales dotes post resurrectionem, poterunt in instanti transire de loco ad locum; alioquin, si nonnisi in tempore, necessario igitur majus tempus apponerent in transeundo spatium majus, quam in transeundo spatium minus; quod est expresse contra Augustinum, in quæstionibus *de Resurrectione* (Epist. 102, q. 1), ubi ait quod *corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis.* Et per exemplum suum etiam patet antecedens. Consequentia principalis nota est (α), eo quod in motione angeli nulla sit omnino resistentia.

III. Argumentum Corruptoris veritatis. — Contra probationem conclusionis arguit Corruptor veritatis, probando quod ibi falsum assumatur, cum dicitur quod non est possibile quod aliquid in toto tempore præcedenti quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Dicit enim hoc esse falsum in sacramento Altaris. Constat enim quod est dare primum instans, in quo est ibi primo corpus Christi; cum forma corporis sit forma quiescens, et fiat, simul cum hoc, quod illud idem instans quod est principium temporis mensurantis esse corporis Christi in altari, est finis temporis præcedentis in quo est ibi panis. Idem enim instans quod est principium futuri, est finis præteriti, in quo toto tempore fuit panis. Ergo,

(α) *est.* — *in* Pr.

cum in toto tempore in quo panis fuit, non fuerit abjectio (α) formæ panis per transmutationem in aliam, manifestum est quod in toto tempore præcedenti quievit panis in forma sua, hoc est, sub forma panis; et tamen, in ultimo instanti illius temporis, est sub forma corporis Christi. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

DICITUR AD ADVERSARIORUM RATIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, restat respondere objectionibus supradictis, cum Dei adjutorio. Et ideo

Ad primum contra primam conclusionem, quod est Scoti, dicitur quod voluntas, quoad primum actum volendi, communiter movetur ab extrinseco motore, scilicet a Deo, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 9, art. 4. Item, *de Malo,* q. 6, art. 1, sic dicit : « Sicut concludit Aristoteles, in capitulo *de Bona fortuna,* id quod primo movet intellectum et voluntatem, est aliquid supra intellectum et voluntatem, scilicet Deus. » Item, ibidem, dicit : « Quantum ad exercitium actus, voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in actu et (β) in potentia. Sicut enim homo (γ), secundum intellectum, in via inventionis, movet seipsum ad scientiam (δ), inquantum ex uno noto venit in aliquid ignotum, quod prius erat solum in potentia notum; ita, per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem, etc. » Ex quibus patet quod voluntas non secundum idem movet et movetur : quia ad primum volitum movetur ab extrinseco, scilicet Deo; et ex hoc movet se ad aliud. Sed de hoc alias prolixior erit sermo.

Ad secundum patet per idem. Quia nec intellectus movet seipsum primo et per se; sed ab extrinseco habet quod moveat, et ex sua potentialitate habet quod moveatur. Et sic secundum aliud movet, et secundum aliud movetur. Et hoc non repugnat conclusioni.

Ad tertium, dicitur quod intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ animæ; ideo, si agens movet possibilem, ex hoc nil infertur contra intellectum conclusionis.

(α) *abjectio.* — *objectio* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *homo.* — Om. Pr.
(δ) *ad scientiam.* — Om. Pr.

Ad quartum dico quod « propria passio non effluit a subjecto per transmutationem proprie dictam, sed per quamdam naturalem consequentiam », ut dixit sanctus Thomas de fluxu potentiarum ab anima, 1 p., q. 77, art. 6, in solutione ad 3um.

Ad quintum dicitur quod movens et motum oportet distingui realiter, quoad principium quo motionis activæ, et principium quo motionis passivæ; licet idem suppositum possit esse quod movet et quod movetur, si possit dividi in talia duo principia quibus movet et movetur, sive illa duo sint diversæ partes quidditativæ, sive quantitativæ, sive diversæ formæ accidentales, quarum una sit principium agendi, alia patiendi vel recipiendi.

Ad sextum dicitur quod forma non subsistens potest esse principium quo, non autem principium quod; sed principium quod movet, oportet esse quid subsistens, actu vel potentia separatum a suo moto, loco vel subjecto.

Ad septimum dicetur latius postea; quia scilicet assumit falsum, quod grave moveat se.

Ad octavum conceditur quod animatum movet se motu augmenti, sed non per se primo; quia una pars ejus est movens, et alia mota; vel saltem anima est principium quo, si non sit subsistens, ut in vegetabilibus et brutis.

Ad nonum dicitur quod eadem difficultas (α) est de modo quo aqua calefacta reducitur ad frigiditatem sibi connaturalem, et de modo quo grave et leve inanimatum movetur ad locum sibi connaturalem; ideo, soluta una, solvitur alia. Dicitur ergo quod sicut in motu naturali gravium et levium, principium quod est generans, sed principium quo est forma specifica; ita in proposito, in motu quo aqua calefacta frigefit. Et de istis latius dicetur in sequentibus.

Et hæc sufficiunt pro solutione objectorum primo loco contra primam conclusionem.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta secundo loco contra primam conclusionem inducta, quæ sunt ipsius Gregorii, restat nunc dicere. Et ideo

Ad primum principale dicitur quod, cum aliquod grave, puta pluvia, vel grando, vel nix, vel ros, aut lapis fulminis, vel simile quid generatur superius, illud idem quod est causa suæ gravitatis et suæ formæ substantialis, puta generans, sive sit cœlum, sive aer, illud idem est causa efficiens principalis sui motus deorsum. Et quia credo vel opinor quod cœlum sit generans talia, ideo concedo quod talia moventur a cœlo, vel ab aliqua parte cœli, puta ab aliquo planeta, scilicet stella aliqua, tanquam a generante primo, et forte ab aere, virtute cœlesti infrigidato, tanquam a generante proximo. Et ideo ad utrasque rationes respondendum est : primo, ad eas quæ concludunt quod hujusmodi gravia non moventur a cœlo; secundo, ad eas quæ concludunt quod non moventur a medio.

Ad primam igitur probationem, quod non moventur a cœlo, qua infertur quod, si sic, tunc grave, quanto magis distaret a cœlo, tardius moveretur, — negatur consequentia. Et ad probationem, dicitur quod quando movens non imprimit mobili formale principium motus naturalis, sed solum principium motus violenti, tunc mobile, quanto magis distat a motore, tardius movetur, sicut patet in motu projectionis. Secus autem est in proposito, ubi generator corporis gravis imprimit ei formale principium naturalis motus, scilicet gravitatem, quæ est principium motus, non autem est movens. Unde multum refert inter ista duo, scilicet quod aliquid moveat grave per modum efficientis motum, et quod sit principium motus per modum formalis principii. Et hanc differentiam tangit sanctus Thomas, in *Scripto super* 2. *Physicorum,* in principio (lect. 1), ubi sic dicit : « In rebus naturalibus, eo modo est principium motus, quo eis contingit motus. Quibus ergo convenit movere, in eis est principium motus activum; quibus autem convenit moveri, est in eis principium passivum, quod est materia. Quod quidem principium, inquantum habet potentiam naturalem ad talem formam et motum, facit motum esse naturalem. Et propter hoc, factiones rerum artificialium non sunt naturales; quia, licet principium materiale sit in eo quod fit, non tamen habet potentiam naturalem ad talem formam. Et sic etiam motus localis corporum cœlestium est naturalis, licet sit a motore separato, inquantum in ipso corpore cœli est naturalis potentia ad talem motum. In corporibus ergo gravibus et levibus est principium formale sui motus; quia, sicut alia accidentia consequuntur formam substantialem, ita et locus, et per consequens moveri ad locum : non tamen ita quod forma naturalis sit motor; sed motor est generans, quod dat talem formam, ad quam talis motus consequitur. » — Hæc ille. — Item, super 8. *Physicorum,* exponens illud capitulum, *Sed accidit et hoc ab aliquo,* etc. Ibidem enim, super illa littera, *Potentia autem est leve,* etc., sic dicit (lect. 8) : « Ex præmissis ostendit quid moveat gravia et levia. Et dicit quod, cum illud quod est in potentia moveatur ab eo quod est in actu, sicut dictum est, considerandum est quod multipliciter dicitur aliquid esse in potentia, vel leve, vel grave. Uno modo, cum adhuc est aqua, est (α) in potentia ad leve. Alio modo, cum jam ex aqua factus est aer, est tamen in potentia ad actum levis, quod est esse sursum; sicut habens habitum scientiæ, et non considerans, adhuc (β) dicitur esse in potentia.

(α) *difficultas.* — *diffinitas* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *adhuc.* — *ad hæc* Pr.

Contingit enim quod id quod est leve, impediatur ne sit sursum. Si ergo auferatur impedimentum, statim agit ad hoc quod sit sursum, ascendendo. Sicut etiam dictum est in qualitate, quod quando quale est in actu, statim tendit in suam actionem; sicut ille qui est sciens, statim considerat, nisi aliquid prohibeat. Et similiter in motu quantitatis : ex quo facta est additio quanti ad quantum, statim sequitur extensio in corpore augmentabili, nisi aliquid prohibeat. Sic ergo patet quod illud quod movet, id est, removet hoc quod est prohibens et sustinens, id est, detinens, quodammodo movet, et quodammodo non movet : puta, si columna sustineat aliquod grave, et sic impediat ipsum descendere, ille qui divellit columnam, quodammodo dicitur movere grave superpositum columnæ; et similiter, ille qui removet lapidem qui impedit aquam effluere a vase, quodammodo dicitur movere aquam. Dicitur enim movere per accidens, et non per se, sicut si sphæra, id est, pila, repercutiatur a pariete, per accidens quidem mota est a pariete, non autem per se, sed a primo projiciente; paries enim non dedit ei aliquem impetum ad motum, sed projiciens; per accidens autem fuit quod, dum a pariete impediretur ne secundum impetum in rectum ferretur, eodem impetu manente, in contrarium motum resilivit. Et similiter, ille qui divellit columnam, non dat gravi superposito impetum vel inclinationem ad hoc quod sit deorsum; hoc enim fuit a primo generante, quod dedit ei formam quam sequitur talis inclinatio. Sic ergo generans est per se movens gravia et levia, removens autem prohibens per accidens. Concludit ergo manifestum esse ex dictis, quod nihil horum, scilicet gravium et levium, movet seipsum; sed tamen motus eorum est naturalis, quia habent principium motus in seipsis : non quidem principium activum aut motivum, sed principium passivum, quod est potentia ad talem actum. Ex quo patet contra intentionem Philosophi esse, quod in materia sit principium activum, ut quidam dicunt esse necessarium ad hoc quod sit motus naturalis; sufficit enim ad hoc principium passivum, quod est potentia naturalis ad actum. » — Hæc ille. — Et similem sententiam ponit Commentator, super eodem loco 8. *Physicorum*, comm. 32, ubi, in fine commenti, sic dicit : « Declaratum est igitur, quod nullum corporum simplicium naturalium, scilicet terræ, ignis et cæterorum, movet se, propter hoc quod in eo est principium quo moveat se, et hoc essentialiter, non accidentaliter; sed in eo est essentialiter principium receptionis, ut moveatur ab extrinseco, non principium actionis, nisi per accidens. » — Hæc ille. — Item, sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 3, sic dicit : « Omnis motus est ab aliquo motore. In motu autem corporum simplicium, quamvis forma naturalis sit principium motus, non tamen est motor; sed essentialis motor est generans, quod dedit formam substantialem; et accidentalis, est removens prohibens, ut probatur in 8. *Physicorum* (t. c. 33). » — Hæc ille. — Ex prædictis patet quod, secundum eum, forma gravis non est motor gravis, sed tamen est principium motus, passivum quidem, non activum.

Sed hujus oppositum videtur dicere, *de Potentia Dei*, q. 5, art. 5, ubi sic dicit : « Attendendum, inquit, est, quod motus cœli non est hoc modo naturalis corpori cœlesti sicut motus corporis elementaris est sibi naturalis; habet enim hujusmodi motus in mobili principium, non solum materiale et receptivum, sed etiam formale et activum. Formam enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut et aliæ proprietates ex essentialibus principiis consequentes; unde in eis generans dicitur esse movens, inquantum dat formam quam consequitur motus. Sic autem in corpore cœlesti dici non potest. Cum enim natura semper in unum tendat determinate, non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinet ad motum secundum seipsum; eo quod in quolibet motu difformitas quædam est, inquantum non eodem modo se habet id quod movetur; uniformitas vero mobilis est contra rationem motus. Unde natura nunquam inclinat ad motum propter ipsum movere, sed propter aliquid determinatum, quod ex motu consequitur; sicut natura gravis inclinat ad quietem in medio, et per consequens inclinat ad motum qui est deorsum, secundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Cœlum autem non pervenit suo motu in aliquod *ubi*, ad quod per suam naturam inclinetur; quia quodlibet *ubi* est principium et finis motus; unde non potest suus motus esse naturalis, quasi sequens aliquam inclinationem virtutis inhærentis, sicut ferri sursum est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis (α) esse cœlo naturalis, inquantum in (β) sua natura habet aptitudinem ad talem motum, et sic in seipso habet principium talis motus passivum. Activum autem principium est aliqua substantia separata, ut (γ) Deus, vel intelligentia, vel anima, ut quidam ponunt. » — Hæc ille. — Simile dicit, 2. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2 : « Non eodem modo, inquit, omnes motus dicuntur naturales, ut in 2. *Physicorum* et in 1. *de Cœlo* Commentator dicit; sed quidam, propter principium activum intus exsistens, ut motus localis gravium et levium; et quidam, propter principium passivum, quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, ut in generatione et alteratione simplicium corporum; unde natura dividitur in materiam et formam. » — Hæc ille. — Et hanc ultimam viam teneo. Et licet in dictis videatur

(α) *ignis*. — Ad. Pr.
(β) *in*. — Om. Pr.
(γ) *ut*. — *vel* Pr.

contrarietas, tamen omnia possunt concordari isto modo, ut dicamus quod talia mobilia non habent in seipsis principium activum quod movet, sed principium activum quo moventur ab aliquo. Item, habent in seipsis movens instrumentale, licet non principale.

Sed, si quæritur : ex quo gravia habent in seipsis principium activum sui motus, cur non dicuntur movere seipsa? respondet sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 47, ubi sic dicit : « Principium cujuslibet operationis est aliqua forma per quam aliquid est actu, cum omne agens agat inquantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formæ sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quæ non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quæ sit ab eo quod per ipsam operatur, operationis etiam consequentis dominium habebit. Formæ autem naturales, ex quibus sequuntur operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam naturalem unumquodque habeat esse in natura sua, nihil autem potest esse sibi causa essendi. Et ideo quæ moventur naturaliter, non movent seipsa : non enim grave movet se ipsum deorsum ; sed generans, quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis, formæ sensatæ vel imaginatæ moventes, non sunt adinventæ ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ ab exterioribus et sensibilibus, quæ agunt in sensum ; unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens, alia mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ab exterioribus sensatis, et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur se ipsa movere; quod habent supra inanimata et plantas (α). Inquantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum et judicium naturalis æstimationis, non sibi sunt causa quod moveantur; unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat, et per eam operatur. Substantiæ igitur intellectuales, seipsas agunt ad operandum, ut habentes suæ operationis dominium; habent igitur voluntatem. » — Hæc ille. — Similia (β) dicit in 1 p., q. 18, art. 3, ubi ponit quatuor gradus moventium seipsa. Primus est eorum quæ movent seipsa solum quantum ad executionem motus, sed forma et finis per quem agunt, præstituitur eis a natura ; et hujusmodi sunt plantæ. Secundus est animalium, quæ movent seipsa quantum ad executionem motus, et quantum ad formam quæ est principium motus, sed non quantum ad præstitutionem finis. Tertius est animalium rationalium, quæ movent seipsa quantum ad præstitutionem finis proximi et particularis, licet præstituatur eis a natura finis ultimus. Quartus est Dei, qui naturaliter habet non determinari ab alio; ideo obtinet supremum gradum vitæ. Patet igitur, ex prædictis, quod nullum inanimatum movet seipsum, ita quod proprie sit causa principalis sui motus, vel habeat dominium sui motus, vel quod proprie determinet sibi motum hunc vel illum, vel quod essentiæ et naturæ suæ conveniat se movere per se : talia enim non moventur dum sunt in sua propria et naturali dispositione, immo tunc quiescunt in locis suis; moventur autem dum sunt extra loca sua naturalia, quod est eis dispositio violenta et innaturalis et de per accidens ; secus est de plantis. Et hanc differentiam assignat sanctus Thomas, 1 p., q. 18, art. 1, in solutione secundi, dicens : « Corporibus gravibus et levibus non convenit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cum sunt (α) extra proprium locum; cum enim sunt in proprio loco naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua naturali dispositione, non in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea ; immo, secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. » — Hæc ille.

Cum prædictis vero bene stat quod corpora gravia et levia habent in seipsis principium formale activum sui motus. Unde inter sanctum Thomam et arguentes magis est contradictio verbalis quam realis. Nam alii omne principium motus activum, vocant motorem; sanctus Thomas vero non, sed solum illud principium motus, quod ex integritate suæ naturalis dispositionis causat motum : ita quod prius natura est in se completum quam causet motum, et est quid aliquo modo subsistens ; sicut generans, quod movet gravia et levia ; et sicut in animalibus una pars movet alias, sicut cor movet alia membra, et anima movet corpus. Constat autem quod nullum corpus simplex, grave vel leve, hoc modo est causa sui motus, ut patet ex jam dictis. Patet igitur quod prima consequentia quam facit arguens, nulla est : grave movetur a cœlo, vel ab alio generante; igitur quanto est remotius a cœlo, tanto tardius movetur. Hoc enim sequeretur, si generans nihil imprimeret generato, quod esset principium motus naturalis; sed hoc nos non dicimus, sed totum oppositum. Unde, cum grave genitum a cœlo descendit, licet continue magis distet a suo motore, non tamen a formali et activo principio sui motus ; et ideo non movetur tardius, immo velocius. Cujus causam assignat sanctus Thomas, in

(α) *supra inanimata et plantas.* — *similiter inanimata et plantæ* Pr.
(β) *similia.* — *alia* Pr.

(α) *sunt.* — Om. Pr.

de Spiritualibus creaturis, q. 5, dicens : « Si finis alicujus motus non semper eodem modo se habeat, sed moveatur per se vel per accidens, necesse est motum illum non semper uniformiter se habere; unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. » — Hæc ille. — Et quod prædicta sint ad mentem sancti Thomæ, patet. Nam, *de Veritate,* q. 24, art. 1, sic dicit : « Eorum quorum principium motus et operationis in ipsis est, quædam talia sunt quod ipsa seipsa movent, ut animalia, quædam autem quæ non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habeant, sicut gravia et levia : non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in ipsis, scilicet formam, quam, quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum, 8. *Physicorum* (t. c. 34), sed a removente prohibens per accidens; et hæc moventur seipsis, sed non a seipsis. » — Hæc ille. — Item, in tractatu *de Natura materiæ, et dimensionibus interminatis,* cap. 1, dicit : « Unumquodque mobile proprio motu movetur per qualitatem sibi inhærentem, quæ est sicut principium passivum sui motus; cujusmodi sunt gravitas et levitas in motu locali. His enim qualitatibus inest virtus, sive actus generantis, ad motum localem in istis inferioribus. Inde est quod quandoque hæ qualitates dicuntur principia activa motus, inquantum scilicet sunt instrumenta generantis, quod est movens principale gravium et levium; quandoque vero passiva, quia scilicet sunt effectus generantis; effectus enim, inquantum hujusmodi, habet rationem passivi, quia per passionem subjecti efficitur, de quo educitur. Quædam enim agentia non solum proprios effectus causant, sed simul etiam sua instrumenta; ut generans ignem, non solum causat motum ejus, sed ad motum ejus facit leve in igne; unde leve quandoque activum, quandoque vero passivum principium motus dicitur. » — Hæc ille.

Ad secundam probationem contra primam partem ibidem factam, negatur similiter consequentia. Nam grave majus et grave minus ab eodem cœlo generata, licet se habeant mere passive, in hoc quod neutrum horum movet seipsum, tamen non sic se habent mere passive, quod nullum principium activum motus sui sit eis intrinsecum; immo, ut sic, active se habent, quia habent in se principium quo moventur, licet non principium quod movet ea : nam principium quod, est generans; principium vero quo, est gravitas vel forma substantialis illis intrinseca; unde potest aliquo modo dici quod moventur ex se, sed non a seipsis.

Ad tertiam probationem dicitur negando consequentiam. Nam cœlum, vel alius genitor corporum gravium, non movet ea per modum expulsionis vel impulsionis, nec levia per modum tractus vel attractionis : nam de ratione attractionis vel expulsionis est quod mobile accedat vel recedat a suo motore; et ulterius, quod motus ille sit violentus, sic quod mobile non habeat illius motus principium activum vel passivum intrinsecum sibi, sed sit totaliter innaturale sibi; hujus autem oppositum, est in proposito. Et sic patet quod omnia inconvenientia per arguentem adducta, non tangunt nos.

Ad confirmationem factam ex dictis Commentatoris, dicitur, secundum prædicta, quod motor non movet mobile a se distans, non motis corporibus mediis, quando movet motu violento, non imprimendo mobili aliquam formam vel dispositionem sibi connaturalem; secus est ubi dat sibi motum et principium motus; sicut est in proposito, ubi mobile distat a motore, sed non a principio motus formali et intrinseco. Et sic patet quod omnia argumenta prædicta procedunt ex falso intellectu conclusionis; quia non distinguunt inter motorem et principium motus, nec inter principium quod et principium quo, in motu gravium et levium : nam quod movet, est genitor; principium vero quo movet, est forma quam dedit suo genito.

Sicut autem non procedunt prædictæ probationes, ad probandum talia gravia vel levia non moveri a cœlo, ita nec probationes secundo adductæ, ad probandum quod talia non possunt moveri a mediis, posito quod gignantur a mediis, sicut forte pluvia vel nix causatur a media parte aeris, quæ, propter sui frigiditatem, convertit vapores in pluviam vel nivem aut grandinem. Unde

Ad primam probationem dicitur quod medium generat gravia et non levia, et consequenter movet gravia et non levia; et sic non sequitur quod idem activum mere naturale moveat ad contraria loca. — Sed quia idem argumentum potest fieri de cœlo, si ponatur generare talia gravia et levia, ideo dicitur quod agens mere naturale, si sit activum particulare et non universale, sicut determinatur ad effectus unius rationis, ita et ad motum unius speciei; sicut patet de igne et aqua et cæteris naturalibus particularibus univocis. Sed quia cœlum, cum sit activum naturale, non particulare sed universale, non univocum sed æquivocum suo effectui, potest generare et producere effectus specie differentes, ideo nil mirum si potest movere suos effectus motibus specie differentibus. Unde ab eodem motore naturali possunt causari motus specie differentes, sed non ab eodem principio motus proximo. Et hæc est secunda solutio ad argumentum : quia scilicet peccat non solum quia non distinguit de motore universali et particulari, nec de univoco et æquivoco; verum etiam peccat quia non distinguit de principio quod et de principio quo, seu, quod idem est, de motore et de principio motus.

Ad secundam probationem dicitur quod eadem pars cœli, vel medii generantis grave, movet ipsum grave a principio motus usque ad finem : non tamen per illum modum qui somniatur in argumento, scilicet quod pars movens grave descendat cum gravi deorsum ; sed per alium, scilicet quia illa pars generans grave imprimit gravi principium sui motus, puta gravitatem, et suam formam substantialem. Et de hoc in simili dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 11, in solutione quinti. Quintum enim argumentum tale est : « Quod agit in virtute alterius, agit ut instrumentum alterius. Instrumentum autem non movet nisi motum ; movens autem et motum oportet esse simul, ut probatur, 7. *Physicorum* (t. c. 10 et seq.). Cum igitur virtus quæ est in semine, non sit conjuncta animæ sensibili generantis, videtur quod non possit agere ut instrumentum ejus, aut in virtute illius. (α) Ecce argumentum. Sequitur solutio : « Dicendum, inquit, quod instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam ; unde sagitta tamdiu movetur a sagittante vel projiciente, quamdiu manet vis impulsus projicientis ; sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante, in gravibus et levibus, quamdiu retinet formam sibi traditam a generante ; unde et semen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis, quamdiu remanet virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit divisum. Oportet autem movens et motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut patet in projectis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quid dicendum.

Ad tertiam probationem dicitur quod grave generatum a cœlo vel a medio, movetur ab illo tanquam a motore non moto. Nec valent tres consequentiæ ibidem factæ. Non quidem prima, qua infertur quod aliqua pars medii ex se descenderet cum gravi deorsum ; quia non oportet movens et motum esse simul per totum motum, ut dictum est. Nec similiter secunda consequentia valet, qua infertur quod aer prius natura moveretur violenter quam grave moveretur naturaliter ; quia, ut dictum est, in tali motu movens potest quiescere. Nec denique valet tertia consequentia, qua infertur quod, si aer movet tale grave, potius deberet illud movere sursum, aut detinere sursum, quam movere illud deorsum ; sicut nec ista valet : cœlum movet grave, igitur movet illud circulariter. Non enim oportet mobile convenire in motu cum suo motore, nisi sit motor univocus ; non autem si sit motor æquivocus, vel generans æquivocum ; sicut est in proposito, cum media regio aeris, in virtute alicujus planetæ vel stellæ, generat pluviam aut grandinem, et imprimit ei gravitatem, et consequenter movet illam deorsum. Et sic patet ad primum et principale argumentum, quod non probat sufficienter grave non moveri a cœlo, nec a medio, si ab illis generatur.

(α) *Et.* — Ad. Pr.

Ad secundum principale dicitur quod ignis inferius genitus, a quocumque generetur, ab eodem sursum movetur, sicut a principio quod movet ; licet principium quo movetur, sit sua forma substantialis, quæ est ignis, et forma accidentalis, quæ est levis formaliter. Neutra tamen harum formarum potest dici motor ignis, triplici ratione. Prima est : Quia movere et agere non proprie convenit nisi rei subsistenti vel completæ in sua specie ; modo forma gravis, substantialis aut accidentalis, nec subsistit, nec est quid completum in specie, nec forma rei completæ ; quia grave, quamdiu est extra locum suum, est quid incompletum, ut dicit Commentator, 8. *Physicorum*, comm. 32. Secunda est : Quia proprie movere est transferre mobile de potentia in actum ; et quia grave, dum est grave in actu, non est in potentia essentiali, nec naturali, sed accidentali et violenta, ad locum suum, ut Commentator dicit, ubi supra, ideo grave, quod per suam gravitatem solum transfertur de potentia accidentali et violenta ad actum, per eam quasi de per accidens movetur ; a generante vero, a quo transfertur de potentia essentiali ad locum suum, movetur de per se. Tertia est : Quia quandocumque duo se consequuntur naturali consequentia, non impedita, a quocumque datur primum, datur secundum ; modo gravitas et locus deorsum, naturali consequentia se consequuntur, nisi sit impedimentum ; unde, cum primum detur a generante, scilicet gravitas, et secundum, scilicet locus deorsum, datur ab eodem, et non ita proprie a gravitate, nisi de per accidens. Accidit enim gravitati separari a loco deorsum, et esse in potentia deorsum, et movere deorsum ; generanti vero, per se competit generare grave, et dare sibi formam, et locum consequentem formam. Sic ergo patet quod grave, per se movetur a generante, tanquam a principio quod ; a gravitate vero intrinseca, tanquam a principio quo. Item, a generante, per se ; a gravitate vero, quasi per accidens.

Ad tertium principale dicitur, secundum prædicta, quod lapis, quantumcumque distet a suo generante, quandocumque movetur motu naturali deorsum, movetur a suo generante, dato quod generans sit corruptum, vel annihilatum, vel distans. Nec hoc dicere est insania, cum Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 32), ex intentione demonstret, quadruplici ratione, quod nullum grave simplex movet se, sed movetur a generante per se. — Et si quis dicat quod movens et motum oportet esse simul, etc. ; — ad hoc responsum est supra, dupliciter. Primo modo, quod hoc intelligendum est quantum ad principium motus, non quoad totum motum ; grave vero, si extra locum proprium generatur, simul et in eodem instanti incipit moveri a

generante. Secundo, quod mobile non oportet simul esse cum suo motore, nisi quantum ad principium quo movet de proximo; hoc autem est gravitas; et ideo, quamdiu grave retinet gravitatem, tamdiu est simul cum suo motore. Tertio, potest dici quod movens et mobile sunt simul, quando est inter illa essentialis motio et translatio essentialis de potentia in actum, non autem quando mobile de per accidens transfertur de potentia in actum. Prima translatio et motio fit quando grave generatur; secunda fit post generationem; et ideo in prima sunt simul, non autem in secunda.

Ad quartum patet per statim dicta. Nam grave movetur a generante, motione accidentali, dato quod generans distet a gravi, vel sit corruptum; non autem motione essentiali et naturali; quia tunc sunt simul secundum locum et secundum tempus.

Ad quintum dico quod auctoritas Philosophi et Commentatoris valde sunt ad propositum nostrum, si bene intelligantur. Nam uterque illorum vult quod generans talia corpora, moveat ea de per se, cum per se transferat ea de potentia essentiali ad locum suum; forma vero intrinseca, sit principium activum motus de per accidens, quia est principium transferendi ea de potentia accidentali ad locum suum. Item, uterque prædictorum vult quod gravia moventur a generante, non solum in prima motione essentiali, immo etiam in secunda; licet non requiratur in secunda motione præsentia et simultas generantis, sicut in prima requirebatur, nec ad idem ad quod requirebatur. Unde, in dictis verbis, Commentator, loquens de secunda motione, non dicit talia non indigere motore extrinseco, sed addit *essentialiter*. Et ideo arguere sic : non indigent motore extrinseco essentialiter, igitur non indigent motore, est fallacia consequentis. Intendit enim quod extrinsecus motor non est necessarius ad movendum essentialiter ipsum grave; quia ex quo generatum est, ulterius essentialiter moveri non potest, sed accidentaliter. Sed, tam ad hoc quam ad aliud moveri, indiget motore extrinseco, cui attribuatur principaliter motio, sicut principio quod; licet gravitas sit immediatum principium quo secundi motus accidentalis. Unde, breviter, conceditur arguenti, quod in secunda motione generans non movet immediate tanquam principium quo, tamen immediate movet tanquam principium quod. Nec unquam Commentator dicit quod grave moveat seipsum, immo semper oppositum. Quod patet; nam, 8. *Physicorum*, comm. 29, dicit sic : « In corporibus simplicibus non apparet alietas mobilis a motore, sicut apparet in eis quæ moventur ab extrinseco. Et non possumus dicere in eis quæ moventur a principio in eis addito ei quod movetur (α) ex eis absque eo quod indigent causa extrinseca, sicut diximus in eis quæ moventur ex se, quia moventur a principio in eis sine indigentia causæ extrinsecæ, sicut est dispositio in habentibus animas. Hoc enim impossibile est : quoniam hoc non est nisi in animalibus, quæ moventur a principio in eis sine indigentia causæ extrinsecæ; quoniam, si ignis esset causa in se, per quam posset moveri sine indigentia causæ extrinsecæ, tunc per istam causam posset quiescere sine indigentia causæ extrinsecæ (α). Res enim in qua est causa qua potest moveri sine indigentia causæ extrinsecæ, sicut animal in quo est anima, potest per illam quiescere; et dicere in eo quod movetur per principium in eo sine indigentia alicujus extrinseci, quod movetur uno motu, non est secundum rationem. Principia enim quæ sunt hujusmodi, innata sunt movere (β) motibus diversis. » — Hæc Commentator. — Ubi deducit ponentes ignem moveri a principio intrinseco sine indigentia extrinseci ad duo inconvenientia : primum est quod in potestate ignis esset movere et quiescere ; secundum est quod posset moveri diversis motibus. Et hoc idem ponit Aristoteles in littera. — Item, expressius, Commentator, commento sequenti, scilicet comm. 30, sic dicit : « Cum declaravit Philosophus quod illa quæ moventur naturaliter, non moventur per principium in eis, quia non moventur ex se, induxit secundam declarationem, per quam declarat quod ista non moventur per principium in eis. Illa enim quæ moventur per principium in eis, necesse est ut dividantur secundum diffinitionem in motorem et motum, et ut non sint idem secundum diffinitionem et essentiam. Motor enim debet esse distinctus a moto, aut secundum diffinitionem et esse simul, sicut illa quæ moventur ab extrinseco, aut secundum diffinitionem tantum, sicut est dispositio in habentibus animas. Anima enim quæ est motor in eis, distinguitur a corpore quod est motum, secundum diffinitionem ; licet non distinguatur secundum esse, quia impossibile est animam esse sine corpore, nisi æquivoce. Et quia corpora simplicia sunt una secundum diffinitionem, et nullum eorum potest dividi in motorem et motum, necesse est ut non sint mota ex se, nisi esset possibile ut motor sit ipsum motum. Si igitur aliquis dixerit quod corpora simplicia sunt composita ex materia et forma, quorum utrumque est distinctum secundum diffinitionem a reliquo, dicemus ad hoc, quod materia prima non est exsistens in actu, et illud quod movetur per se, debet dividi in motum et motorem in actu ; quoniam illud quod est in potentia, neque movet, neque movetur. Si igitur lapis, verbi gratia, moveretur ex se, contingeret ut esset movens et motum, eodem modo secundum formam : quoniam non est exsistens in actu, nisi

(α) *movetur*. — *moveri* Pr.

(α) a verbo *tunc* usque ad *extrinsecæ*, om. Pr.
(β) *movere*. — *moveri* Pr.

secundum formam; quod est impossibile. » — Hæc Commentator. — Ubi patet manifeste, eum velle quod impossibile sit lapidem moveri ex se, sic quod habeat in se motorem non indigentem alio motore extrinseco. Quod ulterius patet. Nam, in eodem commento 30, sic subdit : « Illud quod movetur ex se, aut erit divisibile secundum diffinitionem, in motorem et motum; aut erit divisibile secundum partes, secundum contiguitatem : sicut quod (α) congregatur ex aliquibus, quod est continuum secundum contiguitatem; quia res continuæ, secundum quod sunt continuæ, non contiguæ, impossibile est ut recipiant motum ex se, cum non dividantur in motorem et motum, nisi sint continuæ copulatæ secundum contiguitatem. Omne igitur quod movetur ex se, aut erit distinctum aut divisibile secundum diffinitionem, aut secundum quantitatem, id est, partes; et, cum corpora simplicia non dividantur altero istorum modorum, sequitur quod non moveantur ex se omnino. Illa autem quæ dividuntur, aut secundum diffinitionem, aut secundum quantitatem, possibile est ut dividantur in motorem et in recipientem motum. Et, cum posuit quod res continuæ consimiles impossibile est ut moveantur ex se (nihil enim quod movetur per illud per quod movetur res, movet se (β), nisi secundum id quod est non consimilis, scilicet secundum quod dividitur in motorem et motum), dicit : Nullum igitur istorum, etc. (γ). Et iste sermo componitur sic : Corpora naturalia sunt consimilium partium simplicium; et illa quæ sunt consimilium partium simplicium, impossibile est ut moveantur ex se; ergo corpora naturalia non movent se. » — Item, in eodem commento, subdit : « Et cum declaravit quod non moventur ex se, incepit declarare quod necesse est ut moveantur ex aliis extrinsecis. Et hoc intendebat, cum dicit : *Necesse est ut motor in quodlibet sit distinctus a moto, in quodlibet eorum.* Et dedit exemplum in hoc; et dixit : *Sicut invenimus in carentibus anima,* id est, quod motor in eis est necessario extrinsecus, sicut motus lapidis ad superius (δ) ab homine. » — Hæc Commentator. — Item, commento sequenti, scilicet 31, sic dicit : « Cum declaravit quod illa quæ moventur naturaliter, quæ sunt carentia animabus, scilicet corpora simplicia, non moventur ex se, necesse fuit ut moverentur ab extrinseco alio : omne enim motum ab aliquo (ε), necesse est aut ut motor sit in eo, et tunc erit motum ex se, aut extra illud. Et forte hoc non sequitur, nisi cum declarabitur quod omne motum habet motorem, et quod nihil movet se. Cum igitur declaravit, sicut diximus, quod illa quæ moventur naturaliter, et carent animabus, non moventur ex se, dixit quod non moventur nisi ab extrinseco, cum non moveantur a principio in eis, etc. » — Item, in fine commenti, sic dicit : « Terra, ignis, et alia corpora simplicia habent istos duos modos, ut moveant, et moveantur; habent enim virtutem naturalem et violentam, scilicet accidentalem et essentialem. Et ista moventur violenter, quando moventur per virtutem violentam quæ est in eis; et moventur naturaliter, quando moventur ab eo quod generat ipsa. Motus enim corporum naturalium in loco, est, in rei veritate, ab eo quod generat ipsa, sicut alia accidentia quæ inveniuntur generari in re per generationem ipsius; et quod ista sunt magis digna esse de numero eorum quæ non moventur per principium in eis; et quod nulla est contradictio in eis, in ponendo illa moveri naturaliter, et tamen ab extrinseco. Et cum declaravit in istis, quod necesse est ut numerentur in eis quæ moventur ab extrinseco, et jam posuit ea moveri naturaliter, declaravit secundum quot modos dicitur in eis moveri naturaliter (α), cum eo quod moventur ex extrinseco; cum apparet, primo aspectu, quod omne motum ex extrinseco movetur violenter. » — Hæc Commentator. — Ex quibus manifeste patet quod et verba ejus et mens faciunt pro conclusione nostra.

Hoc autem adhuc apparet. Nam, commento 32, sic dicit : « Cum declaravit quod lapis et universaliter corpora simplicia non moventur ex se, cum non dividantur in motorem et motum, et quod propter hoc necesse est ut motor eorum sit extrinsecus, et declaravit (β) quod motor eorum est extrinsecus, cum hoc quod sunt mota naturaliter, et quod in eis est per potentiam naturalem, quæ est in eis ut moveantur ad sua loca propria (γ), sicut potentia exsistens in re generata, in substantia, ad recipiendum alia prædicamenta, scilicet quod motor in eis est extrinsecus et naturalis, et quod hoc quod moventur in loco provenit eis a generante, sicut provenit qualitas propria et alia accidentia, vult declarare quod latentia motoris istorum est essentialiter, propter mixtionem potentiæ quam habent accidentaliter cum potentia quam habent essentialiter; et ideo habet duos motores, motorem accidentaliter, et motorem essentialiter (δ); et ideo motor qui est essentialiter, admiscetur cum eo qui est accidentaliter, ita quod æstimatur quod ista movent se. » Item, comm. 32, dicit similia.

Nec est qualecumque dubium consideranti verba ejus, quin conclusio nostra sit de mente ejus, nisi

---

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *nihil enim quod movetur per illud per quod movetur res, movet se — nihil enim movetur per id quod movetur, res non movet se* Pr.
(γ) *dicit : Nullum igitur istorum, etc.* — Om. Pr.
(δ) *superius.* — *inferius* Pr.
(ε) *aliquo.* — *alio* Pr.

(α) a verbo *declaravit* usque ad *naturaliter,* om. Pr.
(β) *declaravit.* — *declarat* Pr.
(γ) *propria.* — *propterea* Pr.
(δ) a verbo *et ideo* usque ad *essentialiter,* om. Pr.

quod, comm. 31, dicit quod ignis habet duas potentias ad motum et ad locum : unam essentialem, quæ non est in igne, sed in corpore ex quo generatur ignis; aliam vero habet accidentalem, scilicet quæ est in ipso igne jam generato exsistente extra locum suum. Et de prima dicit quod, ad hoc quod exeat in actum, indiget motore extrinseco essentialiter movente; de secunda dicit quod non indiget motore extrinseco movente essentialiter, sed tantummodo accidentaliter, removendo prohibens. — Item, quia, in eodem commento, dicit quod essentia gravis et levis facit quod talia ferantur ad loca sua. — Item, quia, ibidem, dicit quod leve non impeditum agit actionem levis, quæ est esse sursum, vel moveri sursum, etc.

Sed ista non debent movere ad credendum quod Commentator opinatus sit talia movere seipsa, ut patet per prædicta et sequentia commenta. Sed per dictum primo allegatum, intendit quod ignis actu levis, ad hoc quod moveatur, non indiget extrinseco motore localiter sibi præsente, et de potentia essentiali ad locum ipsum educente, aut aliquod novum sibi imprimente, puta formam substantialem vel accidentalem; non tamen negat quin motus ignis naturalis attribuatur generanti tanquam principio quod, sicut et forma ejus attribuitur eidem. — Similiter, per secundum dictum non intendit dicere quod essentia corporis gravis vel levis effective moveat tale corpus, sed solum quod est principium quo talis motus, sicut id ad quod naturali sequela sequitur talis motus. — Per tertium vero dictum intelligit quod moveri sursum est actio corporis levis, non sicut principii quod, sed sicut principii quo, eo modo loquendi quo duorum effectuum ab eadem causa efficiente procedentium, quorum secundus naturaliter supponit primum, primus dicitur esse causa secundi; sicut subjectum suæ passionis dicitur causa, et forma substantialis accidentium consequentium ipsam.

III. Ad alia argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra eamdem conclusionem, dicitur quod, dum grave actu descendit, ille descensus habet causam in actu materialem, ipsum grave; finalem vero, esse deorsum, vel quietem in loco deorsum; efficientem vero, ipsum generans, quod, licet non sit actu in se, remanet tamen in suo effectu, scilicet in forma gravis, in virtute; et sic est sufficienter in actu; quod requiritur ad causalitatem illius descensus. Nec tamen ex hoc sequitur quod illa virtus relicta in effectu, sit principale efficiens vel movens, sed solum quod sit principium quo, non principium quod, ut sæpe dictum fuit.

Ad secundum dicitur quod sicut grave habet a generante quod moveatur deorsum sicut a principio quod, sed a forma sua sicut a principio quo; ita ab eisdem habet quod secum trahat levia sibi alligata. — Dicitur ulterius, quod illud argumentum æque potest reduci ad oppositum sicut ad propositum, arguendo sic : Illud quod non movet aliud, nisi prius ab aliquo naturaliter motum, ab eodem habet quod moveat et quod sit motum; sed grave non movet leve sibi alligatum, nisi prius naturaliter sit motum ad gravitatem a suo generante; igitur ab eodem habet quod sit leve et quod moveatur; sed quod sit leve, habet a generante, et non a se; igitur quod moveat leve, habet a generante, et non a se. Item, potest sic argui : Illud quod non movetur localiter nisi prius sit alteratum ab aliquo, ab eodem habet quod moveatur localiter et quod alteretur; sed grave non movetur localiter deorsum motu naturali, nisi prius sit generatum et alteratum a generante; igitur ab eodem habet quod moveatur localiter. Et sic illud argumentum parum valet; quia etiam ex eodem fundamento posset concludi quod grave generet seipsum, et alteret seipsum.

Ad tertium, negatur major; quia habet instantiam in multis. Nulla enim forma mere naturalis agit in suum subjectum, et tamen potest agere in aliud consimile suo subjecto. Item, manus non potest causare sensationem sui in seipsa, et potest eam causare in alia manu. Item, oculus potest causare in alio oculo, sibi per omnia simili, visionem sui, vel saltem speciem præviam visioni, quam tamen non potest causare in se. Quod si dicatur quod non est eadem proportio oculi ad seipsum, quæ est oculi ad alium oculum, dicam tibi : similiter, in proposito, non est eadem proportio gravis ad seipsum, quæ est unius gravis ad aliud corpus; quia movens et motum oportet esse diversa secundum essentiam, vel secundum quantitatem. — Ad illud quod additur de quiete, dicitur quod ab eodem grave (α) habet gravitatem et motum deorsum et quietem, scilicet a generante. Unde beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 26, art. 2, dicit quod agens naturale dat suo passo, primo formam, secundo dat motum consequentem ad formam, tertio dat quietem in proprio loco. Et in quæstionibus *de Potentia Dei*, q. 5, art. 5, prout allegatum fuit supra, in solutione primi argumenti Gregorii, dicit quod (β) natura gravis magis inclinat ad quietem quam ad motum. Tunc, cum dicit arguens, quod oportet assignare quieti gravis causam coævam, etc., — dicitur, secundum prædicta, quod principium quod illius quietis est generans, principium quo est gravitas. Neque oportet quod principium quod sit coævum suo effectui in se, sed in suo effectu, et quod sit coævum in virtute. Nec tamen ex hoc sequitur quod illa virtus sit principium quod, vel causa efficiens quietis, proprie loquendo.

Ad quartum dicitur quod illud grave quod per

(α) *grave.* — *genere* Pr.
(β) *dicit quod.* — Om. Pr.

seipsum frangit et solvit et removet obstaculum prohibens, non oportet quod sicut est quod frangit obstaculum, ita sit quod movet seipsum : quia respectu illius obstaculi distincti a se loco et supposito et essentialiter, potest habere rationem quod; non autem respectu suiipsius, quia non potest dividi intrinsece in duo essentialiter distincta, quorum unum sit movens, et aliud sit motum. Nec valet ratio in oppositum inducta, qua dicitur quod non frangit nisi quia intendit, etc. Non enim oportet, ut dictum fuit, quod causa efficiens posterioris sit causa efficiens prioris : nam ignis est causa efficiens calefactionis et combustionis ligni, qui tamen non est causa efficiens sui caloris proprii; sed illius causa efficiens, est ipsum generans ignem.

Ad quintum dicitur quod, licet ab eodem generante generari possit gravius et minus grave, tamen plus imprimit de actu primo, scilicet de gravitate, corpori graviori quam minus gravi; et ideo velocius movet gravius a se genitum quam minus grave; quia, licet sit æqualitas principii quod, non tamen principiorum quibus causatur motus; vel, aliter, quod, licet eadem sit causa efficiens principalis, non autem instrumentalis. Et ideo bene concludit argumentum, quod difformitas talium motuum est ab aliquibus intrinsecis ipsis mobilibus; sed non concludit quod illa intrinseca, sint moventia principalia.

Ad sextum dicitur quod motus naturalis intenditur in fine, non propter intensionem causæ moventis principalis, seu principii quod movet, sed propter intensionem causæ instrumentalis, seu principii quo motus; quod quidem principium vigoratur in fine motus, propter accessum ad locum sibi naturalem, qui est sicut finis motus, et quasi quoddam completivum dispositionis naturalis ipsius mobilis. Et ideo argumentum bene concludit quod aliquid intrinsecum mobili quod tali motu movetur, comprincipiat motum sicut quo, non sicut quod, vel sicut causa instrumentalis, non principalis.

Ad septimum dicitur quod mens Aristotelis et Commentatoris, ubi allegantur, non est quod ascendere sit actus secundus, ita et æqualiter aut similiter effectus, et procedens a levi sicut calefactio procedit ab igne, et actualis consideratio ab habente habitum scientiæ. Et hoc patet per rationes eorum superius allegatas, quibus concludunt quod nullum corpus simplex movet se. Sed volunt quod talis motus aliqualiter est a principio intrinseco; et hoc, vel mere passivo, vel, si ex principio activo, quod illud sit magis principium quo quam principium quod : sicut et scientialis habitus non est principium quod actualis considerationis, sed solum principium quo; et similiter calor respectu calefactionis. Verumtamen ipse sciens est principium quod conjunctum principio quo, respectu considerationis; et ignis calidus, similiter est principium quod conjunctum principio quo calefactionis. Non sic autem grave cum sua gravitate se habet respectu motus proprii : quia, in primis duobus exemplis, movens et motum sunt actu entia, et ab invicem actu distincta; non sic autem in tertio exemplo. Et ideo non æque potest dici quod grave moveat se, vel sit causa proprii motus, sicut potest dici quod sciens est causa propriæ considerationis, et ignis calefactionis. Item, si vadamus ad vim verborum, sciens, secundum Aristotelem, dum de potentia habituali exit in actualem considerationem, non proprie dicitur moveri, sed solum æquivoce, sicut patet in 7. *Physicorum* (t. c. 20).

Ad octavum dicitur quod gravitas et levitas dicuntur qualitates activæ motus, modo quo supradictum est, quia scilicet quælibet illarum est principium quo motus, non autem principium quod motus sui subjecti.

Ad nonum dicitur similiter; quia scilicet lapis et quodlibet aliud grave dicitur habere in se principium sui motus quo, et illo modo dicitur esse motor, licet improprie, ut dictum est. Item, quia de per accidens potest esse causa sui motus, frangendo et removendo impedimentum sui motus.

Et hæc sufficiunt ad objecta contra primam conclusionem.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti et quorumdam aliorum. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dicit Gregorius (dist. 6, q. 2), negando consequentiam. Ad probationem vero illius, dicit quod, licet sit « bona de indivisibili cui corresponderet præcise (α) indivisibile in spatio (β), sive quod non coexsisteret simul divisibili parti spatii, si aliquod tale esset, de angelo tamen non valet, nam angelus non est tale indivisibile : nam, licet in seipso sit indivisibilis, coexsistit tamen divisibili spatio; sicut et anima intellectiva, indivisibilis exsistens, coexsistit corpori divisibili, et informat illud; ideoque non mensurat magnitudinem per indivisibilia, sed tantummodo per divisibilia ». — Hæc Gregorius. — Cui satis concordat sanctus Thomas, 1 p., q. 53, art. 1, in solutione primi, dicens : « Illa, inquit, ratio deficit dupliciter in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui correspondet ex necessitate locus indivisibilis; quod non potest dici de angelo. Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino a quo, et dum est in termino ad

(α) *præcise.* — *præcipue* Pr.
(β) *suo.* — Ad. Pr.

quem : quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eamdem rem, motus ejus diceretur; unde in quolibet illorum *ubi* esset res, illa posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit; quia nullum continuum est in suo termino, ut patet quod linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod movetur continue, non sit totaliter in altero terminorum, dum movetur; sed partim in uno, et partim in alio. Secundum ergo quod motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem (ut tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum) : quia in principio sui motus continui, angelus est in toto loco divisibili unde incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partes multas duorum locorum, competit angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sicut sequitur, de corpore mobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem; ita, de angelo, quod virtus ejus possit applicari alicui divisibili. » — Hæc ille.

Ad secundum concedit Gregorius primam consequentiam, et negat secundam. « Nam, ut dicit, movens liberum potest etiam absque resistentia successive movere. Patet etiam, inquit, per arguentem, qui dicit quod Deus posset successive movere angelum; et constat quod tunc nulla foret resistentia. Similiter, ut dicit, medium non resistit corpori glorificato, nec corpus glorificatum virtuti moventi; et tamen Christus, post glorificationem sui corporis, successive movebatur, et continue. Dictum ergo Philosophi intelligendum est de motu naturali; in tali namque est præcise successio propter resistentiam. » — Et si dicatur contra, quia tunc esset ibi successio, præcise quia angelus vellet tanta velocitate præcise movere seipsum; et tunc ulterius sequitur quod omnes partes spatii distincte cognoscat actu successive, vel quod aliquando transit, et nescit quam velociter; — dicit Gregorius, quod « hoc argumentum potest fieri contra quemcumque, de hominibus habentibus corpora glorificata. Dicitur tamen quod angelum cognoscere quanta velocitate movetur, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod distincte cognoscat in quanto tempore quamlibet partem determinate pertransit : verbi gratia, in quanto tempore decimam (α), et in quanto centesimam, et in quanto millesimam ; et sic de qualibet, determinate et distincte cognoscat in quanta parte certa et determinata temporis eam transeat. Alio modo, quod non sic distinctam notitiam de singulis habeat, sed de tota magnitudine determinate sciat in quanto tempore pertransit, et confuse de partibus. Si intelligatur primo modo, conceditur consequentia, et consequens etiam, pro secunda parte, si detur minima pars perceptibilis magnitudinis ab angelo, vel maxima non perceptibilis; sicut, non obstante quod voluntas libere possit intendere actum suum et velocitatem, non tamen distincte novit quamlibet partem actus, et quamlibet partem temporis mensurantis illam (α) intensionem actus; et hoc non solum de voluntate humana, sed etiam de voluntate angelica videtur satis rationabiliter debere dici. Si vero teneatur oppositum, consequens concedendum est pro prima parte. Si vero intelligatur secundo modo, neganda est consequentia : nam, esto quod non cognoscat distincte quamlibet partem magnitudinis et temporis, potest tamen cognoscere quod in tanto tempore pertransit totum spatium ». — Hæc Gregorius; et quidem satis bene, nisi in hoc quod dicit esse minimam partem magnitudinis ab angelo perceptibilem, vel maximam non perceptibilem ab illo. Hoc enim negaret beatus Thomas, et diceret quod angelus naturaliter cognoscit distincte et actu quamlibet partem motus, et temporis et velocitatis proportionem, ut patet ex prædictis. Item, diceret quod non sola nec tota causa successionis, in motu etiam mere naturali, est resistentia medii ad mobile, ut postea dicetur. Item, diceret quod difficultas (β) tacta non habet locum nisi dum angelus movetur motu continuo, non autem in non continuo motu.

Ad tertium dicit Gregorius concedendo consequens. « Dico enim, inquit, quod quilibet angelus per quantumcumque spatium finitum potest se movere in instanti, sumendo *movere* communiter et large. Nec est necesse quamlibet virtutem majorem, in quolibet effectu superare minorem. Verbi gratia : corpus luminosius, non velocius aut citius determinatam partem medii illuminare potest quam potest minus luminosum, cum minus luminosum possit in instanti. Similiter, si vacuum esset, sicut potest esse, saltem per Dei potentiam, ut quilibet catholicus habet concedere, quodlibet grave per quantumcumque finitam distantiam descenderet in instanti; nec citius descenderet gravius quam minus grave. Sufficit autem quod in aliquo effectu excedat. Et sic est in exemplis datis. Nam, etsi majus luminosum non citius illuminet quam minus, majorem tamen partem medii, et intensius illuminat quam minus luminosum. Similiter, quamvis gravius non superet in movendo se, supposito vacuo, corpus minus grave, superat tamen ipsum in movendo se per plenum. Sic in proposito, dico quod angelus fortior in movendo se, non superat debiliorem; tamen superat illum in movendo aliquod corpus : nam majus corpus potest movere, et idem vel æquale, velocius;

(α) *decimam*. — *determinatam* Pr.

(α) *illam*. — *secundam* Pr.
(β) *difficultas*. — *diffinitas* Pr.

et hoc sufficit. Probatio autem procedit de actionibus temporaneis, non subitis. » — Hæc Gregorius; et male, secundum viam sancti Thomæ. Nam sanctus Thomas diceret quod nec angelus, nec corpus gloriosum, nec grave in vacuo, quacumque virtute potest moveri in instanti, transeundo medium : quia sic in eodem instanti esset in pluribus locis vel spatiis localiter; quod ipse reputat impossibile. Diceret ergo ad argumentum, quod angelus minoris virtutis æque cito potest transire quantumcumque spatium, sicut angelus majoris virtutis; et hoc, si ambo moveantur motu discreto, non transeundo per medium; et idem est, si ambo transeant per medium motu continuo. Verumtamen neuter potest pertransire in instanti quantumcumque spatium, nec motu continuo, nec discreto; et hoc, neque transeundo per medium, neque transeundo sine medio. Sed tamen, in quantumcumque parvo tempore velit, potest pertransire. Nec est dare minimum tempus in quo posset pertransire, nec maximam velocitatem sibi possibilem in movendo se. Et consequenter, nullus potest movere seipsum summa velocitate sibi possibili, sicut argumentum supponit.

Ad quartum dicit Gregorius, quod « fundatur in falso, scilicet quod sit dare minimum tempus, in quo angelus per certam distantiam possit se movere ». Et in hoc bene dicit.

Ad quintum dicit quod « consequentia non valet, loquendo de anima conjuncta, de qua argumentum procedit. Tamen, quidquid sit de consequente, illud dictum Philosophi non probat illud esse falsum. Nam Philosophus loquitur de moto (α) divisibili et quanto; sicut manifeste patet per totum suum processum, ibidem; et similiter, 7. *Physicorum*, in principio, ubi incipit loqui de ista materia, et accipit *moveri ex se* prout excludit duo : quorum primum est motor exterior particularis, per se et immediate movens; secundum est quilibet motor alius, cujus motio sit necessaria ad hoc ut illud quod dicitur *moveri ex se* possit moveri. Isto namque modo sola animalia vel viventia moventur ex se; licet gravia et levia moveantur ex se, prout ly *ex se* excludit primum motorem, non autem secundum ». — Hæc Gregorius; et male, secundum sanctum Thomam, quantum ad duo. Primo, quia sanctus Thomas negaret gravia moveri ex se; sicut patet ex dictis in prima conclusione, et similiter in solutionibus ad objecta contra illam. Secundo, quia sanctus Thomas diceret quod impossibile est idem moveri a seipso per se, sic quod sit primo movens et primo motum, secundum idem sui, loquendo proprie de motu locali, ut est actus imperfecti; quidquid sit de motu qui est actus perfecti, vel de motu per accidens, et de motis non primo sed secundario. Unde sanctus Thomas reputat Aristotelem sufficienter demonstrasse, in 7. *Physicorum* et 8, quod nihil primo et per se movetur a seipso, quacumque specie motus qui est actus imperfecti, puta in substantia, qualitate, et quantitate, et *ubi*. Diceret ulterius, quod motus angeli in loco non est actus imperfecti, sed potius actus perfecti; et ideo tali motu angelus movet seipsum. Ille enim motus æquivoce dicitur motus localis cum motu locali corporum, de quo demonstrat Aristoteles in libris *Physicorum*.

II. Ad argumenta aliorum. — Et per hoc patet responsio ad tria argumenta facta ab aliis. Procedunt enim de motu locali, qui est actus imperfecti, et propter indigentiam mobilis. Et ideo sanctus Thomas, 1 p., q. 53, art. 1, in solutione tertii, sic dicit : « Motus qui est actus exsistentis in potentia, est propter indigentiam suam; sed motus exsistentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus, propter indigentiam nostram, localiter movetur. » — Hæc ille.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** contra aliam partem secundæ conclusionis, vel contra suppositum in ea, dicitur quod mobile localiter motum perdit unum *ubi*, et acquirit aliud; et de *ubi* movetur in *ubi*, vel de uno *ubi* ad aliud *ubi*. Et dum arguens quærit utrum mobile moveatur de uno *ubi* in aliud in tempore, vel in instanti (hoc est dicere quomodo perdit *ubi* quod erat terminus a quo); — dicitur quod mobile motu locali, in tempore mensurante motum ejus, habet duplex *ubi*. Primum est *ubi* constitutum præcise ex partibus simultaneis, distinctis secundum distinctionem partium ipsius mobilis, correspondentibus diversis partibus loci sui primi et proprii et adæquati. Et tale *ubi* est adæquatum mobili; quia correspondet loco adæquato ipsius. Item, tale *ubi* indivisibiliter acquiritur, et indivisibiliter perditur, hoc est, totum simul, et non per partem priusquam per totum. Cujus ratio est : quia tale *ubi* non est aliud quam respectus quidam, vel comparatio, vel habitudo corporis locati ad locum vel locans et continens, et partium locati ad partes loci indivisibilium, et linearum et superficierum unius ad puncta, lineas, superficies et partes alterius; et ideo, cum respectus, habitudo et comparatio varientur numeraliter, et non maneant idem, variatis fundamentis et terminis, patet quod tale *ubi* tamdiu et præcise durat, quamdiu locatum est in eodem loco proprio. Et dico eodem secundum se totum, et secundum quodlibet sui divisibile et indivisibile, ita quod idem punctus loci correspondeat eidem et non alteri puncto locati, et linea lineæ, superficies superficiei, et pars parti. Quam cito autem variatur aliquid talium, non manet

---

(α) *moto*. — *motu* Pr.

idem locus proprius in mobilibus in motu recto; sed fit alius locus secundum totum, aut secundum partem. Et ideo nec manet idem *ubi*, sed aliud. Et quia mobile, dum incipit moveri motu recto localiter, in instanti quo incipit moveri et desinit quiescere, habet aliquem proprium locum, quem non habebit immediate post illud instans, secundum se totum, licet post illud instans habeat aliquas partes dicti loci, hinc est quod *ubi* quod habet in illo instanti quo incipit moveri, perditur et desinit esse in illo instanti; et hoc per positionem de præsenti, et remotionem de futuro. Sicut enim, in illo instanti, verum est dicere, Mobile nunc habet locum A secundum se totum et quodlibet sui, et, immediate post illud instans, non habebit A locum secundum se et quodlibet sui; sic, juxta prædicta, in prædicto instanti, verum est dicere, Mobile nunc habet B *ubi*, et, immediate post hoc instans, non habebit B *ubi*, nec aliquam ejus partem. Et sic patet quod tale *ubi* perditur in instanti, vel totum simul, et non prius per partem quam per totum. Unde potest dici perdi in instanti; quia est dare ultimum instans sui esse. Et potest dici perdi in tempore; quia est dare primum tempus sui non esse, non autem primum instans sui non esse. Et sic incipit non esse in tempore, quod nulla pars temporis, nec aliquod instans temporis est mensura adæquata illius inceptionis; quo tempore (α) desinit esse instans, et mutatum esse, et respectus, et multa similia. Tale autem *ubi* habet mobile localiter motum motu recto, in quolibet instanti temporis mensurantis motum ejus; ita quod non habet idem *ubi*, sed aliud et aliud, totaliter distincta, in quibuscumque duobus instantibus dicti temporis. Nec tale *ubi* acquiritur per motum, sed per mutatum esse. Et hoc sufficit de primo *ubi* ex simultaneis partibus constituto. — Secundum *ubi* est considerare in tali mobili moto localiter, quod est constitutum non præcise ex partibus simultaneis, sed etiam ex partibus sibi ad invicem continue succedentibus, nec habentibus solam aut præcisam distinctionem correspondentem partibus, aut punctis, aut lineis, aut superficiebus locati vel loci, sed potius diversæ partes illius *ubi* correspondent diversis locis totalibus mobilis in toto motu. Nec dico locis adæquatis mobili, quia sic illud totale *ubi* componeretur ex indivisibilibus secundum prius et posterius; sed quælibet pars illius *ubi* correspondet alicui loco majori, et excedenti, secundum dimensiones, ipsum mobile : ita quod, sicut in qualibet parte temporis mensurantis motum localem, mobile est in loco majori se, et non in aliquo loco adæquato, quia sic quiesceret, ita in qualibet parte temporis illius est in *ubi*, vel habet *ubi* correspondens loco majori se; et sic non habet totum illud *ubi* simul, sed prius unam partem, et postea aliam. Hoc autem secundum *ubi* non se habet ad primum *ubi* sicut totum ad partem, quia divisibile non componitur ex indivisibilibus; sed se habet ad illud sicut linea ad punctum, et tempus ad instans, et sicut motus ad mutatum esse, et sicut terminatum et conterminatum ad terminativum et conterminativum sui et partium suarum. Item, tale *ubi* et quælibet pars ejus acquiritur et perditur in tempore, et non in instanti. Et secundum continuationem et divisionem talis *ubi*, est continuitas et divisio motus localis; immo, secundum veritatem, tale *ubi* fluens, est motus localis. Primum autem *ubi* est mutatum esse, continuans partes motus localis, ut patet ex dictis in prima distinctione.

Hac distinctione diversorum *ubi* præmissa, respondetur ad primam rationem Gregorii, quod *ubi* successivum acquiritur et perditur in tempore, et partibiliter; *ubi* vero simultaneum, in instanti, vel impartibiliter. Tunc ad improbationes primæ partis, dicitur quod *ubi* successivum acquiritur partibiliter, non secundum partibilitatem mobilis in longum, latum et profundum, nec secundum partes dimensionales simultaneas ipsius *ubi*, nec secundum partes essentiales vel intentionales ipsius *ubi*, sed secundum partes sibi succedentes secundum prius et posterius, quarum quælibet informat totum mobile successive. Et ideo divisio arguentis non est sufficiens. Et quia argumentum suum non impugnat hoc quartum membrum, ideo probationes adductas non oportet dissolvere; quia verum concludunt, sed non contra conclusionem.

Ad probationes vero quibus probat quod nullum *ubi* acquiratur totum simul, nec perdatur totum simul, — Dicitur *ad primam*, quod procedit ex falsa imaginatione, scilicet quod *ubi* simultaneum sic perdatur in instanti, vel totum simul, quasi sit dare primum instans sui non esse, in quo mobile mutetur et mutatum sit ab illo. Nos autem non sic imaginamur, sed totum oppositum, scilicet quod sit dare ultimum instans esse talis respectus, et primum tempus sui non esse. Nec est inconveniens in talibus respectivis, qui non incipiunt nec desinunt nisi ad inceptionem et desinitionem absolutorum, aut ad eorum variationem, dare ultimum instans sui esse, sicut de æqualitate duorum quantorum, et similitudine duorum alborum, quæ perduntur in instanti, quam cito unum æqualium vel similium augetur vel minuitur, intenditur aut remittitur. Quod autem ulterius infertur, quod, secundum hoc, tollitur omnis continuitas motus, etc., — dicitur quod consequentia non valet; quia continuitas in motu locali non attenditur penes talia *ubi* indivisibilia secundum prius et posterius, sed secundum *ubi* divisibilia, et secundum divisionem loci vel spatii acquisiti vel perditi. Quamdiu etiam durat motus localis, ipsum mobile partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, et non totum in

(α) *tempore*. — *angelo* Pr.

altero, sumendo dictos terminos non pro *ubi* indivisibilibus, sed pro locis acquisitis et deperditis, et pro *ubi* secundo modo dictis, correspondentibus diversis locis majoribus locato.

Ad secundam probationem, dicitur quod, sicut mobile perdit *ubi* simultaneum in instanti et in tempore, diversimode intelligendo, sic acquirit *ubi* simultaneum in instanti et in tempore : in instanti quidem, quia nunc habet *ubi* quod non habuit prius secundum se, nec secundum aliquid ejus; in tempore vero, quia, in tempore præcedenti tale instans, mobile non habuit tale *ubi*, sed tendebat ad illud; ita quod acquiri est in tempore, sed acquisitum esse est in instanti. In casu vero argumenti, dicitur quod P, in instanti B, perdit A *ubi*, supposito quod B instans sit primum instans temporis mensurantis motum; et hoc accipiendo per divisionem et desinitionem, per positionem de præsenti et remotionem de futuro. Si autem talia exponentur econtra per negationem de præsenti et positionem de præterito, tale *ubi* perditur non in instanti B, sed in tempore sequenti, modo prius dicto. Et dum quæritur, utrum in eodem instanti mobile acquirat aliud *ubi*, — dicitur quod non acquirit aliquod *ubi* indivisibile; quia talia duo *ubi* non sunt simul in aliquo instanti, nec se immediate consequuntur in tempore, nec in motu. Verumtamen, sicut mobile P, in instanti B, et in tempore immediate sequenti, perdit A *ubi* indivisibile, diversimode exponendo perditionem illam; ita, in instanti B, et in tempore sequenti, acquirit aliquod *ubi* divisibile, diversimode exponendo illam acquisitionem : quia scilicet in instanti, per remotionem de præsenti et positionem de futuro; in tempore vero, exponendo per positionem de præsenti et remotionem de præterito. — Secundo, dicitur quod, si loquamur de instantibus intrinsecis tempori mensuranti motum P, tunc conceditur quod in quolibet tali instanti, P mobile simul acquirit et perdit unum et idem novum *ubi* indivisibile, diversimode exponendo perditionem et acquisitionem. Non tamen concedo quod in aliquo instanti perdat unum *ubi* indivisibile, et acquirat aliud *ubi*, etiam indivisibile, qualitercumque exponatur. — Tertio, dicitur quod in quolibet instanti intrinseco tali tempori, P mobile perdit unum *ubi* indivisibile, et acquirit aliud *ubi* divisibile. Et idem potest dici de qualibet parte temporis terminata ad aliquod instans; in qualibet enim tali, perdit *ubi* indivisibile, et acquirit *ubi* divisibile. Et hoc est verum in omni motu continuo : quia semper in quolibet instanti acquiritur et perditur idem mutatum esse; et in quolibet instanti, et in qualibet parte temporis quæ ab instanti incipit, vel ex parte principii vel initii per (α) instans terminatur, acquiritur vel incipit aliqua pars motus. — Quarto, dicitur quod in quolibet tali instanti, verum est dicere quod P mobile mutatur et mutatum est ad aliquod *ubi* indivisibile; et similiter, in quolibet instanti, posset dici quod mutatur et mutatum est ab illo indivisibili; diversimode exponendo, sicut dictum est, de inceptione et desinitione. Tamen magis proprie dicitur quod in instanti mutatur P mobile ad *ubi* indivisibile, et mutatum est ad ipsum; sed in tempore immediate sequenti, mutatur et mutatum est ab ipso. Nec tamen sequitur quod mutetur ab illo partibiliter, aut successive; quia, licet illa mutatio perditiva fiat in tempore, tamen nullo instanti, nec aliqua parte illius temporis, mensuratur primo et adæquate, sicut dicit arguens in similibus casibus : utputa quod aliqua volitio indivisibiliter et tota simul producatur immediate post aliquod instans, quæ tamen nullo instanti, nec aliqua parte temporis, in primo mensuratur et adæquate. Et similiter dicam sibi, in proposito, de desinitione mutati esse, vel instantis, aut *ubi*, et similium indivisibilium. Ergo dicitur quod ista consequentia non valet : C *ubi* in eodem instanti incipit et desinit; igitur in eodem instanti primo est generatum et corruptum. Nec sequitur : igitur simul est et non est. — Quinto, dicitur quod in talibus indivisibiliter durantibus, nullum est inconveniens generationem et corruptionem immediate sibi succedere; sicut patet de mutatis esse, et de instantibus, et de similibus indivisibilibus continuantibus et terminantibus partes continuorum successivorum; quorum indivisibilium esse minimum habet de actualitate, nec potest vix demonstrari, secundum Philosophum, cum consistat in fluxu et lapsu.

Ad tertiam probationem, dicitur quod consequentia non valet; quia, licet quodlibet *ubi* indivisibile acquiratur in instanti, nullum tamen tale est pars motus, nec acquiritur proprie per motum, sed per mutatum esse. Et ultra, talia indivisibilia, quæ sunt termini mutatorum esse, sunt alia *ubi* divisibilia, quæ acquiruntur et perduntur continue partibiliter et successive per motum. Et sic motus habet continuitatem ex illis, et potissime ex continuitate et partibilitate loci; cum locus et *ubi* simul acquirantur, et sint unus totalis et completus terminus motus localis, et non duo distincti termini. Unde, dato quod omnia *ubi* essent indivisibiliter acquisita, adhuc motus haberet continuitatem ex continuitate loci vel spatii partibiliter acquisiti.

Ad secundum principale dicitur quod nullum corpus non contentum alio corpore, nec circumscriptum (α), actu vel potentia, movetur proprio motu locali univoco motibus aliis; et ideo, si non acquirit locum, non oportet quod acquirat *ubi;* nos enim loquimur de motu locali corporis circumscripti ab

(α) *per.* — *id* Pr.

(α) *circumscriptum.* — *circumscripto* Pr.

aliquo locante extrinseco. Quomodo autem ultimum cœlum sit in loco, scilicet cœlum empyreum, et an moveatur, non est præsentis speculationis.

Ad tertium, negatur consequentia. Quia, licet mobile motu locali acquirat simul per motum suum locum et *ubi,* quæ sunt duo realiter distincta; non tamen acquirit duos terminos motus. Immo, locus et *ubi* sunt unus completus terminus motus, quia per *ubi* habetur locus; et est certus ordo inter illa; nec unum terminaret motum, nec daret ei speciem, sine alio. — Item, negatur secunda consequentia ibidem facta, scilicet quod essent quinque genera motuum: nam motus ad locum pertinet ad prædicamentum *ubi;* quia locus pertinet ad prædicamentum ipsius *ubi*, non sicut species illius generis, sed sicut principium proximum rerum illius generis, et constitutivum illarum. Et ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas, super 3. *Physicorum* (lect. 5), ubi dicit quod prædicamentum *ubi* constituitur secundum quod aliquid denotatur a loco, sicut prædicamentum *quando* constituitur secundum quod aliquid denominatur a tempore.

Ad quartum, negatur consequentia. Nec valet probatio; quia casus ibidem positus implicat contradictionem, ad quam non se extendit divina potentia Ut enim dicitur ibidem, idem est quiescere secundum *ubi,* et quiescere secundum locum; vel saltem, unum est de intellectu alterius; talia vero inseparabilia sunt; et hoc, sive sint realiter distincta, sive non. Et ideo in hoc argumento, et in duobus sequentibus, fundat se arguens in illo falso fundamento, scilicet quod omnia realiter ab invicem distincta, possunt per divinam potentiam ab invicem separari, et unum sine alio conservari; quod fundamentum, ut sæpe dictum fuit in præcedentibus, manifeste falsum est in entibus respectivis; ut patet de similitudine inter duo alba, et de respectu creaturæ ad Creatorem, et sic de infinitis talibus. Et non solum fallit in respectivis, immo in absolutis, cujusmodi sunt potentiæ animæ, et ipsa anima; illa enim sunt inseparabilia. Et de hoc sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* q. 11, et ultima, arguit sic: « Unumquodque intelligitur per suam essentiam; quia proprium objectum intellectus est *quod quid est*, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 26). Quidquid igitur est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si igitur anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animæ. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Ad septimum, inquit, dicendum est quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 21). Una, qua intelligit *quod quid est;* et tali operatione intelligi potest essentia rei, et sine proprio, et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur essentiam rei; et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis et dividentis; et sic potest substantia intelligi sine accidentali prædicato (α), etiamsi sit secundum rem inseparabile; sicut potest intelligi corvus albus esse: non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum prædicati (β) non dependeat ex principiis speciei, quæ significatur nomine posito in subjecto. Hac vero operatione non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel quod triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis; hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum prædicati (γ) dependet ex natura subjecti. Sic ergo potest intelligi, prima operatione intellectus, essentia animæ sine potentiis, ut scilicet intelligatur *quid* absque potentiis; non autem secunda operatione, ita quod intelligatur non habere potentias. » — Hæc ille. — Sic dico in proposito, quod, cum respectus qui est *ubi,* naturali et essentiali sequela sequatur ad mutuam circumscriptionem loci et locati, impossibile est unum intelligi sine alio, secunda operatione intellectus. Et ulterius, impossibile est variari locum, nullo variato *ubi;* aut aliquid esse in loco, et non habere *ubi*, vel econtra. Et cum dicit arguens, quod locus et *ubi* sunt, secundum te, distincta essentialiter, et subjecto et situ; nec unum habet aliquam causalitatem super aliud, quam Deus non possit supplere actu; — dicitur quod, cum effectus in suo intellectu includit certam et determinatam causam creatam, impossibile est Deum supplere talem causalitatem, nisi Deus efficeretur creatura: sicut filiatio, quæ est respectus geniti ad genitorem, in humanis est quidam effectus includens in suo intellectu genitorem; ideo per nullam potentiam potest fieri aut conservari sine genitore. Sic in proposito, *ubi* est quidam effectus, in suo intellectu includens locum ut causam; ideo impossibile est causari vel conservari *ubi* sine loco; æque enim impossibile est rem esse sine partibus suæ diffinitionis, sicut sine partibus essentiæ.

Ad quintum dicitur quod, sicut impossibile est Socratem habere eumdem patrem quem prius, et non habere eumdem respectum filiationis ad eumdem ad quem prius habuit, et econtra; sic in casu argumenti. Variatis enim fundamento et termino, respectus variatur; et illis uniformiter manentibus, respectus uniformiter manet.

Ad sextum patet per idem. Nam tanta unitas ibi supponitur, sicut si diceretur quod possibile est annihilari filiationem in aliquo homine, et tamen habere eumdem genitorem quem prius.

Ad septimum dicitur quod *ubi* est respectus, non pertinens ad prædicamentum *ad aliquid.* Et de hoc dictum est in probatione conclusionis, quomodo scilicet *ubi* non est respectus locati ad locum imme-

(α) *prædicato.* — *prædicamento* Pr.
(β) *prædicati.* — *prædicamenti* Pr.
(γ) *prædicati.* — *prædicamenti* Pr.

diate, nec econtra; sed est comparatio fundata in circumscriptione passiva locati ad locum circumscribentem. De hoc sanctus Thomas, in tractatu *de Relationis natura*, sic dicit : « Quæritur, inquit, de *quando, ubi, positione* et *habitu*. Videntur enim dici relationes per diffinitiones suas, si considerentur. Quomodo igitur sunt distincta genera a relatione? Aut, si sunt distincta genera, quomodo sunt relationes, sicut prætendunt suæ diffinitiones? Dico autem, sine præjudicio, quod ista quatuor genera, relationes quædam sunt, sed alterius modi quam sunt ea quæ sunt in prædicamento relationis; propter quod et diversa genera constituunt ab invicem relativis, et non sunt de prædicamento relationis. Quod autem relationes sint, non aliter ostendo quam per eorum diffinitiones, quæ ultro se offerunt. Quod autem alterius modi quam ea quæ sunt in genere relationis, sic patet : Quia genus relativorum, et aliorum quinque generum, cadunt in corporalibus, et spiritualibus, et (α) in naturalibus, et quæ citra (β) naturam sunt. (Dico citra Deum; quia, etsi relationes in Deo cadant, non tamen accidens.) Sed alia quatuor genera, in solis naturalibus et corporalibus accidunt : quia causantur ex adjacentia corporis et loci, aut alicujus localiter continentis; locus autem et tempus non sunt nisi in naturis corporalibus. Item, genus relativorum continet relativa fundata super res quinque generum absolutas suo modo immediate; alia vero quatuor genera, super relationes sunt fundata; et ideo quodammodo minus sunt quam relativa, quia magis remota sunt ab esse absoluto. Cum igitur corporalia sint in tempore et in eo quod localiter continet sensibili circumscriptione, utrobique inest quidam respectus, et quædam relatio, per quam hoc continet, et illud continetur. Super hanc autem relationem, per adjacentiam temporis ad temporalia, relinquitur *quando* in re temporali. Unde mihi videtur quod *quando* super hujusmodi relatione fundatur; et istud testatur sua diffinitio, quæ est quod *quando* est quod ex adjacentia temporis derelinquitur; hæc enim adjacentia temporis non est nisi ad temporale, quod in tempore est. Super illam autem relationem continentiæ, per adjacentiam loci ad temporalia, causantur cætera genera; et hoc penes relationes continere et contineri. Penes enim adjacentiam loci ad corpus totale, secundum quod ille continet, et illud continetur, causatur in corpore contento *ubi*. Unde *ubi* radicatur super continentiam passivam, testante sua diffinitione, quæ est quod *ubi* est circumscriptio corporis, ex loci circumscriptione procedens. Penes autem adjacentiam loci ad corporis partes, et partium ad invicem ordinationem, et respectu loci, causatur *positio;* quod apparet secundum suam diffinitionem, quæ est quod *positio* est quidam situs partium, et generationis ordinatio. Ad cujus evidentiam, notat Commentator, super 5. *Metaphysicæ* (comm. 24), quod situs invenitur in omni habente partes : aut per ordinationem partium in loco, et iste est situs qui est prædicamentum; aut per ordinationem quæ est partium rei ad invicem, et iste est situs qui est una differentiarum quantitatis, secundum quod dictum est, in *Prædicamentis,* quod quantitas quædam habet positionem, et quædam non habet. Attende tamen quod iste situs qui est ordinatio partium, licet sit differentia quantitatis, nihilominus tamen ad *positionem* quæ est prædicamentum videtur pertinere, maxime quando ordinatio partium ad invicem locum respicit. Illa autem positio quæ est ordinatio partium in loco, ad quantitatem non pertinet, sed tantum ad genus *positionis*. Ex his patet quod *positio* radicatur super continentiam passivam partium. Penes autem adjacentiam corporis ad id quod continet ipsum, vel e converso, secundum quam contentum dicitur habere, et continens haberi, derelinquitur *habitus* in continente. Unde, secundum Commentatorem, 5. *Metaphysicæ* (comm. 28), *ubi* et *habitus* sic differunt, quod respectus ille quo continens dicitur habere contentum, facit *ubi,* prout scyphus dicitur habere aquam, et civitas homines, et omnino locus locatum. Conversus autem respectus, scilicet prout contentum dicitur habere continens, facit prædicamentum *habitus,* ut animal habet cutem, et homo vestem. Unde *habitus* fundatur super relationem continentiæ activæ, sicut *ubi* super relationem continentiæ passivæ. Istud testatur diffinitio *habitus,* sed obscure, quæ est quod *habitus* est adjacentia corporis, et eorum quæ circa corpus sunt. Secundum particularem diffinitionem (α), melius forte diceretur quod *habitus* est adjacentia eorum quæ circa corpus sunt, ad ipsum corpus, procedens ex eo quod a corpore habentur. Ex his patet quod ista quatuor genera, super relationes fundantur, cum ipsa relationes sint. Et patet qualiter oriuntur ex adjacentia temporis et loci ad illud quod est in tempore et in loco. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod *ubi* non est respectus loci ad locatum, nec locati ad locum, nec uterque illorum. Unde argumentum procedit ex insufficienti divisione.

Ad octavum, negatur consequentia. Nam, quia locus est notior et sensibilior quam ipsum *ubi,* et ista duo sunt inseparabilia, et unum est de intellectu alterius, ideo de ambobus simul quæritur, et per ambo simul respondetur. Non tamen sequitur quod idem sit locus quod *ubi;* sed est fallacia consequentis. — Per idem patet ad confirmationem. Nam, cum dicit quod *in ecclesia, in scholis, in foro* significant loca, verum est, sed non præcise :

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *citra.* — *circa* Pr.

(α) *diffinitionem.* — *divisionem* Pr.

nam schola, ecclesia, forum, locum significant; sed hoc complexum, *in scholis, in ecclesia, in foro,* circumloquitur proprias differentias, vel species, vel individua ipsius *ubi*.

Ad nonum dicitur quod mens Commentatoris nunquam fuit quod locus esset *ubi;* sed bene quod locus est causa *ubi*, et de intellectu ejus. Quod patet in eodem commento (comm. 28), ubi sic dicit : « Dicere quod contentum habet continens, est sicut animal habere cutem, et arborem habere corticem; et hoc est prædicatum *habitus*. Scyphum autem habere aquam, et civitatem habere homines, est e converso, scilicet secundum quod continens habet contentum; et secundum hunc modum, dicitur quod locus habet locatum; et hoc est prædicamentum *ubi*. Et universaliter, respectus in hoc prædicamento, est contrarius illi qui est in prædicamento *habitus*. Et forte fecit hoc, quia isti duo modi sunt propinqui, et quasi ejusdem generis. Est enim respectus comparationis inter continens et contentum; et sic est prædicamentum *habitus;* sed e converso est de prædicamento *ubi*. Per primum igitur sermonem, intendebat unum respectum; et per exemplum, alium respectum, etc. » Et in fine commenti, dicit sic : « Numerus respectuum qui demonstrantur per *habere*, est (α) secundum numerum respectuum qui demonstrantur per hanc dictionem *in;* sed hæc præpositio *in* dignius dicitur de respectu contenti ad continens, et recepti ad recipiens; et hoc verbum *habere* dignius dicitur de respectu continentis ad contentum, et possidentis ad possessum (β). » — Hæc Commentator. — Ex quibus apparet quam truncate arguens recitat verba Commentatoris, et quomodo glossat eum contra mentem ejus; cum Commentator expresse dicat prædicamentum *habitus* et *ubi* designare respectus inter duo extrema. — Illud etiam quod allegat de Commentatore, 4. *Physicorum*, perverse glossat, false construendo, et inepte referendo relativum ad suum antecedens. Nam, cum dicit Commentator, quod Philosophus intendebat distinguere inter locatum esse in corpore, quod est *ubi* ejus, et inter partem esse in toto, etc., hoc relativum *quod,* non refertur ad ly *corpore,* ut sit sensus quod corpus continens locatum, sit *ubi* ejus; sed refertur ad hoc totum, *esse in corpore,* ut sit sensus quod esse in corpore locante, est *ubi;* modo aliud est corpus, aliud est esse in corpore, ut patet ex allegatis de 5. *Metaphysicæ*. Et eodem modo intelligitur quod sequitur in eodem commento. Facit, inquit, differentiam inter locatum esse in corpore, quod est suum *ubi*, et partem esse in toto. Item, dato quod expresse diceret quod corpus continens, est ipsum *ubi*, apparet quomodo et ad quem sensum intelligit hoc, per allegata de 5. *Metaphysicæ,* ubi ex intentione loquitur de distinctione prædicamentorum *ubi* et *habitus;* in quarto vero *Physicorum,* illam materiam non discutit.

Ad decimum dicitur quod mens Boetii, ubi allegatur, est quod *ubi* non dicit aliquam entitatem absolutam, inhærentem illi de quo dicitur, sine comparatione ad aliquid extrinsecum. Quod ostendunt verba sua, cum dicit : « Non enim homo ita dicitur esse in foro, quemadmodum esse albus vel longus, vel circumfusus et determinatus aliqua proprietate, qua designari secundum se possit, etc. » Patet enim quod albedo, longitudo, vel proprietates determinativæ rei, secundum se dicunt quid absolutum; et talem modum inhæsionis et prædicationis negat Boetius ab ipsis *ubi*. Non tamen negat quin ipsum *ubi,* et res de prædicamento *ubi,* dicant respectus et comparationes advenientes rei ab extrinseco. Quod ostendunt verba sequentia, quibus dicit : « Sed tantum quod sit aliis informatum rebus, per hanc proprie prædicationem ostenditur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod talis prædicatio importat informationem rei per extrinseca sibi, id est, denominationem, et comparationem, et respectum. — Ad eumdem sensum intelligenda sunt verba commentatoris ibidem adducta, et verba cætera Boetii. Quod patet. Nam Boetius dicit : « Omnis hæc prædicatio, exterioribus datur; omniaque hic quodammodo ad aliud referuntur. » Item, quia commentator dicit quod, in tali prædicatione, forma inhærentium fit, non tamen intelligitur inhærere. Ubi patet quod non negat, in tali prædicatione, aliquid inhærere; sed solum vult quod non significetur ut inhærens : sicut etiam nullus respectus, inquantum hujusmodi, significatur ut inhærens, sed ut assistens, et quasi extrinsecus affixus; licet multi respectus, immo quilibet realis respectus, in creaturis, realiter inhæreat. — Advertendum tamen quod, si quis vellet dictam difficultatem de *ubi* evadere, posset dicere quod mobile localiter motum, nullam rem sibi inhærentem acquirit, sed solum locum extrinsecum. Hoc enim dicit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 7, q. 3, art. 1, in solutione tertii; item, *de Potentia Dei,* q. 6, art. 3; item, in 1 p., q. 9, art. 2. Item, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 3, q^la^ 3, dicit sic : « Motus localis, non est nisi successio diversorum locorum. » Et in multis aliis locis dicit simile. Tamen quod dictum est, probabilius videtur.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Corruptoris veritatis. — Ad prima quatuor argumenta contra tertiam conclusionem, negantur consequentiæ ibidem factæ. Non enim sequitur : angelus transit de extremo ad

(α) *est*. — *sunt* Pr.
(β) *possidentis ad possessum*. — *possessi ad possidens* Pr.

extremum, non transeundo per medium; igitur aliquando nusquam est. Sed sic arguens fallitur, dum putat inter instans in quo angelus desinit esse in priori loco, et instans quo incipit esse in ultimo loco, cadere medium tempus de necessitate, sicut inter duo loca prædicta cadit spatium medium. Hæc autem imaginatio falsa est, sicut prius patuit, cum de tempore ageretur. Utrum autem consequens illatum in dictis argumentis, sit possibile vel impossibile, dictum est alias. Mirum enim prima facie videtur, quod suprema et nobilissima pars universi creati, videlicet substantiæ spirituales, de necessitate dependeant ab infima parte, videlicet a substantia corporea, sic quod non possit esse sine loco corporali, per modum contenti et inclusi; cum econtra, substantia corporea non dependeat a substantia spirituali creata. — Quæ autem in oppositum adducuntur, parum cogunt. Quia ex prima auctoritate non potest concludi quod angeli aliter sint in cœlis quam Deus quem vident, cum de utroque dicatur quod in cœlis sunt; constat autem Deum non esse in cœlis localiter, per modum locati. — Dictum autem Damasceni solum concludit quod angelus comprehenditur loco, quoad hoc quod non simul est in diversis locis, non autem quod de necessitate sit in loco. — De dictis vero Aristotelis, patet quod non sunt ad propositum : quia ipse unam substantiam separatam non (α) posuit esse in loco, nisi per modum quo operans est in operato, vel forma in materia; cum ipse dicat, 4. *Physicorum,* quod anima nusquam est localiter. — De dictis vero Tullii, parum curandum esse videtur. Tum quia consequentia quam facit, derisibilis est, scilicet, Hoc nusquam est, igitur hoc non est; sicut patet, 4. *Physicorum* (t. c. 45). Tum quia alia consequentia quam facit, est contra fidem, scilicet hæc : Miseri non sunt apud inferos localiter (β), igitur nusquam sunt : quia fides ponit quod dæmones sunt miseri; et tamen non semper sunt apud inferos, sed interdum inter viventes homines, interdum in aere nubiloso, unde dicuntur potestates aereæ, interdum in templis vel ecclesiis. Unde mirum est de illo Corruptore, quod impudenter adducit errores paganorum, ad impugnandum veritatem doctorum catholicorum; potissime, cum Augustinus, 8. et 12. *Super Gen. ad litteram,* neget spiritus moveri localiter, nisi in corporibus assumptis. Unde, 8. *Super Gen.*, cap. 20, sic dicit, quod corporalis creatura movetur per tempus et per locum; spiritualis vero per tempus, non per locum. 12. vero *Super Gen.*, cap. 32, quærens *utrum anima, cum exit de corpore, feratur ad aliqua loca corporalia*, dicit : *Cito quidem responderi, ad corporalia loca eam vel non ferri, nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri. Jam, utrum habeat aliquod corpus, cum de hoc corpore exiret, ostendat qui potest, ego autem non puto; spiritualem enim esse arbitror eam, non corporalem.* Item, de paradiso et de inferno Augustinus dubie locutus est; nam aliquando visus est dicere quod sunt corporalia loca, aliquando quod sunt spiritualia. Sed de hoc alias.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *localiter.* — *locales* Pr.

Ad quintum dicitur quod non est omnino simile de anima humana, et de angelo. Sed, dato quod pari modo sint in loco, et pari modo possint moveri localiter, tunc dicitur quod occursus et obviatio, alio modo est in motu angelorum, qui, ad libitum eorumdem, potest esse continuus et discontinuus; et similiter animarum sanctarum separatarum; et alio modo est in motu corporum, qui necessario est continuus. Et, cum dicitur de Beata Virgine : Si potuit subito et sine transitu medii pervenire ad thronum gloriæ, qua utilitate transisset medium, etc.; dicitur quod propter aliquam operationem vel passionem exercendam in spatio intermedio, puta, ut ibidem a Filio honoraretur, et domina terræ et cœli et medii demonstraretur, et propter multa alia. — Similiter, de beato Martino, dicitur quod anima ejus medium pertransivit, ut de hostibus suis ibidem degentibus triumpharet. — Et simile est de animabus beatis, ad cœlum ascendentibus. Talium enim transitus, occursus et obviatio, voluntaria sunt; et quandoque continuitatem habent, quandoque non, secundum dispositionem divinæ providentiæ, ad diversas actiones vel passiones transeuntes vel immanentes, ad gloriam Dei, ad præmium sanctorum, ad eruditionem viventium, ad confusionem potestatum aerearum exercendas. Et ideo **quintum, sextum, septimum** argumenta nil concludunt.

Ad octavum dicit Correptor Corruptoris, quod « innititur falso, scilicet quod inter instans quo ponitur in uno extremo, et instans quo ponitur in alio termino, requiratur necessario tempus medium. Hoc enim non requiritur, quando motus non est continuus. Quod vero dicit Augustinus, *Quidquid est, nusquam esse non potest,* sic habet intelligi, non quod locus eodem modo pertineat ad omnia entia, sed quod quædam loco continentur, quædam certa loca sibi determinant, ad quæ applicant suam virtutem et operantur; quæ forsan, si Deo placeret, possent simpliciter nulli corpori applicare suam virtutem operativam; et tunc non dicerentur esse in loco; sicut oportuit Græcos ponere, qui posuerunt angelos creatos fuisse ante istum mundum sensibilem et corporeum. Quoddam autem est, quod ad omnia loca et entia se extendit, ut Deus, qui sua æternitate non dicebatur esse in loco, quando ad locata et locamenta, quæ nondum producta erant, suam virtutem non extendebat. » — Hæc ille. — Sciendum tamen quod argumentum illud petit difficultatem (α), quam ille non solvit; quærit enim

(α) *difficultatem.* — *diffinitionem* Pr.

ubi movetur angelus, an in termino a quo, aut in termino ad quem, aut medio. Sed ad hoc solvit sanctus Thomas, 1 p., q. 53, art. 2, in solutione tertii, ubi sic dicit : « In motu continuo, mutatum esse non est pars motus, sed terminus ; unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse; et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo, mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri; unde successio diversorum locorum sine medio, constituit talem motum. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur quod, dum angelus movetur de A in D, non transeundo B nec C intermedia, dicendum est quod ipse non movetur in instanti quo est in A, nec in instanti quo est in D, nec in instanti vel tempore medio; sed movetur in toto tempore quod constituitur ex primo et ultimo instantibus, et non in aliqua ejus parte. Unde, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 4, art. 2, in solutione secundi, dicit quod « in motu angeli, qui non est continuus, mutatum esse est una pars motus, ultima scilicet ; et prima pars est unde incipit moveri ; et neutra pars est motus, sed successio utriusque est motus ; unde sic moveri præcedit mutatum esse, sicut totum, in discretis, partem. In motu autem corporis, mutatum esse non est pars ipsius moveri, sed terminus ejus ; unde totum moveri præcedit mutatum esse ». — Hæc ille.

Ad nonum dicit Correptor Corruptoris, quod « locus et motus localis, æquivoce conveniunt corporibus et angelis incorporeis ; unde angelus loco non indiget, proprie loquendo, neque quando movetur, neque quando quiescit ; sed magis locus indiget eo, ut continente, et circa locata, per applicationem suæ virtutis, operante. Quod autem addit de Philosopho, nihil facit ad propositum ». — Hæc ille, et bene. — Unde sanctus Thomas, 6. *Quodlibeto*, art. 3, sic dicit : « Necessitas exsistendi in loco, convenit corpori, ex hoc quod dependet a primo continente ; et propter hoc, primum continens non est in loco, nisi per accidens, et secundum partes, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 45). Angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus gloriosum, quod perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam ; et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum, aut angelus, ab aliquo locali corpore ambiatur. Et propter hoc, nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam angelum, esse in convexo cœli empyrei. » — Hæc ille. — De hoc alias dictum est (dist. 2, q. 1).

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra eamdem conclusionem, negatur minor : quia non oportet partes loci eumdem ordinem habere inter se, quem habent partes temporis, aut alterius successivi ; cum in numero dissimilitudines sint inter has et illas. Item dato quod similitudo currat, dicitur quod argumentum magis est ad oppositum quam ad propositum. Si enim angelus non sit in loco nisi per operationem circa locum aut locata, tunc, sicut angelus potest operari ad extra, in principio horæ, et in fine, non operando in medio ; ita potest operari in principio stadii, et postea in fine, non operando in medio, et ita transire de extremo in extremum, non transeundo per medium. — Ulterius, dicitur quod angelus, sicut non sequitur leges temporis communis, ita nec (α) leges loci corporalis.

Ad secundum dicitur quod, si argumentum valeret, concluderet multa falsa, utputa, quod nullus intellectus posset intelligere successive quatuor objecta corporalia, habentia inter se certum ordinem, nisi inciperet a primo, et transiret per secundum et tertium. Item (β), quod impossibile esset angelum primo intelligere Coloniam, et postea Parisios, nisi intelligeret omnia loca intermedia ; quod est derisibile contendere. Et consequentia patet volenti sumere sub majori hujus secundi argumenti. Ideoque dicitur quod major falsa est ; nec habet qualemcumque apparentiam, nisi duntaxat in illis actionibus quæ inter se talem essentialiter requirunt ordinem, qualem habent partes spatii ad invicem ; sicut forte est de partibus motus continui. Angelus autem nullum essentialem habet ordinem ad locum ; nec operationes ejus circa locum, habent talem essentialem ordinem inter se, qualem habent partes loci. — Exemplum autem de aceto, non est ad propositum sufficiens : quia qualem ordinem habent formæ succedentes in generatione aceti, talem habent alterationes terminatæ ad illas ; non sic autem est de operationibus angeli circa locum. — Item, illud quod tangitur de *ubi*, falsum supponit, scilicet quod angelus sit subjectum alicujus *ubi ;* nam tale accidens non habet locum in rebus spiritualibus ; cujusmodi est anima, vel angelus. — Quod autem dicit, quod nulla distantia impedit actionem angeli, — dicitur quod, si intelligatur quod angelus intelligit rem quantumcumque distantem, conceditur consequens. Si autem intelligatur quod moveat rem distantem, negatur consequentia et consequens. Si autem intelligatur quod, postquam angelus operatus est in aliquo loco, statim post potest operari in loco alio, quantumcumque distante a primo, conceditur totum, loquendo de corporibus capacibus suæ actionis, et hoc in casu quo a Deo non prohiberetur angelus operari circa talia.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra quartam conclusionem, negatur quod ista

(α) *nec.* — Om. Pr.
(β) *Item.* — *ita* Pr.

positio de loco et motu angeli contradicat sibiipsi. Et ad probationem, dicitur quod angelus dicitur esse in loco per operationem transeuntem in locum vel locatum. Nec tamen sequitur ex hoc, quod illa mensuretur tempore vel instanti consequentibus motum cœli; et hoc, sive talis motus sit continuus, vel discretus. Et de hoc satis dictum est alias.

Ad secundum dicitur quod prima instantia allata de transubstantiatione panis in corpus Christi, non valet, ut in sequentibus dicetur. Secunda vero instantia, de quiete aeris sub esse tenebroso, non valet; quia nihil quiescit sub tenebra, licet possit esse sub tenebra. Unde aliud est esse per totum tempus sub tenebra, et quiescere per illud tempus sub tenebra. Dum enim sol per motum accedit ad certum punctum, in quo illuminat aerem prius tenebrosum, constat quod illuminatio est terminus motus localis; et, licet sit terminus extrinsecus, tamen ordinem habet ad illum motum; unde subjectum luminis, in tempore præcedenti, non quiescebat sub tenebra; immo, poterat dici moveri, vel appropinquare ad lucem oppositam tenebræ, qua continue auferebatur obstaculum luminis per ablationem distantiæ solis. Similiter, in casu ibidem posito, quo sol causaretur in instanti in medio tenebroso : per totum tempus præcedens, aer quodammodo moveretur a tenebra ad lucem, inquantum continue tolleretur tempus termini a quo, et esset appropinquatio ad terminum ad quem, accipiendo large motum, pro sublatione omnis indispositionis repugnantis termino inducendo; potissime, quia aer habet ordinem ad tempus et motum cœli.

Ad tertium, negatur principalis consequentia ibidem facta. Et ad probationem consequentiæ, dicitur quod, in casu argumenti, instans quo angelus fuit ultimo in loco præcedenti, et instans quo incepit esse in secundo loco, sunt immediata, si loquamur de instantibus temporis discreti, quo mensuratur motus ejus discretus. Ulterius, dicitur quod illorum duorum instantium primo, correspondet aliquod instans temporis nostri, quoad hoc quod simul desinunt, licet forte non quoad simul incipere, aut æqualiter durare; quia unum instans temporis angelici potest coexsistere uni parti temporis nostri. Secundum vero instans temporis angelici, sine medio sequitur instans temporis nostri, sicut et sui. Et cum quæritur : quid ei correspondet in tempore nostro? — dico quod tempus, et non aliquod instans adæquatum. Et tunc negatur consequentia facta ad hujus improbationem, scilicet quod, in illo instanti, possit moveri vel quiescere, sicut posset in tempore cui tale instans coexsistit. Cujus causa est : quia, licet tale instans correspondeat toti uni parti temporis, tamen non habet in se prius et post, sicut habet tempus; sed est nunc stans; et ideo in illo non potest angelus moveri, sicut posset in tempore nostro correspondente sibi. Unde arguens fallitur, dum putat quod angelus, in secundo instanti sui temporis, moveatur. Nos enim non dicimus quod in secundo instanti moveatur, nec quod in primo; sed quod in toto tempore discreto, composito ex duobus instantibus. Et de hoc latius dicetur post.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra eamdem conclusionem, dicitur quod, in casu argumenti, angelus dimittit primum locum, scilicet A, in eodem instanti in quo est in secundo loco; unde in instanti C, non est in A, sed in B loco. Nec valet consequentia, Igitur, in instanti, mutatur ex A in B; sed solum sequitur quod, in instanti C, mutatum est ex A in B. Motus enim et mutatio ex A in B, non est in aliquo instanti, sed in duobus instantibus constituentibus unum tempus discretum. Et similiter, motus ejus componitur ex mutatis esse, quorum quodlibet est pars motus; nullum tamen est motus, nec mutatio.

Ad secundum dicitur quod, licet angelus et ejus motus coexsistant motui cœli, pro quanto quadam superiori mensura includuntur, quæ (α) utrique illorum coexsistit, scilicet æternitate; tamen (β) mensura propria et adæquata motus angelici discreti, nullo modo proportionabilis est propriæ et adæquatæ mensuræ motus cœli, cum sint alterius et alterius rationis. Et ideo non potest proprie dici, *dum sol est in tali situ, angelus est in tali situ,* nec quod *dum sol movebatur a tali loco ad talem locum*, *angelus movebatur a tali loco ad talem,* ita quod ly *dum* dicat aliquam mensuram utrique motui proportionatam. De hoc sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 2, art. 2, in solutione primi : « Non est, inquit, idem *nunc* æternitatis, temporis et ævi. Et ideo quando dicitur, *quando est motus est angelus et Deus,* potest significari triplex *nunc,* scilicet : vel *nunc* æternitatis; vel *nunc* temporis; vel ævi. Si igitur significetur *nunc* temporis, tunc motus dicitur esse in illo, sicut in propria mensura; angelus autem et Deus, non secundum mensurationis rationem, sed magis secundum quamdam concomitantiam, prout æternitas et tempus et ævum simul sunt, nec sibi deficiunt. Si autem significetur *nunc* æternitatis, tunc Deus dicitur esse in illo, sicut in propria mensura et adæquata; angelus autem et motus et mobile, sicut in mensura excedente. Si autem significetur *nunc* ævi, tunc respondet angelo, sicut mensura adæquata; Deo autem, secundum concomitantiam; et mobili, sicut mensura excedens (γ). » — Hæc ille. — Item, dist. 37, q. 4, art. 3, sic dicit : « Motus angeli, oportet quod sit in tempore, et non in instanti. Sed tempus illud,

---

(α) *quæ.* — *qui* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.
(γ) *mensura excedens.* — *mensuræ excedenti* Pr.

est aliud a tempore quo mensuratur motus cœli et aliorum corporalium. Quod sic probatur. Nullus motus mensuratur per motum cœli, nisi qui est ordinatus ad ipsum. Unde etiam probant philosophi, quod, si essent plures mundi, oporteret esse plures motus primos, et plura tempora. Unde, cum motus angeli nullum ordinem habeat ad motum cœli, et præcipue, si motus ejus dicatur successio operationum, ut dictum est, oportet quod non mensuretur tempore quod est mensura primi mobilis, sed alio tempore. Cujus temporis naturam, ex natura motus (α) accipere oportet. In tempore enim est aliquid quasi formale, quod tenet se ex parte quantitatis discretæ (β), scilicet numerus prioris et posterioris (γ); et aliquid materiale, per quod est continuum, quia continuitatem habet ex motu in quo est sicut in subjecto primo et primo mensurato, scilicet motu cœli, ut dicitur, 4. *Physicorum* (t. c. 99). Motus autem ille habet continuitatem ex magnitudine. Unde, cum motus angeli non sit continuus (quia non est, secundum necessitatem, magnitudinis conditiones habens per quam transit, sicut est in illis quæ sic (δ) sunt nata esse in loco, ut eorum substantia sit commensurata illis locis, scilicet corporibus), sed per successionem operationum, in quibus nulla est continuitas; ideo tempus illud non est continuum, sed est compositum ex *nunc* sibi succedentibus. Unde numerus ipsarum operationum dicitur motus; et quot sunt operationes, ex quibus componitur motus, tot sunt instantia, ex quibus componitur tempus. Et hoc consonat dictis Philosophi in 6. *Physicorum* (t. c. 4), dicentis quod ejusdem rationis est indivisibile moveri ,et tempus componi ex *nunc*, et motum ex momentis, et lineam ex punctis; quia, quamvis linea sit continua, per quam angelus transit, non tamen est ibi continuitas secundum quod refertur ad motum angeli, qui (ε) per diversa *ubi* non continuatim pertransit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo tempus motus angelici, improportionatum est tempori motus cœli; et consequenter, immo antecedenter, hic motus et ille non sunt ad invicem proportionabiles; nec unus eorum est mensurabilis mensura alterius, licet unus alterum concomitetur.

Item, magis de prope ad argumentum, dicit sanctus Thomas, ibidem, in solutione septimi : « Si ponatur, inquit, motus angeli et motus corporis simul incipere, quando angelus erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis, corpus erit etiam in alio termino secundum aliud (ζ) instans sui temporis. Inter (α) autem duo instantia temporis istius corporis, est tempus medium, eo quod motus ejus est continuus; unde ibi est signare medium instans. Sed inter duo instantia angeli, non est tempus medium; unde nec medium instans oportet ibi signari. Sed contingit signari, si in tribus locis successive sit; quia etiam tempus ex tribus *nunc* componetur; unde unum erit medium. Et tamen illa duo instantia possunt includere omnia instantia temporis; cum etiam unum *nunc* ævi stans (β) includat omne tempus. Et ita non est inconveniens quod, dum motus angeli est tantum in duobus instantibus, motus corporis sit in infinitis; quamvis quantumcumque duret motus corporis, tantumdem etiam duret motus angeli; et quamvis utrumque *nunc* sit indivisibile. Et præterea, contingit quod quando corpus est in medio instanti, angelus in nullo loco sit, cum non sit necessarium eum semper in loco esse; et ita, secundum coordinationem illius temporis, nullum *nunc* angelo correspondeat, sed tantum ævum. » — Hæc ille. — Ex quibus, dico ad argumentum, quod, in casu argumenti, angelus est in primo loco, scilicet A, in instanti C; ita quod unum instans temporis angelici, quo angelus quievit in A, correspondet non solum C, quod est instans temporis nostri, immo tempori præcedenti, parvo vel magno. Erit autem in loco B, in alio instanti sui temporis, quod correspondebit tempori nostro sequenti instanti C et cuilibet instanti illius temporis, licet nulli instanti illius temporis primo correspondeat; quia tale instans, licet sit omnino indivisibile secundum prius et posterius, potest tamen correspondere unico instanti nostri temporis, vel uni totali tempori et cuilibet instanti ejus, primo scilicet et ultimo et mediis, vel uni tempori totali præter primum instans ejus. Sicut in casu argumenti : angelus erit in primo loco, in aliquo suo instanti, correspondenti tempori præcedenti C instanti, et etiam in (γ) C instanti; erit autem in secundo loco, in alio suo instanti, correspondenti tempori nostro sequenti C; et ideo, sicut inter instans C et tempus sequens non est dare medium, sic nec inter duo instantia temporis angelici. Et sic patet quod argumentum non procedit. Imaginatur enim quod, si angelus est in primo loco, in C instanti, et in secundo loco, in alio instanti temporis nostri, quod illud aliud instans sit primum quo est in secundo loco; quod falsum est; nam secundum instans temporis angelici, nulli instanti temporis nostri primo coexsistet; sicut in simili dicit arguens, quod post præsens instans, potest subito causari aliqua volitio, et tamen non causabitur in aliquo instanti primo.

(α) *motus.* — *temporis* Pr.
(β) *quod tenet se ex parte quantitatis discretæ.* — Om. Pr.
(γ) *prioris et posterioris.* — *prius et posterius* Pr.
(δ) *sic.* — *sibi* Pr.
(ε) *qui.* — Om. Pr.
(ζ) *aliud.* — *aliquod* Pr.

(α) *Inter.* — *consequenter* Pr.
(β) *ævi stans.* — *et instans* Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.

Ad tertium dicitur quod male, et nullum quoad effectum intentum, probavit quod angelus, in casu argumenti prælibati, per tempus præcedens C fuerit in termino a quo, et in C fuerit in termino ad quem, ut patet ex prædictis. Nec nova probatio quam hic inducit, valet. Non enim sufficit divisio quam proponit; quia angelus, in illo casu, non quievit ultimo in aliquo instanti ante C, nec in alio instanti post C, sed in C. Et hoc probatum est in probatione conclusionis. Et ultra hoc, illud aliter probat sanctus Thomas, 9. *Quodlibeto*, art. 9, ubi sic dicit : « In omni motu oportet intelligere successionem et tempus per aliquem modum, eo quod termini cujuslibet motus sunt oppositi invicem, et incontingentes, ut patet, 1. *Physicorum* (t. c. 43). Unde oportet quod omne mobile intelligatur esse prius in uno termino motus, et posterius in alio; et sic sequitur successio. Sed transire de uno termino in alterum, in motibus corporalibus contingit dupliciter. Uno modo, sicut de instanti in instans. Hoc autem esse non potest, nisi quando sunt tales termini motus, inter quos est accipere aliquo modo medium; sicut inter duo instantia est accipere tempus medium, ut patet in loci mutatione, et alteratione, et augmento, et diminutione. Et hi motus dicuntur continui, propter continuitatem ejus super quod transit motus, cujus est continue plus et minus accipere. Alio modo, transitur de uno termino motus in alterum, sicut de tempore in instans. Et hoc accidit in motibus quorum termini sunt privatio et forma, inter quæ constat medium non esse; unde non potest sic transiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum sit, sicut transitur de instanti in instans, ita quod in neutro instantium est medio tempore. Et hujusmodi motus sunt generatio, et corruptio, et illuminatio, et hujusmodi, in quibus oportet dicere quod unus terminus erat in toto tempore præcedente, et alius in instanti ad quod tempus terminatur. Hujusmodi enim mutationes sunt termini motus cujusdam, sicut illuminatio diei est terminus motus localis solis; unde in toto tempore præcedenti quo sol movebatur ad punctum directæ oppositionis, erant tenebræ; et in ipso instanti quo sol pervenit ad punctum prædictum, est lumen. Et similiter est de generatione et corruptione, quæ sunt termini alterationis. Et (α) quia inter tempus et instans non cadit medium aliquod, nec est accipere aliquod instans immediatum præcedens ultimum instans temporis, inde est quod in hujusmodi mutationibus, absque omni medio est transitus de uno extremo in aliud; nec est ultimum instans accipere, in quo fuit in termino a quo, sed ultimum tempus, quod terminatur ad instans in quo est in termino ad quem. Et ideo hujusmodi mutationes dicuntur instantaneæ. Hoc autem dici non potest de motu angeli, eo quod nullum habet ordinem ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus ejus. Unde oportet ponere quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut est transitus de instanti in instans, et non sicut transitur de tempore in instans (α), eo quod motus non potest intelligi sine tempore, sicut (β) etiam tempus non potest intelligi sine motu. Unde, cum esse angeli in termino a quo, a nullo motu dependeat, non potest dici quod sit ibi in tempore, sed in quodam *nunc;* et similiter in termino ad quem, in alio *nunc*, etc. » Eamdem rationem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 4, art. 3. Ex quibus patet quod impossibile est angelum moveri de A in B, sic quod in instanti sit in B, et in tempore præcedenti illud instans sit in A. Sed oportet dare ultimum instans, in quo quievit in A; et cum hoc non possit esse in tempore continuo, oportet quod fiat in tempore discreto.

(α) *Et*. — Om. Pr.

Ad quartum, negatur consequentia; quia, dum materia mutatur de forma in formam, inductio formæ ultimæ consequitur quemdam motum continuum præcedentem, scilicet alterationem, qua durante, forma secunda dicitur fieri et generari, et forma præcedens dicitur corrumpi. Unde materia non quievit sub prima forma, sicut arguens false supponit. Et de hoc sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi statim allegatus est (dist. 37, q. 4, art. 3), sic dicit : « Cum omnis mutatio habeat duos terminos qui non possunt esse simul, quia omnis mutatio est incontingens, ut dicitur, 1. *Physicorum* (t. c. 43), oportet cuilibet motui vel mutationi adesse successionem, ex hoc quod non possunt duo termini esse simul; et ita tempus, quod nil aliud est quam numerus prioris et posterioris, in quibus consistit tota ratio successionis. Sed hoc diversimode in diversis contingit. Quandoque enim terminus motus est mediatus principio motus, secundum (γ) medium quantitatis virtualis, cujus divisio attenditur secundum intensionem et remissionem alicujus formæ, sicut in alteratione qualitatum sensibilium ; et tunc tempus per seipsum motum mensurat; quia ad terminum successive pervenitur, eo quod divisibilis est. Quandoque vero terminus ad quem, non est mediatus termino a quo; sicut est in illis mutationibus in quibus est mutatio de privatione in formam, et econtra; ut in generatione, et corruptione, et illuminatione. Et in omnibus istis mutationibus oportet etiam annexum esse tempus, cum constet materiam non simul esse sub forma et privatione, nec aerem simul esse sub luce et tenebris : non autem ita quod exitus vel transitus de uno extremo

(α) *et non sicut transitur de tempore in instans*. — Om. Pr.
(β) *sicut*. — *sic*. Pr.
(γ) *secundum*. — *sed* Pr.

in aliud, fiat in tempore; sed (α) alterum extremorum, scilicet primum quod mutatione abjicitur, est conjunctum cuidam motui vel alterationi sicut in generatione et corruptione, vel motui locali solum, sicut in illuminatione; et in termino illius motus, est etiam terminus mutationis. Et pro tanto mutatio illa dicitur esse subito, vel in instanti, quia in ultimo instanti temporis quod mensurabat motum præcedentem, acquiritur illa forma vel privatio, cujus nihil prius inerat. Et in illo instanti (β) dicitur generatum esse, non autem proprie generari; quia omne quod generatur, generabatur et generabitur, ut in 6. *Physicorum* probatur, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in tempore præcedente inductionem formæ, materia non quiescebat sub forma præcedente, immo continue mutabatur a præcedenti ad secundam; et una erat in fieri, alia in corrumpi; licet in ultimo instanti temporis illius, una, scilicet præcedens, sit primo corrupta, et alia, scilicet sequens, sit primo genita vel producta. Et sic instantia quam arguens affert, non valet.

Ad quintum, negatur consequentia : quia, sicut patet, materia non quiescit, in toto tempore præcedenti generationem, sub forma præcedenti; et per consequens, non est necesse quod sit, in ultimo instanti illius temporis, sub illa.

Ad sextum dicitur quod in probatione conclusionis nostræ nullum falsum assumitur, sed præcise verum, scilicet quod omne quod quiescit in aliquo tempore primo, se habet in eadem dispositione in quolibet instanti temporis illius. Nec valet glossa quam facit arguens, dicens quod hoc solum habet verum de instantibus intrinsecis, non autem de instanti terminante tale tempus : nam, ut probatum est, mutatio subita non potest immediate terminare quietem; sed est terminus motus. — Nec valet replica quæ adducitur de similitudine motus ad aliter se habere, et quietis ab eodem modo se habere. Nam non est de mente sancti Thomæ, quod de ratione motus sit quod in quolibet instanti temporis mensurantis motum, mobile se habeat aliter quam prius, ante scilicet tempus mensurans motum; sed solum quod in quolibet instanti talis temporis, mobile se habeat in alia et alia dispositione : ad hunc sensum, quod non sit accipere quæcumque duo instantia in tali tempore, in quibus mobile eodem modo se habeat; sed semper in instanti sequenti se (γ) habet aliter quam prius se habuit, et in præcedenti se habebat aliter quam in sequenti se habebit. Et sic intelligendo, propositio ista est vera, sine calumnia. Et pari modo, de ratione quietis est quod quiescens, in quolibet instanti temporis mensurantis quietem, sit in eadem dispositione, sic quod non sit accipere illius temporis duo instantia, in quibus mobile sit in diversis dispositionibus respectu formæ secundum quam dicitur quiescere. Et sic accepta, non habet calumniam propositio; immo est per se manifesta. Quia quod convenit alicui primo, convenit ei secundum quodlibet sui, et non secundum aliquid, et secundum aliquid non. Cum ergo de ratione quietis sit uniformitas, et (α) de ratione motus difformitas, quidquid quiescit in aliquo tempore primo, in quolibet instanti illius manet uniforme; et econtra, quidquid movetur in aliquo tempore primo, in quolibet instanti illius est difforme; ita quod non est accipere duo instantia illius temporis, nec a parte principii, nec a parte finis, in quibus sit uniformitas. Et ideo patet vanitas argumenti : quia comparat instans temporis mensurantis motum ad instantia extrinseca, temporis scilicet præcedentis motum; cum nos (β) loquamur solum de intrinsecis temporis mensurantis motum, sive continuantibus, sive terminantibus illud; sic enim vocamus hic intrinseca instantia. Et sic sua instantia non valet.

Ad septimum, negatur antecedens illud conditionale. Non enim est possibile, quacumque virtute, aliquod corpus moveri per vacuum, nec per plenum, in instanti. Et de hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 3, q[la] 3, in solutione secundi. « Quidam, inquit, contradixerunt illi propositioni quam Philosophus (4. *Physicorum*) inducit in parte illa (t. c. 73), ut Commentator dicit ibidem, dicentes quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum motum, secundum proportionem resistentiæ medii ad aliud medium resistens; sed oportet quod secundum proportionem mediorum per quæ transitur, attendatur proportio retardationum, quæ accidit in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiam si nihil resistat ex parte medii : sicut patet in corporibus cœlestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato, secundum proportionem potentiæ moventis ad mobile. Et ita patet quod, etiam si ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti, sed (γ) quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione prædicta moventis ad mobile; quia motus non retardatur. Sed hæc responsio, ut Commentator ibidem dicit, procedit ex falsa imaginatione, qua quis imaginatur quod tarditas quæ causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile; sicut

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) a verbo *quia in ultimo* usque ad *instanti*, om. Pr.
(γ) *se.* — Om. Pr.

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *nos.* — *non* Pr.
(γ) *sed.* — *secundum* Pr.

una linea additur lineæ, ratione cujus accidit in lineis, quod non remanet eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem, quæ est retardationum contingentium ex resistentia medii. Quæ quidem imaginatio falsa est : quia quælibet pars motus habet tantum de velocitate, quantum totus motus; non autem quælibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea; unde tarditas vel velocitas addita motui, redundat in quamlibet partem ejus; quod de lineis non contingit; et sic tarditas addita motui, non facit aliam partem motus, sicut in lineis accidebat quod additum, est pars totius lineæ. Et ideo, ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentiam medii per quod est motus, et cujuscumque alterius resistentis; ita quod accipiatur quantitas tarditatis motus totius, secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper quod mobile resistat aliquo modo moventi, cum (α) movens et motum, agens et patiens, inquantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur mobile resistere moventi, ex seipso : vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum cœlestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis, ex alio tantum, et non ex seipso; sicut patet in motu naturali gravium et levium. Quia per ipsam formam eorum inclinantur ad talem motum; est enim forma impressio generantis, quod est motor per se gravium et levium. Ex parte autem materiæ, non invenitur aliqua resistentia, neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque loci contrarii; quia locus non debetur materiæ, nisi secundum quod sub dimensionibus exsistens, perficitur forma naturali. Unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii; quæ quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem est resistentia ex utroque; sicut patet in motibus animalium. Quandoque autem in motu non est resistentia, nisi ex parte mobilis; sicut accidit in corporibus cœlestibus; et tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile. Et in talibus non procedit ratio Philosophi; quia, remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia tantum ex parte medii, accipitur mensura temporis, secundum impedimentum quod est ex medio solum; unde, si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit; et sic, vel movebitur in instanti, vel æquali tempore movebitur per plenum et vacuum spatium; quia, dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movebitur per plenum. Possibile est autem imaginari aliud corpus, in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat, quo, si aliud æquale spatium impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, sicut primo per vacuum : quia quanto additur ad subtilitatem medii, tanto subtrahitur de quantitate temporis; cum in quanto est magis subtile, minus resistat. Sed in aliis motibus in quibus est resistentia ex ipso mobili et medio, quantitas temporis accipienda est secundum proportionem potentiæ moventis ad resistentiam mobilis et medii simul; unde, dato quod totaliter medium subtrahatur, vel non impediatur, non sequitur motum esse in instanti, sed quod tempus motus mensuretur tantum ex resistentia mobilis. Nec erit inconveniens, si per idem tempus moveatur per vacuum et per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato; quia determinata subtilitas medii, quanto est major, nata est facere tarditatem minorem in motu; unde potest imaginari tanta subtilitas, quod erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum. — Patet ergo quod, quamvis medium non resistat corporibus gloriosis, secundum hoc quod possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti; quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi, ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus cœlestibus dictum est. » — Hæc ille.

In nono autem *Quodlibeto*, art. 9, respondet in forma ad hoc argumentum, brevius, in hunc modum. Arguit enim sic : « Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 73), probat quod, si aliquid moveretur in vacuo, moveretur in instanti, propter hoc quod medium mobili non resisteret. Sed, sicut vacuum non resistit corpori in motu, ita nec aliquod plenum ipsi angelo. Ergo angelus movetur in instanti. » Ecce argumentum. Sequitur solutio (ad 3um) : « Quamvis, inquit, non impediat aliquod plenum angelum in suo motu; tamen, propter rationem jam dictam, oportet in motu ejus intelligi diversa *nunc*. Ratio autem Philosophi est magis ducens ad impossibile quam sit ostensiva, ut dicit ibidem Commentator. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi : « Non, inquit, reperitur tempus in motu angeli propter distantiam spatii, sed propter incontingentiam terminorum; quia scilicet non contingit angelum esse in duobus locis simul. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, secundum eum, si grave moveretur in vacuo, non move-

(α) *cum*. — *tamen* Pr.

retur in instanti : quia non simul esset in diversis partibus vel sitibus illius vacui, sed prius in uno quam in alio; et sic ibi esset tempus; et hoc, sive vacuum haberet partes veras, seu tantum imaginarias.

Cum autem arguens improbat primam responsionem, — dico *ad primam improbationem* (α), quod divina omnipotentia non extendit se ad ea quæ contradictionem (β) implicant, sicut est aliquid moveri in instanti. Unde impossibile est corpus, quacumque virtute, moveri proprie localiter in instanti. Et de hoc sanctus Thomas, in quarto, ubi supra (4. *Sent.*, dist. 44, q. 2, art. 3, q[la] 3), in solutione tertii argumenti, sic dicit : « Quamvis virtus animæ glorificatæ excedat inæstimabiliter virtutem animæ non glorificatæ, non tamen excedit in infinitum; quia utraque virtus est finita. Unde non sequitur quod moveat in instanti. Si tamen esset simpliciter infinitæ virtutis, non sequeretur quod moveretur in instanti, nisi separaretur totaliter resistentia quæ est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad motum talem, ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a movente infinitæ (γ) virtutis totaliter superari; tamen resistentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum in quem tendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab eo esse in tali loco, vel in tali situ. Sicut enim album resistit nigro, ratione albedinis; et tanto magis, quanto albedo magis distat a nigredine; ita corpus resistit alicui loco, per hoc quod habet locum oppositum; et tanto est major resistentia, quanto distantia est major. Non autem potest a corpore removeri quod sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs. Unde, quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum, nunquam suam corporeitatem amittet. Unde nunquam in instanti moveri poterit. » — Hæc ille. — Et si dicatur : saltem cum angelus careat corporeitate et situ, per Dei potentiam moveri potest in instanti, ut sit simul in diversis locis, non tamen situaliter, sed per applicationem virtutis hic et ibi; — dicendum quod consequens non apparet impossibile.

Ad secundam improbationem, dico quod resistentia mobilis ad motorem non consurgit præcise ex distinctione unius ab alio, sed potius ex oppositione dispositionis quam habet mobile de præsenti ad dispositionem inducendam in futuro. Contingit autem illam oppositionem esse majorem vel minorem, ut statim dictum est. Et ideo negatur prima consequentia, qua infertur quod idem corpus æqualiter ab omnibus angelis moveretur. Secunda vero consequentia, qua infertur quod nullus angelus posset movere corpus in non tempore, conceditur, cum suo consequente. Aliæ vero consequentiæ ibidem illatæ, negantur, scilicet : quod nullus angelus posset movere idem corpus per æquale spatium, in minori tempore quam alius; et quod nullus angelus posset velocius movere sphæram lunæ, quam ille qui actu movet.

Ad tertiam improbationem, dicitur quod grave nulla virtute posset moveri in instanti in vacuo, nisi perderet suam corporeitatem, sicut dictum est prius. Non quidem motu naturali, cujus principium est gravitas : quia non haberet resistentiam motui eorum connaturalem; unde a tali principio, nec in (α) instanti, nec in tempore moveri posset. Nec virtute animæ posset moveri in instanti; quia illa non potest superare totaliter resistentiam mobilis, nec auferre corporeitatem, nec ponere corpus simul in oppositis sitibus. Deus autem tollere posset totam illam resistentiam, et transferre substantiam illam, incorpoream factam, de termino ad terminum, in instanti; sed non per motum proprie dictum, sed aliis modis nobis incognitis. Secundum enim viam sancti Thomæ, nulla virtute fieri potest quod idem corpus, servata corporeitate, sit simul in diversis locis vel sitibus, localiter et circumscriptive; et sic nec potest, quacumque virtute, moveri localiter in instanti, proprie loquendo de motu locali.

Ad quartam, dicitur quod successio in motu non est propter solam distinctionem mobilis a motore, sed propter aliud, ut dictum est, scilicet propter incompossibilitatem termini a quo ad terminum ad quem. Conceditur tamen quod aliqua alteratio fit in instanti; quia est terminus extrinsecus motus localis. Sed hoc locum non habet in proposito, de motu angeli, qui nihil aliud est quam duo contactus virtutis ejus ad locum, in diversis *nunc* sibi succedentes, et non acquisitio alicujus formæ vel alicujus *ubi* in ipso angelo. Si tamen unus subitus contactus virtutis ejus ad locum vel locatum, diceretur motus vel mutatio angeli, tunc diceretur quod sicut (β) talis contactus potest esse in instanti, sic et motus angeli potest fieri in instanti. Sed hoc non esset proprie dictum; quia moveri localiter est moveri de loco priori ad locum posteriorem, ubi necessario requiruntur diversa *nunc;* et multo plus, si loquamur de motu angeli in corpore assumpto.

Ad quintam improbationem, qua impugnat secundum dictum illius responsionis, quoad motum angeli per applicationem virtutis, patet per prædicta : quia nos non dicimus quod distinctio loci ab angelo, sit resistentia vel causa successionis; sed potius distinctio et oppositio unius loci ab alio. Et

(α) *improbationem.* — *responsionem* Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *infinitæ.* — Om. Pr.

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *sicut.* — Om. Pr.

ex hoc non sequitur aliquod inconveniens. Conceditur enim quod, loquendo de tali motu angeli, æque velociter potest inferior angelus se movere per æquale spatium, sicut superior. — Secundo, conceditur quod angelus in vacuo non posset moveri : quia virtus ejus non potest contingere vacuum, cum nihil sit; et, posito quod moveretur in vacuo, hoc fieret in tempore, non in instanti. — Tertio, dicitur quod grave nulla virtute finita moveretur in vacuo in instanti. Nec Philosophus amplius concludit, nisi quod, si grave moveretur in vacuo, moveretur in instanti; sed antecedens ipse reputabit æque impossibile sicut consequens. — Quarto, dicitur, ut prius, quod, si animal caderet de turri ad terram per vacuum, hoc esset in tempore, et non in instanti. Cujus ratio statim reddetur in simili. Et sic patet quod illa responsio male impugnata est, inquantum dictis (α) sancti Thomæ concordat, licet aliqua addat præter mentem ejus, puta de distinctione motoris a mobili, quasi causam resistentiæ et successionis in motu.

Ad octavum principale dicitur quod nec per vacuum, nec per medium glorificatum, quodcumque grave posset moveri in instanti.

Et similiter, dicitur **ad nonum**, quod corpora glorificata non movebuntur in instanti. Et de hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 44, q. 2, art. 3, q^la^ 3), sic dicit : « Quidam dicunt quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium, sine hoc quod pertranseat medium ; sicut et voluntas, de uno loco transfertur ad alium, sine hoc quod pertranseat medium ; et propter hoc, potest motus corporis gloriosi esse in instanti, sicut et voluntatis. Sed hoc non potest stare; quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad nobilitatem naturæ spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et præterea, voluntas, cum dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum; quia neutro illorum locorum essentialiter continetur; sed dirigitur in unum locum, postquam fuerat directa per intentionem in alium ; et pro tanto dicitur moveri de loco ad locum. Et ideo alii dicunt quod corpus gloriosum habet de proprietate suæ naturæ, qua corpus est, quod (β) pertranseat medium, et, ita, quod moveatur in tempore ; sed de virtute gloriæ, quæ habet quamdam infinitatem supra virtutem naturæ, habet quod possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse; quia implicat in se contradictionem. Quod patet sic. Sit enim aliquod corpus quod moveatur de A in B, et sit corpus motum Z. Constat quod Z, quamdiu totum est in A, non movetur; similiter, nec quando totum est in B, quia tunc motum est. Ergo, si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A et partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, aut partim in C et partim in A, seu in B. Sed non potest poni quod nusquam sit : quia sic esset aliqua quantitas dimensiva, non habens situm ; quod est impossibile. Neque potest poni quod sit partim in A et partim in B, et non sit in medio aliquo modo ; quia, cum locus B sit distans ab A, sequeretur, medio interjacente, quod pars Z, quæ est in B, non esset continua parti Z, quæ est in A. Ergo restat quod sit totum in C, vel partim in eo et partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, puta D ; et sic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B, nisi sit prius in omnibus mediis; nisi dicatur quod pervenit de A in B, et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Et eadem ratio est de qualibet mutatione quæ habet duos terminos contrarios, quorum uterque est aliquid positive. Secus autem est de illis mutationibus quæ habent unum terminum positivum, et alterum puram privationem. Quia inter affirmationem et negationem sive privationem, non est aliqua determinata distantia ; unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, et econtra, ratione alicujus quod causat alterum illorum, vel disponit ad ea ; et sic, dum illud quod movetur est totum sub negatione, mutatur ad affirmationem, et econtra ; unde et in eis mutari præcedit mutatum esse, ut probatur in 6. *Physicorum* (t. c. 52). Nec est simile de motu angeli ; quia esse in loco, æquivoce dicitur de corpore et de angelo, ut in primo libro, dist. 37, dictum est. Et sic patet quod nullo modo potest esse quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium locum, nisi pertranseat omnia media. Et ideo alii hoc concedunt ; sed tamen dicunt quod corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum, in eodem instanti sit in duobus locis simul vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus locis mediis; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt quod, quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione, sicut punctum ad quod terminantur diversæ lineæ. Sed hoc non sufficit : quia instans mensurat secundum rem, non secundum hoc quod consideratur; unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quæ non sunt simul tempore, sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod in uno puncto loci contineantur quæ sunt distantia situ. Et ideo alii probabilius dicunt quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem ; et tamen quod unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud ; quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, est in infinitum divisibile. » — Hæc sanctus Thomas, in forma. — Ex quo patet quod argumentum **octavum**

(α) *dictis.* — *dicta* Pr.
(β) *quod.* — *quo* Pr.

et nonum assumunt falsum, scilicet quod per medium glorificatum possit grave et aliud corpus moveri in instanti; et similiter, quod anima beata possit movere corpus glorificatum, in instanti. Et cum adducitur ad hoc ratio per dictum Augustini, respondit sanctus Thomas, ibidem, in solutione quarti argumenti, dicens quod « par celeritas, in verbis Augustini, est intelligenda quantum ad hoc quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et (α) tempus totius motus est imperceptibile ». — Hæc ille.

III. Ad argumentum Corruptoris veritatis.

Ad argumentum quod est Corruptoris, respondit Correptor. « Ista, inquit, instantia faciliter potest solvi, si verba sancti Thomæ intelligantur. Non enim dicit hoc esse impossibile, quod aliquid sit in aliquo toto tempore sub aliqua forma, et in ultimo illius temporis sit sub alia forma; hoc enim contingit in generatione; materia enim, quæ in toto tempore præcedenti est sub forma ignis, in ultimo illius est sub forma aeris, in generatione aeris ex igne. Sed impossibile est, inquit, quod aliquid quiescat, in aliquo tempore toto, in uno termino, et in ultimo illius sit in alio termino. De ratione enim quietis est, ut ibidem docet Thomas, quod aliquid similiter se habeat nunc et prius; et per consequens, in ejus ultimo non potest poni in alio termino quam in eo in quo ponitur quiescere. Ad hoc autem quod dicunt de pane in sacramento Altaris, — dicendum quod nec forma substantialis panis, nec alicujus corporalis vel corruptibilis, abjicitur ante ultimum instans in quo fit transsubstantiatio vel corruptio; immo, in toto tempore præcedente, manet sub sua forma substantiali, quæ non abjicitur successive, cum consistat in indivisibili, secundum Philosophum. Neque tamen debet dici quod materia, vel res illa, quiescat sub sua forma substantiali, sicut neque quod moveatur ad ipsam; licet materia per motum disponatur ad formæ substantialis susceptionem, quæ fit in instanti : in naturalibus quidem, per motum naturalem; in sacramento vero Altaris, per motum sacramentalem, videlicet per illorum verborum prolationem. Et, licet Deus possit sine omni motu facere hujusmodi transsubstantiationem vel mutationem, non tamen debet dici quod materia, vel res transmutanda, in tempore præcedente quiescat sub sua forma substantiali, ut dictum est, sed quod per ipsam habet esse actu; quod quidem esse præcedit tam quietem quam motum. Et sic patet quod ista ratio ex falso intellectu procedit. » — Hæc Correptor, et bene, nisi quod videtur concedere quod materia quæ prius fuit sub forma panis, postea est sub forma corporis Christi; quod falsum est : quia tunc forma corporis Christi simul informaret duas materias, scilicet antiquam et novam; quod phantasticum est. Item, tunc non tota substantia panis transsubstantiaretur in corpus Christi, sed tantum forma; et remaneret materia panis; et multa alia sequerentur. — Quomodo autem in tali transsubstantiatione fieri præcedit factum esse, et motus mutatum esse, vide 4. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 3, q^{la} 2, in solutione secundi, tertii et quarti; item, 3 p., q. 75, art. 7.

Ad rationem factam in pede quæstionis, patet solutio per prædicta.

Et hæc de quæstione sufficiant; de qua benedictus Deus. Amen.

(α) *et*. — *est* Pr.

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

UTRUM VOLUNTAS DÆMONUM SIT OBSTINATA IN MALO

Circa septimam distinctionem secundi *Sententiarum* quæritur : Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

Et arguitur quod non. Angelus beatus potest peccare; igitur angelus malus bene velle, et ad bonum reverti. Consequentia videtur nota. Antecedens probatur : quia potentiæ rationales possunt ad opposita, ut dicit Philosophus; sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis; ergo se habet ad bonum et ad malum.

In oppositum arguitur sic. Quia in psalmo (73, v. 23) dicitur : *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper;* quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur opinio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo recitabuntur adversariorum objectiones. In tertio dicetur ad eorum rationes.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, ponuntur duæ conclusiones.

Prima conclusio est quod angelus beatus peccare non potest, nec male velle.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 62, art. 8, ubi sic ait : « Angeli, inquit, beati peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc

consistit, quod Deum per essentiam videant. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum, ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum, ad communem boni rationem. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit et operetur nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, inquantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere nisi attendens ad Deum. Sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde angelus beatus nullo modo potest peccare. » — Hæc ille.

Hanc eamdem probat, *de Veritate,* q. 24, art. 8, ubi sic dicit : « Liberum arbitrium per gratiam confirmari potest in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturæ in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet boni perfecti et absoluti rationem, sed cujusdam boni particularis. Huic autem bono (α) perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde, si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit; quod quidem in aliquibus contingit, et præcipue in beatis. Quod sic patet. Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum objectum. Quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit, nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur; malum enim est involuntarium, ut dicit Dionysius, 4. cap. *de Divinis Nominibus.* Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus præexsistat, per quam sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere. Uno modo, ex ipsa ratione. Alio modo, ex extrinseco. Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut æstimet aliquid esse finem, quod non est finis, vel esse utile ad finem aliquid quod non est utile. Et propter hoc etiam voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali; et similiter, bonum quod est ad finem : unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam. Sed in hoc vel in illo fine appetendo, aut in hoc vel in illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit cum (β) propter vires inferiores quæ (γ) intense moventur in aliquid, interrumpitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum judicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis, habens rectum judicium de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod judicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum.* Uterque autem istorum defectuum totaliter tolletur a beatis ex conjuntione ipsorum ad Deum. Nam divinam essentiam videntes cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum. Cognoscunt etiam omnia quæ ei uniunt vel quæ ab eo disjungunt in particulari, cognoscentes Deum, non solum in se, sed etiam prout est ratio aliorum. Et ex hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit, nisi secundum regulam rationis. Unde, sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis charitas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit. Et sic erunt per gratiam confirmati. » — Hæc ille.

Ex prædictis vero potest formari talis ratio. Nulla mens ab omni errore, ignorantia (α), et inconsideratione circa volibilia et agibilia purgata, et ipsi essentiæ bonitatis tanquam rationi agibilium inseparabiliter conjuncta, potest, stante tali dispositione, peccare. Sed mentes beatorum angelorum sunt hujusmodi. Igitur non possunt peccare. Major et minor patent ex prædictis. Et sic patet causa confirmationis beatorum angelorum.

Eamdem causam assignat, 2. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 1, ubi sic : « Sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit, ita et angelus hoc habet per gratiam confirmationis. Quod sic patet. Principium enim mutabilitatis et causa est rei potentialitas, nec defectus esse potest, nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam, nec mutari nec deficere potest. Illud autem cujus naturæ admiscetur potentia, quæ tamen (β) tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari, secundum quod esse et completionem suam nonnisi ab alio habet; sed ratione perfectæ receptionis, quæ nihil potentiæ imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam. Hujus autem exemplum potest sumi in intellectualibus et naturalibus. Invenitur enim in naturalibus quorumdam potentia naturalis completa per formam, vel per suum esse, et ideo esse indeficiens habent; sicut patet in angelis et corporibus cœlestibus, quorum potentia non est susceptiva alicujus alterius esse vel formæ, unde immunes sunt a privatione, et per consequens a corruptione. Sed materia aquæ non tota completur per formam aquæ, hoc modo ut reducatur in omnem perfectionem possibilem per eam;

(α) *bono.* — *uno* Pr.
(β) *cum.* — *tamen* Pr.
(γ) *dum.* — Ad. Pr.

(α) *ignorantia.* — *ignota* Pr.
(β) *tamen.* — *cum* Pr.

unde simul cum forma aquæ manet privatio formæ aeris; et ideo hujusmodi corruptibilia sunt. Sic etiam patet in intellectualibus; quia principium immediatum naturaliter cognitum terminat totam potentialitatem rationis. Ante enim quam ad ipsum deveniatur per inquisitionem resolventem, ita adhæretur alicui parti, quod relinquitur quædam pronitas ad aliam partem per modum dubitationis. Sed quando resolvendo pervenitur ad primum principium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius. Similiter est de voluntate angeli beati, ad quam ita se habet lumen gratiæ vel gloriæ et virtus, sicut forma vel actus in naturalibus, et finis ultimus sicut primum principium in speculativis, quia, secundum Philosophum, 7. *Ethicorum* (cap. 8), et in 2. *Physicorum* (t. c. 89), finis in voluntariis operationibus est sicut principium in speculativis. Unde, cum per lumen gloriæ perfecte ultimo fini conjungantur per fruitionem plenam, cujus bonitate affecti toti sunt, in contrarium deflecti non possunt. » — Hæc ille.

In quibus assignat causam confirmationis beatorum duplicem. Prima est perfecta illustratio intellectus de agibilibus per lumen gloriæ, vel beatificam visionem Dei. Secunda est perfecta adhæsio voluntatis circa finem ultimum per beatificam fruitionem. Et utrumque horum resolvit ad hoc principium, quod, ubi potentia intellectiva vel volitiva perfecte completur per suum actum, tollitur defectibilitas et peccabilitas. Hoc medium tangit, 2ª 2æ, q. 24, art. 11, ubi quæritur : Utrum charitas semel habita possit amitti. Et in responsione dicit sic : « Charitas comparari potest ad subjectum suum, scilicet liberum arbitrium, secundum universalem rationem qua forma comparatur ad materiam, et secundum specialem rationem qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ, quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ; sicut patet in formis generabilium, quia materia eorum sic recipit unam formam, quod in ea remanet potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota potentialitate materiæ per unam formam, et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius; sed forma corporis cœlestis, quia replet totam potentialitatem materiæ, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic igitur charitas patriæ, quia (α) replet totam potentialitatem mentis rationalis, inquantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum; unde, quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere, per quod charitas amittatur. Habitui vero proprium est, ut inclinet potentiam ad agendum; quod convenit habitui, inquantum facit illud videre bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat; sicut enim gustus dijudicat sapores secundum sui dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem; unde Philosophus dicit, 3. *Ethicorum* (cap. 5), quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi illud quod convenit charitati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus per essentiam videtur, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ideo charitas patriæ amitti non potest. Charitas autem viæ, in cujus statu non videtur ipsa essentia Dei, quæ est essentia bonitatis, potest amitti. » — Hæc ille. — Ubi notandum quod medium hujus rationis non solum probat quod mens beata non potest charitatem amittere per peccatum mortale, immo quod non potest ullo modo peccare. Quod patet arguendo sic. In illo statu mens nullo modo potest peccare, in quo semper actu fertur in Deum, videndo et amando super omnia; et in quo defectus judicii cadere non potest. Sed talis est status mentis beatæ. Igitur in illo statu peccare non potest.

Secunda conclusio est quod liberum arbitrium vel mens dæmonis sic est obstinata in malo, quod non potest bene velle, nec peccato carere, vel desinere male velle.

Hujus conclusionis causam beatus Thomas in multis locis assignat. Nam, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 7, q. 1), art. 2, sic dicit : « Ut, inquit, inveniatur eadem ratio obstinationis in hominibus damnatis et angelis peccantibus, quia, secundum Damascenum (*de Fid. orth.*, lib. 2, cap. 4), *quod est in angelis casus, hoc est in hominibus mors*, oportet sic dicere, quod, sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adhærente recto fini procedere opus peccati, ita econtrario impossibile est a voluntate adhærente invincibiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire. Peccatum autem voluntatis contingit dupliciter circa finem, scilicet : vel ex passione deducente rationem ab actuali consideratione recti finis, et talis peccator pœnitens est passione cessante; vel ex malitia, quæ, secundum Philosophum, 7. *Ethicorum* (cap. 8), est corruptiva finis; dicitur enim ex malitia peccare, qui ex electione pravi finis peccat, eo quod qualis est unusquisque secundum habitum, talis finis videtur ei, ut qui habet habitum juxta delectationem veneream, sibi ponit eam finem; et cum error circa finem in operabilibus sit sicut error circa prima principia in speculabilibus, circa quæ errantem non contingit ex aliis magis notis dirigi, oportet quod sic peccans sit impœnitens, ut dicit Philosophus, ibidem. Ergo de peccato nullus potest pœnitere, nisi vel passione cessante, vel remoto habitu quo malum finem eligebat.

(α) *quia*. — et Pr.

Removeri autem habitum non est possibile, nisi in eo qui est in statu viæ et mutabilitatis. Unde, quandocumque aliquis devenit ad terminum viæ, non potest deflecti ab eo fine cui adhæsit, sive sit bonus, sive malus. Finis autem viæ hominis est mors sua. Finis autem viæ angeli est terminus suæ electionis, qua bono adhæsit, vel malo. Unde, sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo, ita et angeli post conversionem vel aversionem. Datur autem homini longior via quam angelo, quia erat a Deo magis distans, et oportebat quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret. Angelus autem statim deiformi (α) intellectu sine inquisitione in divinam cognitionem pervenire potuit. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 64, art. 2, sic dicit : « Tenendum est firmiter, secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum angelorum est confirmata in bono, et voluntas dæmonum est obstinata in malo. Causam autem hujus obstinationis non oportet accipere ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu status. *Hoc est* enim *in hominibus mors, quod angelis casus*, ut dicit Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 2, cap. 4). Manifestum est autem quod omnia peccata mortalia hominum, sive sint magna, sive parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia et perpetuo manentia. Ad inquirendum ergo causam hujus obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensioni a qua movetur, sicut mobile suo motori. Appetitus enim sensitivus est particularis boni, voluntas vero universalis, ut supra dictum est, sicut et sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut nos apprehendimus immobiliter prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno in aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, et alteri contrario adhærere; voluntas autem angeli adhæret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere et huic et opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam jam adhæsit, immobiliter inhæret. Et hoc est quod consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, ante electionem et post; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque ante, sed non post. Sic igitur boni angeli semper adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati; mali vero peccantes, sunt in peccato obstinati. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 24, art. 10, sic dicit : « Dæmonum liberum arbitrium ita est obstinatum in malo, quod ad bene volendum redire non potest. Cujus quidem rationem ex illa parte accipere oportet, unde causatur liberatio a peccato ; ad quam duo concurrunt, scilicet : divina gratia principaliter operans, et humana voluntas cooperans gratiæ, quia, secundum Augustinum (*Sermo.* 169), *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Causa autem confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam ; quod quidem ejus (α) justitia deposcit : justum est enim ut qui bene velle, dum possent, noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut omnino bene velle non possint. Ex parte vero liberi arbitrii, causa reversibilitatis vel irreversibilitatis a peccato accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem insit cuilibet creaturæ naturaliter appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur, nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum, tamen cum fornicationi consentit, æstimat fornicationem esse bonum sibi, ut nunc ad agendum. In qua quidem æstimatione, tria sunt pensanda : quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiæ vel iræ, per quam intercipitur judicium rationis ne actu judicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem ut consentiat in id in quod passio inclinat, quasi per se bonum ; secundum est inclinatio habitus, quæ quidem est (β) quasi quædam natura habentis, sicut dicit Philosophus, in libro *de Memoria et reminiscentia* (cap. 3), quod *consuetudo est altera natura*, et Tullius, in *Rhetoricis* (lib. 2), dicit quod virtus consentit rationi in modum naturæ, et pari ratione habitus vitii, quasi natura quædam, inclinat in id quod est sibi conveniens, unde fit ut habenti habitum luxuriæ bonum videatur id quod luxuriæ convenit, quasi sibi connaturale, et hoc est quod Philosophus dicit, 3. *Ethicorum* (cap. 5), quod qualis unusquisque est intus, talis et finis videtur ei ; tertium vero est falsa æstimatio rationis in particulari eligibili ; quæ quidem provenit, vel ex altero prædictorum, scilicet impetu passionis aut inclinatione habitus, vel iterum ex ignorantia universali, sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum.

« Contra primum igitur horum habet remedium liberum arbitrium, quo possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam æstimationem de fine, qui est quasi principium in operationibus, ut dicit Philosophus, 6. *Ethicorum* (cap. 7). Unde, sicut homo per veram æstimatio-

(α) *deiformi.* — *de informi* Pr.

(α) *ejus.* — *est* Pr.
(β) *est.* — *cum sit* Pr.

nem quam habet de principio potest a se repellere si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum ; unde dicit Philosophus in 7. *Ethicorum* (cap. 8), quod incontinens qui propter passionem peccat, est pœnitivus et sanabilis. Similiter etiam habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animæ corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum et agendum ea quæ sunt contraria illi habitui. Sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriæ corruptam, ex ipsa irascibili excitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cujus exercitatio mollitiem luxuriæ tollet; sicut dicit Philosophus, in *Prædicamentis*, quod pravus ad meliores exercitationes deductus, proficiet ut melior sit. Contra tertium etiam habet remedium, quia homo id quod accipit, rationabiliter accipit, id est, per viam inquisitionis et collationis. Unde, quando ratio in aliquo errat, ex quocumque ille error contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes. Et inde est quod homo a peccato potest desistere. In angelo vero peccatum ex passione esse non potest; quia, secundum Philosophum, 7. *Ethicorum* (cap. 6), passio non est nisi in sensibili parte animæ, quam angeli non habent. Unde in peccato angeli sola duo concurrunt, scilicet : habitualis inclinatio in peccatum; et falsa æstimatio virtutis cognitivæ de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo potentiarum appetitivarum, sicut est in hominibus, quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei inclinatio aliqua inducens ad contrarium. Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quidquid æstimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter, ut cum quis accipit omne totum esse majus sua parte. Unde angeli æstimationem quam accipiunt semel, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa.

« Patet igitur ex dictis quod causa confirmationis dæmonum in malo ex tribus dependet; ad quæ etiam omnes rationes a Doctoribus assignatæ reducuntur. Primum est, et principale, divina justitia. Unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod, quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debuerunt, vel si quid aliud est hujusmodi, quod ad congruitatem divinæ justitiæ pertinet. Secundum est indivisibilitas appetitivæ virtutis. Unde quidam dicunt quod quia angelus simplex est, ad quod se convertit, totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiæ, sed de simplicitate quæ distinctionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio. Et hoc est quod quidam dicunt quod ideo angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem (α). » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Liberum arbitrium peccato subditum, auxilio gratiæ penitus destitutum, appetituum distinctionem non recipiens, rationum ad bonum persuasivarum non capax, quantum est ex parte sui, nec a peccato resurgere, nec bene velle potest. Sed liberum arbitrium dæmonis est hujusmodi. Igitur, etc. Major et minor patent ex prædictis in tertio loco. Secundo sic : Voluntas immobiliter adhærens semel per eam electis in bono vel in malo, si semel perverse eligendo peccaverit, quantum est ex se irreversibilis est ad bonum. Sed voluntas dæmonis est hujusmodi. Igitur, etc. Major et minor patent ex secundo loco allegatis. Tertio sic : Voluntas peccatrix extra statum viæ exsistens, perverso fini adhærens immobiliter, nec bonum velle elicere, nec a peccato resurgere potest. Sed voluntas dæmonis est hujusmodi. Igitur, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Adæ. — Quantum ad secundum articulum, recitandæ sunt adversariorum objectiones. Et quidem contra probationem primæ conclusionis, quæ videtur fundari super hoc, quod sola visio clara divinæ essentiæ reddit videntem impeccabilem, arguit Adam, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 10, multipliciter.

Primo sic. Constat, inquit, testimoniis Sanctorum, et experientiis Confessorum et Martyrum, quod illam libertatem habet voluntas respectu cujuslibet objecti alterius a Deo, quamdiu non absorbetur usus rationis, quod actum diligendi illud objectum potest suspendere mediate vel immediate, et non ponere illum, mediante judicio deliberativo, vel notitia compositiva vel divisiva, alioquin passio allectiva ut in venereis, vel afflictiva ut in martyriis, posset esse ita vehemens, quod voluntas, habita quantumcumque perfecta deliberatione, esset inculpabilis hic prosequendo vel ibi fugiendo, seu Deum abnegando; quod non conceditur. Ergo, cum experientia ubique alibi sit pro libertate voluntatis mediante deliberatione, non est rationabile talem libertatem in proposito, respectu Dei clare visi, si non confirmetur in bono a voluntate sic videntis, negare. Et ultra : voluntas clare videntis Deum potest ipsum clare visum non diligere; ergo potest

(α) *deiformem.* — *difformem* Pr.

illum odire, vel aliquod illi displicibile velle, et sic volendo peccare.

Secundo sic. Si aliquid obstaret ibi huic libertati, hoc videretur esse infinitas diligibilis, vel quia deficeret circa tale objectum omne cur suspendendi dilectionem. Sed neutrum horum obstat. Primum quidem non. — Tum quia in via tenemus firmissime Deum bonitatem esse infinitam, et tamen contingenter et libere ipsum apprehensum sub ratione infinitæ bonitatis diligimus, aliter non mereremur ex hoc quod ipsum sic apprehensum diligeremus, sed potius ex hoc quod sic apprehenderemus; quod non daretur. — Tum, secundo, quia bonitas ista infinita, licet moveat voluntatem, seu concauset in ea dilectionem sui, hoc tamen solum facit libere et contingenter, sicut et quidquid operatur ad extra, et per consequens ex parte activitatis objecti non orietur necessitas diligendi; nec etiam ex parte voluntatis datæ, quia illa non causat dilectionem alicujus objecti, nisi mediante cognitione ejus vel apprehensione, sed omnis cognitio vel visio Dei in creatura finita est, et nulla infinita. — Tum quia, respectu dilectionis mere naturaliter a voluntate causabilis respectu Dei clare visi, qualem oportet dare, ut probatum est alias, non videtur quod objectum aliquid faciat ut objectum, vel ex hoc quod objectum est, nisi forte quod jam egit illius objecti cognitionem, licet aliter in proposito agat, eo modo quo nihil potest agi nisi Deus coagat : sicut in aliis objectum visum non efficit amorem, sed cognitio objecti, unde, si Deus causaret in lubrico speciem vel visionem pulcherrimæ mulieris sine exsistentia objecti, ita inflammaretur ejus appetitus brutalis, et sic voluntas moveretur ad consensum, sicut si realiter præsens esset; sic, inquit, ita est in aliis, quod amabile non causat effective, sed solummodo per modum finis, ex hoc quod est amabile, amorem sui, licet effective causet cognitionem quæ est effectiva causa amoris. Ita videretur esse in proposito de amore naturaliter causabili a voluntate creata respectu Dei clare visi. Ergo, cum cognitio illa seu visio non improportionabiliter in agendo, sicut nec in essendo, excedat visionem objecti respectu alterius a Deo, ubi tamen certum est voluntatem libere agere mediante notitia deliberativa præhabita, ergo non videtur quod voluntas necessitetur omnino talem dilectionem causare respectu Dei clare visi. — Secundum vero non obstat. Sufficiens enim cur vel causa posset esse voluntati, experientia an posset a dilectione causanda vel continuanda desistere ad horam.

Tertio sic. Deus potest ad horam, si sibi placet, dare alicui fruitionem et certificare talem, quod, post talem horam, non habebit fruitionem illam; ergo talis potest velle carere illa fruitione, etiam stantibus visione et fruitione adhuc, quia non est sibi impossibile conformare se Deo in volito, et acceptare illud quod Deus de ipso ad horam disponit. Sed hoc esset sibi impossibile, dato quod Deum clare visum necessario diligeret : quia, si Deum sic clare visum diligeret necessario, tunc haberet amorem ita efficacem erga ipsum, et ita adhæsivum ei, quod, illo stante, non posset velle carere eo sine quo illud amatum minime haberetur; sed tale est cognitio et dilectio jam habita respectu talis objecti; ergo illo velle tunc carere non posset; cujus oppositum probatum est. Volito enim fine aliquo cum (α) effectu, id est, efficaciter, et scito quod tale vel tale requiritur ad ejus consecutionem vel tensionem finis sic efficaciter amati, necessario voluntas vult illud (β); sicut exemplificari potest exemplo Anselmi, *de Libero Arbitrio*, c. 5, ubi dicit quod *aliqua est voluntas*, id est, volitio, *qua volumus aliquid propter se, ut cum volumus sanitatem propter se, et alia cum aliquid volumus propter aliud, ut cum volumus bibere absynthium propter salutem :* scito enim quod potatio absynthii requiritur omnino ut habeatur salus vel retineatur (γ), si simul cum hoc volo efficaciter, id est, volo omnino consequi sanitatem vel tenere, illa volitio necessitat me ad velle bibere absynthium ; ergo similiter in proposito.

Quarto. Quia Deus posset præcipere voluntati, quod conaretur suspendere amorem quo amat Deum clare visum; ergo ipsa potest velle illum amorem suspendere. Sed hoc non esset compossibile sibi, si Deum clare visum necessario diligeret et sciret dilectum ipsum non posse haberi sine amore et cognitione ipsius (δ). Igitur, etc.

Quinto. Quia similiter potest argui de aliquo moriente cum reatu pœnæ in purgatorio solvendæ. Talem enim posset Deus ad punctum admittere ad prægustationem visionis et beatificæ fruitionis, et tunc ostendere sibi quod, nisi esset debitum pœnæ, ex tunc illam haberet, et quod in purgatorio deberet solvere pœnam debitam, interrupta (ε) tali beatitudine sua, et post redire in ipsam. Et cum talis esset in charitate, posset se conformare Deo in volito, et cogitare quod justum sit privare eum ad tempus dilecto suo, et velle hoc cum Deo. Sed hoc, ut præostensum est, non videretur, si clara Dei visio necessitaret talem ad fruitionem objecti visi, ita quod nullo modo, ex quacumque causa, posset non frui eo, quantum esset ex parte sui; quia tunc simpliciter necessitaretur velle ipsam fruitionem conceptam esse medium sine quo non haberetur illud objectum amatum.

Sexto. Quia cum Dei clara visione stat quod Deus concipiatur compositive et divisive sub ratione displicibilis, et etiam incommodi veri vel æstimati, puta

(α) *cum*. — *tamen* Pr.
(β) *necessario voluntas vult illud*. — Om. Pr.
(γ) *ut habeatur salus vel retineatur*. — *si habebitur salus vel retinebitur* Pr.
(δ) *temporis*. — Ad. Pr.
(ε) *interrupta*. — *interruptam* Pr.

sub ratione punitivi, vel subtrahentis auxilium desideratum, seu sub aliqua alia simili conditione. Omne autem apprehensum sub ratione displicibilis potest voluntas non velle; unde aliqui propter pœnas vel alia infortunia quæ incurrere permittuntur, renuunt Deum. Quod confirmatur : quia talem Deus posset punire pœna sensus vel damni sine ejus sufficienti demerito; et tunc talis posset offendi et impatienter portare talem non meritam afflictionem, et per consequens non diligere, sed potius offendi de puniente.

Septimo. Quia objectum infinitum clare vel obscure visum aut cognitum, non movet intellectum aut voluntatem nisi finite, quia passivum non est receptivum motionis nisi finite, nec movet ad volendum ipsum per modum objecti effective, nisi causando cognitionem sui finitam, quæ immediate active movet ad volitionem; igitur solum finite fortius movet voluntatem ad appetendum vel volendum ipsum quam delectabile finitum. Capiatur igitur delectabile finitum in eadem proportione fortius motivum voluntatis ad volendum ipsum quam fuit primum delectabile datum; et sit primum A, secundum B. Sequitur quod, si visio objecti infiniti necessitat ad volitionem ipsius, quod visio proportionabilis respectu B, necessitabit post deliberativam cognitionem amare vel eligere ipsum. Consequens est falsum. Igitur et antecedens. Falsitas consequentis patet : quia unum delectabile finitum non plus necessitare potest voluntatem ad volendum ipsum, stante usu et judicio rationis, quam aliud; igitur, etc.

Octavo. Deus clare visus potest odiri. Igitur multo magis potest non diligi. Antecedens probatur. Quia constat quod aliquis judæus odivit Christum, sicut patet ex testimonio Christi in Evangelio. Sed potuit fuisse quod Deus, alibi, eodem tempore quo talis judæus odivit hominem Deum corporaliter visum, alibi miraculose vidisset clare divinitatem. Igitur Deus clare visus fuisset oditus ab illo.

Nono. Si quilibet clare videns Deum necessario diligeret eum, tunc per consequens clare videns Deum esset confirmatus, quia non posset non frui Deo. Consequens est falsum; quia constat quod angeli mali non fuerunt confirmati ante lapsum, et tamen, secundum Augustinum, 2. *Super Genes. ad litteram,* cap. 8, et lib. 4, cap. 24, ipsi clare viderunt Deum; et cap. 14 undecimi libri, hoc idem innuitur.

Decimo. Si ex Dei clara visione quis esset confirmatus, non posset ex tunc peccare, et per consequens quilibet esset certus de æternitate suæ beatitudinis. Consequens est falsum; quia Paulus et Moyses viderunt Deum clare, et tamen neuter fuit certus de æternitate suæ beatitudinis, nec etiam confirmatus, seu impeccabilis. Manifestum est enim quod uterque perdidit illam post statim; et etiam Moyses postea graviter peccavit; et Paulus, licet sibi conscius non esset, tamen sine peccato se asserere non audebat.

Undecimo. Non minus libere et contingenter fruitur quis Deo clare viso, quam vult beatitudinem apprehensam; omnes enim naturaliter volunt beati esse, secundum Augustinum, 13. *de Trinitate,* cap. 5. Et tamen libere potest quis non velle beatitudinem apprehensam; quia libere potest quis velle sibi miseriam æternam; nam diabolus potest, secundum rectam rationem, eligere suam miseriam æternam, et per consequens potest libere velle eam, et ita potest nolle beatitudinem sibi. Assumptum patet : quia, posito quod Deus daret diabolo optionem, an vellet esse sicut nunc est, et semper miser, vel simpliciter non esse, quem casum tractat Augustinus, 3. *de Libero Arbitrio* (cap. 6, 7 et 8), tunc ipse, secundum rectam rationem, eligeret (α) semper sic miser esse, seu sic esse eligere deberet; igitur hoc eligere posset.

Duodecimo. Viator potest velle non esse, et per consequens potest sibi nolle beatitudinem. Igitur, eadem ratione, videns Deum clare, potest non velle Deum vel nolle ipsum. Primum assumptum patet de Achitophel, 2. *Regum,* cap. 17, et de Saul, 1. *Regum,* ultimo, et de Juda, et de aliis, qui se occiderunt. Et prima consequentia patet per Augustinum, 11. *de Civitate Dei,* cap. 26 : *Porro,* inquit, *tam nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui* (β) *non esse beatus velit. Quomodo enim potest beatus esse, si nihil sit?* Et ultima consequentia patet, quia non manifestiori (γ) necessitate videns Deum, vult Deum clare visum aut eum diligit, quam (δ) velit sibi bene esse.

Tertiodecimo. Possibile esset quod aliquis damnandus clare videret Deum, et tali sic videnti Deum Deus revelaret aliquam parvam pœnam sibi futuram; et, hoc posito, talis eo ipso haberet dolorem aliquem, et per consequens suum gaudium præcedens, si gaudebat, necessario aliqualiter minoraretur, quia aliter cum illo gaudio posset naturaliter stare maxima pœna, quod est impossibile. Et si propter tam parvum dolorem minoraretur suum gaudium in aliquo, tunc propter majorem dolorem plus minoraretur. Et sic posset Deus facere quod ille haberet tantum dolorem, etiam stante clara Dei visione, quod ille naturaliter excluderet omne gaudium consequens illam visionem; et tamen frui non est sine gaudio, et si excluderet fruitionem, posset excludere dilectionem Dei, ut videtur.

Quartodecimo. Si voluntas necessario diligit Deum clare visum, ergo clara visio faceret voluntatem desinere esse voluntatem. Consequens est falsum. Et tenet consequentia, per Augustinum, 3. *de Libero Arbitrio,* cap. 3, ubi dicit : *Si necesse est ut velim, non jam voluntate, sed necessitate illud me velle*

(α) *eligeret.* — *deberet eligere* Pr.
(β) *esse se nolit, quam nemo est qui.* — Om. Pr.
(γ) *manifestiori.* — *manifestari* Pr.
(δ) *quam.* — *quem* Pr.

fatendum est (α), *sicut non voluntate senescimus, sed necessitate. Sed quod non voluntate velimus, quis vel delirus audeat dicere?* Item, eodem capitulo, dicit quod *nihil tam est in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas. Ea* (β) *enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus præsto est.* Et post : *Si fieri potest ut dum volumus, non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volenti adest. Voluntas igitur nostra, nec voluntas esset, nisi esset in potestate nostra. Porro, quia est in potestate nostra, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus; aut potest non esse liberum, quod habemus in potestate.* Prima igitur consequentia patet. Igitur per nullam cognitionem necessitatur voluntas ad diligendum.

Quintodecimo. Tunc clare videns Deum non posset non frui Deo. Consequens est falsum : quia quilibet beatus citra Deum posset suam beatitudinem amittere; nam quilibet potest aliquem actum suum respectu alterius rei remittere, vel non habere; igitur potest non habere beatitudinem fruitivam. Hanc consequentiam probo : quia, si potest aliquem actum libere dimittere vel remittere, tunc potest peccare, habito præcepto quod non remittat vel tollat ipsum, et per consequens poterit damnari et non frui. Assumptum probatur de facto, quia angelus Raphael, qui assumpto corpore fuit ductor Tobiæ minoris, habuit voluntatem ambulandi, et aliquando intensiorem, aliquando remissiorem, aliquando voluit, aliquando noluit : nam, dum habuit voluntatem ambulandi, præsentialiter (γ) ambulavit; et non semper ambulavit, nec semper æque velociter ambulavit, sicut nec Tobias. Igitur. Et quod juste possit dari tale præceptum, patet; quia beatus potest facillime hoc implere.

Sextodecimo. Quia possibile est quod videnti Deum clare, revelaretur in Verbo vel alias, quod Deus sic videntis esset futurus perpetuus afflictor, vel quod nollet continuare actum illius visionis, vel nollet sibi dare aliquid aliud optatum, puta ejus fruitionem, et similia. Ergo, in tali casu, videns Deum clare odiret Deum, licet de per accidens et non per se.

Decimoseptimo. Quia omnis potentia libere agens et contingenter, potest de potentia sua absoluta cessare ab actu suo quem sic active elicit mediate vel immediate. Sed voluntas, respectu cujuscumque objecti libere agit et contingenter. Ergo simpliciter, de potentia sua absoluta, potest cessare ab actu suo; et ita videns Deum potest cessare ab actu dilectionis et fruitionis, quia illum actum active elicit. Major est manifesta. Minor patet; quia voluntas non potest necessitari respectu cujuscumque, saltem quin possit cessare ab actu quem active elicit mediante deliberatione.

Hæc et similia argumenta facit Adam contra fundamentum probationis primæ conclusionis, scilicet quod clara visio Dei non sufficit ad confirmationem beatorum in bono.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem et ejus probationem, arguit Scotus. Et primo, contra conclusionem in se, probando (dist. 7, q. 1) quod obstinatus damnatus possit habere bonum actum volendi.

Primo. Quia dæmones habent naturalia integra, secundum Dionysium, *de Divinis Nominibus* (cap. 4); ergo est in eis naturalis inclinatio ad bonum; igitur, secundum illam inclinationem possunt aliquid conformiter velle rectæ rationi, quia potentia ut in natura sua mere consideratur, potest aliquem actum elicere consonum naturali inclinationi; igitur possunt habere actum non malum, quia non est contrarium naturæ eorum.

Secundo. Quia damnati habent vermem, qui est remorsus de peccato eorum; remorsus autem ille est aliqua displicentia, quæ displicentia non est actus malus moraliter, quia, licet possit difformari per circumstantiam inordinatam, tamen sistendo in hoc quod est nolle se peccasse, non videtur formaliter esse malitia moralis.

Tertio. Quia, si nolunt (α) pœnam inquantum est læsiva naturæ, sistendo tantum in hoc, absque alia circumstantia, non videtur esse actus moraliter malus; quia, sicut potest amare naturam suam non male moraliter, ita potest odire contrarium sibi.

Quarto (apud Gregorium, dist. 7, q. 1, art. 1). Quia homo exsistens in vitio et peccato mortali potest ex puris naturalibus, supposita generali influentia Dei, habere velle perfecte bonum secundum omnes circumstantias; ergo multo plus hoc potest angelus obduratus, ex puris naturalibus. Consequentia probatur, auctoritate Augustini, *de Fide ad Petrum*, cap. 3, ubi ait quod, *si possibile esset ut humana natura, postquam, a Deo aversa, bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilius hoc haberet natura angelica, quæ quanto minus gravatur pondere terreni corporis, tanto magis hac esset prædita facultate.*

Quinto. In angelis manent naturalia integra et splendidissima, secundum Dionysium. Sed bene velle secundum nullam circumstantiam in actu excedit naturalem facultatem voluntatis, sicut nec secundum substantiam actus; quia illæ circumstantiæ natæ sunt convenire naturaliter illi actui, quia per rationem naturalem concluditur talis circumstantia debere inesse tali actui (β), sicut patet per rationes

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *Ea.* — *Eo* Pr.
(γ) *præsentialiter.* — *principaliter* Pr.

(α) *nolunt.* — *volunt* Pr.
(β) *inesse tali actui.* — Om. Pr.

philosophorum qui hoc probaverunt. Illud autem naturaliter consequitur aliquid, quod probatur sibi debere inesse per rationem naturalem. Igitur, sicut actus volendi secundum substantiam actus non excedit voluntatem angeli, ita nec secundum aliquam circumstantiam. Igitur, cum angelus possit in actum qui non excedit ejus facultatem naturalem, sequitur quod ille possit in actum moraliter perfecte bonum.

Sexto. Intellectus angeli non est ita excæcatus quod erret circa principia practica, quia illa sunt nota ex terminis, sicut etiam principia speculativa. Igitur, cum angelus possit terminos apprehendere et eos componere, potest veritati illius principii assentire. Ex illo autem principio potest deducere conclusionem practicam necessariam; et, si non cognoscat discurrendo, potest conclusio ab angelo videri in principio, sicut a nobis ex principio demonstrative probari vel deduci. Igitur, sicut voluntas nostra de tali conclusione deducta ex tali principio potest habere volitionem rectam, ita angelus sequendo dictamen intellectus sui potest habere volitionem bene circumstantionatam.

Septimo. Quia communiter tenetur quod angelus ex puris naturalibus potest diligere Deum super omnia, et ad hoc teneretur si esset in puris naturalibus in statu viæ, et per consequens ad hoc (α) est naturalis inclinatio ipsius. Cum igitur natura sua remaneat integra, et similiter sua inclinatio naturalis, sequitur quod adhuc (β) potest Deum diligere. Sed actus diligendi, ex quo transit super illud bonum, est sine omni mala circumstantia, quia non potest nimis (γ) intense diligi. Igitur circa Deum potest habere actum diligendi moraliter bonum.

II. Argumenta Durandi. — Arguit Durandus (dist. 7, q. 2) ad idem.

Primo. Si dæmones non possunt bonum facere, hoc inesset eis vel a natura, vel a culpa commissa, vel ab ordinatione divina. Non a natura; quia natura bona est; item, quia, si sic, statim omnes peccassent cum habuerunt naturam. Nec a (δ) culpa quam primo commiserunt; quia illa non manet in eis actu. Nec ab ordinatione divina; Deus enim non ordinat, nec vult mala fieri, sed facta punit. Igitur, etc.

Secundo. Quia, dato quod angelus malus non possit nolle quod semel voluit, quod tamen non est asserendum, nihilominus quod non possit aliquod bonum velle, quod sit bonum ex genere et ex circumstantiis, nec ratio perspecta convincit, nec auctoritas. Attribuere autem hoc Deo, omnino inconveniens est, qui nec potest esse causa ut aliquis male velit, aut in malo (ε) volito perseveret.

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *adhuc.* — *ad hoc* Pr.
(γ) *nimis.* — *vis* Pr.
(δ) *a.* — Om. Pr.
(ε) *malo.* — *male* Pr.

III. Alia argumenta Scoti. — Contra aliam partem conclusionis arguit Scotus (dist. 7, q. 1), probando quod angelus obstinatus non necessario vult malum.

Primo sic. Quia videtur quod voluntas ex sua libertate posset non velle, et nullum actum habere. Quod probatur. Quia, secundum Augustinum, 1. *Retractationum*, cap. 22, *nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas;* quod non videtur intelligendum de voluntate quantum ad ejus esse primum, quia quantum ad esse magis est in ejus potestate non voluntas quam voluntas, sed intelligitur quantum ad operari; igitur voluntas magis est in potestate voluntatis quam aliqua potentia inferior. Sed voluntas potest aliquam potentiam inferiorem suspendere ab omni actu. Igitur et seipsam; et sic non necessario vult malum.

Secundo. Quia omne inclinativum voluntatis ad peccatum vel ad actum peccati, inclinat ad aliquem actum unum in specie. Ille igitur habitus qui ponitur causa peccandi, aut inclinat tantum (α) ad actum superbiendi, aut tantum ad actum odiendi. Ad quemcumque autem actum ponatur inclinare, videtur probabile quod possit (β) illum actum aliquando non habere; quia potest habere alium actum distincte et ex toto conatu, et non potest simul habere duos perfectos actus. Igitur nullus unus actus est, qui necessario sit perpetuus ex vehementi inclinatione ad ipsum, et per consequens, nec in communi necessario inest ei actus malus ex habitu vel alio inclinativo. — Confirmatur. Quia nullus habitus est ratio potentiæ agendi modo opposito proprio modo ipsius potentiæ. Quod probatur: quia causa secunda, inquantum causa secunda, non determinat modum agendi causæ primæ, sed econtra; igitur, si voluntas non habituata potest non necessario velle, hoc enim est libertatis in ea, voluntas habituata non necessario volet hoc.

Tertio. Quia si loquamur de aliquo actu determinato, satis patet quod, si tantum habet aliquem habitum determinatum, ille inclinat ad aliquem unum actum in specie, et sic patet quod potest habere alium actum in specie ab illo, et pro tunc non habere illum, et per consequens non habere (γ) quemcumque alium ad quem non est talis habitus inclinans. Si etiam habeat plures tales habitus inclinantes ad diversos actus in specie, aliquis tamen habitus vehementissime inclinat, et potest non habere actum illius habitus maxime inclinantis, ergo potest non habere actum cujuscumque alterius. Si autem loquamur de actu indeterminato sive vago, idem videtur, quod scilicet illa natura tam excellens

(α) *tantum.* — *terminum* Pr.
(β) *probabile quod possit.* — *probare quod possibile sit* Pr.
(γ) *illum. et per consequens non habere.* — *alium. patet ratione non habendo* Pr.

habeat naturalem potentiam ad suspendendum se ab omni volitione, vel habere volitionem non malam malitia contraria bonitati morali, licet non habeat bonam bonitate completa morali, quæ est ex omnibus circumstantiis volitionis, vel si habeat actum circumstantionatum quibusdam bonis et deordinatum (α) quibusdam malis, non tamen oportet quod ille semper sit malus.

Quarto. Quia si obstinati necessario male volunt, et semper sunt in actu volendi, quia non habent aliquod impedimentum, igitur semper male volunt, et ita in infinitum augent malitiam suam. Sed ex lege divinæ justitiæ, augmento culpæ correspondet augmentum pœnæ. Igitur in infinitum crescit pœna (β) eorum. Igitur nunquam erunt in termino pœnæ eorum. Et pari ratione posset charitas in bonis augeri, et ita nunquam erunt in termino beatitudinis, sicut nec mali in termino malitiæ.

Quinto. Nullus intellectus est ita aversus, quin possit cogitare vel intelligere aliquod verum; quia prima principia omni intellectui sunt nota ex terminis. Ergo nulla voluntas est ita aversa ab ultimo fine, quin possit velle ultimum finem. Tenet consequentia. — Tum per similitudinem Philosophi, 2. *Physicorum* (t. c. 89) et 7. *Ethicorum* (cap. 8): Sicut se habet principium in speculabilibus (γ), sic finis in agibilibus. — Tum, secundo, quia omnis malus est ignorans, 3. *Ethicorum* (cap. 1). Ergo non est malitia in voluntate sine errore in intellectu. Igitur, ubi intellectus non potest excæcari circa objectum aliquod intelligibile, ita nec voluntas potest ibi obliquari (δ) circa illud appetibile vel amabile.

§ 3. — Contra probationes secundæ conclusionis

I. Argumenta Scoti. — Contra probationes conclusionis arguunt multi. Et primo loco arguit Scotus (dist. 7, q. 1), probando quod obstinatio in dæmonibus non proveniat propter immobilitatem apprehensionis intellectus angelici.

Primo: Quia opinio ista supponit falsum, scilicet quod intellectus sit sufficiens motor voluntatis.

Secundo. Quia hoc falsum contradicit positioni dupliciter. *Primo* quidem, quia, cum intellectus angelicus ante peccatum fuerit rectus in apprehendendo, non enim pœna (ε) præcessit culpam, igitur movit voluntatem ad aliquid recte apprehendendum, nec potuit aliter movere, quia intellectus movet per modum naturæ, et per consequens non potest movere nisi secundum modum cognitionis quam habet; igitur movit voluntatem ad recte volendum. Igitur voluntas illa nunquam potuit peccare. *Secundo.* Quia, si ex ratione motoris et mobilis sit talis proportio, voluntas non tantum esset immobilis post primam electionem voluntatis, sed etiam in prima, vel ante primam electionem; quia intellectus eorum, sicut immobiliter aliquid ostendit post primam electionem, ita et ante eam. Et si ipse immobiliter apprehendens moveat appetitum immobiliter, igitur in primo actu movebit immobiliter, et per consequens non tantum post primum actum.

Tertio. Quia ex ista via sequitur quod quilibet angelus est factus impeccabilis. Quia (α), secundum te, quilibet angelus fuit creatus in gratia, et sic habuit aliquem actum in gratia, quia non est verisimile quod in primo instanti fuerit otiosus, quia non fuit impeditus, et si fuisset tunc otiosus, peccasset forte peccato omissionis, nec simul cum gratia peccavit, planum est. Igitur aliquando secundum gratiam habuit bonam electionem et plenam, quia sequentem perfectam apprehensionem intellectus, quia, secundum te, non est in eis nisi talis apprehensio, et hæc immobilis, et non per discursum. Igitur quilibet angelus in illa prima electione bona firmavit se, et factus est impeccabilis.

Quarto. Quia differentia de voluntate hominis et angeli non valet; quia etsi angelus intelligat sine discursu quod homo intelligit per discursum, secundum te tamen intellectus hominis ita immobiliter adhæret ei ad quod discurrit; ita enim certitudinaliter, hoc est, non dubitando, tenet conclusionem ad quam discurrit, sicut angelus tenet eam in principio videndo eam sine discursu. Igitur illa immobilitas intellectus humani, hoc est, certitudo, haberet æque immobilem voluntatem, sicut illa alia quæ ponitur in angelo.

Quinto. Quia negare omnem discursum ab angelis non videtur probabile, sicut dicit probasse in prologo *Sententiarum*.

Sexto. Quia non tantum voluntas angeli damnati est obstinata, sed etiam voluntas hominis damnati. Et oportet utriusque (β) assignare causam communem, secundum quod videtur dicere Augustinus, *de Fide ad Petrum* (cap. 3), ubi vult quod hæc est una communis ratio, quare Deus simul judicabit spiritus humanos et angelos damnatos. Sed ista via non ponit causam obstinationis hominis. Quare nec dæmonis. Minor patet. Quia anima conjuncta non habet cognitivam immobiliter apprehendentem (γ) sicut angelus. Igitur oportet assignare causam hujus obstinationis in anima quando est separata. Igitur: aut tunc ante omnem actum elicitum est obstinata, et tunc per consequens causa assignata non est suf-

(α) *deordinatum.* — *de ordinatis* Pr.
(β) *pœna.* — *potentia* Pr.
(γ) *speculabilibus.* — *speciebus* Pr.
(δ) *obliquari.* — *obligari* Pr.
(ε) *pœna.* — *potentia* Pr.

(α) *cum.* — Ad. Pr.
(β) *utriusque.* — *utrumque* Pr.
(γ) *apprehendentem.* — *apprehensivam* Pr.

ficiens causa obstinationis, quia antequam velit aliquid secundum actum intellectus immobiliter apprehendentis est obstinata; aut est obstinata per aliquem actum quem elicit separata, qui sequitur apprehensionem intellectus immobilem. Sed, secundum non videtur conveniens; quia anima separata non demeretur, sed tantum per actus quos habuit in via recipit quod meruit vel demeruit. Igitur nullum actum tunc habet præcedentem obstinationem, per quem reddatur obstinata. — Et posset confirmari per exemplum de Lazaro, quo mortuo, intellectus habuit apprehensionem animæ separatæ, et tamen non immobiliter voluit, quia tunc fuisset factus impeccabilis si bonus, vel obstinatus si malus, quorum utrumque est falsum, nisi fingatur quod Deus miraculose suspendit eum ab operatione, qualis consequitur animam separatam pro tanto, quia præordinavit eum resuscitaturum. Sed hoc non videtur probabile, quia multa dicitur narrasse quæ viderat.

Septimo. Si voluntas propter hoc quod habet apprehensionem immobilem reddit se obstinatam, vel hoc esset dum est in corpore, vel dum est extra corpus. Non, dum est in corpore; quia tunc habet apprehensivam mobilem, cum sit viatrix. Nec secundo modo, quia in instanti separationis anima obstinatur, et damnatur; et tamen non tunc habet apprehensionem immobilem, quia illud est instans corruptionis totius compositi, et ideo in illo instanti non intelligit.

Octavo. Causa totalis non aliter causat, nisi ipsa, secundum quod est causa, aliter se habeat, et hoc quando non ponitur aliqua diversitas ex parte passi, vel aliquorum impedimentorum extrinsecorum. Vel sic: Voluntas non est causa suæ volitionis, nisi ut prior ea naturaliter. Igitur si non aliter se habeat ut est prior ea naturaliter, non aliter se habet ut est causa ejus. Sed, ut est prior naturaliter, non aliter se habet per hoc quod est sub actu volendi, quia sic se habet in actu primo. Igitur per illum actum non se habet aliter in causando. Igitur per actum sub quo ponitur, non fit impeccabilis (α).

Confirmatur primo. Quia causa quæ secundum se uniformiter se habet ad plures effectus, per hoc quod causat unum, non aliter se habet respectu alterius, ut patet de calore respectu plurium calefactionum. Sed voluntas est causa respectu plurium volitionum. Igitur per hoc quod unam elicit, non aliter se habet ad eliciendum aliam. Igitur, si primam libere elicit, ita quod respectu illius non fuit impeccabilis, nec per illam respectu alterius erit impeccabilis.

Confirmatur secundo. Quia voluntas angeli, respectu illius actus qui ponitur causa obstinationis, se habet contingenter et solummodo necessario secundum quid; quia est causa illius ut prior naturaliter, et ut sic contingenter elicit. Sed talis actus non plus necessitat voluntatem respectu alterius quam respectu sui. Igitur, etc. Sed voluntas, ut prior naturaliter actu suo, non ut exsistens actualiter sub actu, est causa sui actus. Quod ex hoc manifestum est quia est causa libera actus sui, quæ libertas non est ejus, nisi ut prior est actu suo: quia ut est sub actu, habet actum ut formam naturalem; compositum autem est posterius sua forma, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 7). Voluntas igitur non aliter se habet in eliciendo actum, nisi aliter se habeat inquantum est prior actu. Sed per hoc quod ponitur habere actum inhærentem sibi, ipsa (α) non aliter se habet inquantum est naturaliter prior actu; quia, licet aliter se habeat inquantum est sub actu (β), quantum scilicet ad aliquod accidens, non tamen quantum ad naturam suam, secundum quam est talis actus primus, qui est voluntas. Igitur ipsa, sub quocumque actu intelligatur, non aliter se habebit in eliciendo actum quemcumque. Ergo per nullum actum (γ) vel habitum, qui potest poni in ea separata, qui non potest poni in ea conjuncta, erit (δ) ipsa opposito modo eliciens bonum actum vel malum illi modo quo prius eliciebat; et ita, si prius contingenter egit, per nihil tale positum in ea necessario eliciet.

Confirmatur tertio. Quia nulla causa secunda potest esse causa principalis alicui causæ agendi modo opposito illi qui convenit principali agenti ex sua causalitate; sic enim causa principalis non esset principalis, quia determinaretur ad oppositum modum agendi suo modo proprio a causa secunda. Igitur, cum voluntas sit principalis causa sui actus, quidquid ponatur in voluntate respectu actus ejus, vel non erit causa actus sic eliciendi, vel si est causa secunda respectu voluntatis, non erit causa principalis. Sequitur igitur (ε) quod voluntas per nihil aliud determinaretur ad agendum. — Hæc Scotus.

II. Argumenta Gregorii. — Contra easdem probationes, arguit Gregorius de Arimino (dist. 7, q. 1, art. 2), et quasi in eadem sententia. Unde

Primo arguit sic. Ista positio assumit quoddam quod est in se falsum, et contra sanctos, scilicet de immobili adhæsione voluntatis angelicæ. Ait enim Damascenus, (*de Fid. orth.*) libro 2, cap. 3, quod *angelus est substantia intellectualis semper mobilis, arbitrio libera*. Et paulo post subdit: *arbitrio libera, vertibilis secundum mentem, vel voluntate* (ζ) *vertibilis*. Hoc autem verum non esset, si sic immobiliter adhæreret.

(α) *nec impartibilis*. — Ad. Pr.

(α) *sibi, ipsa*. — *sibi ipsi* Pr.

(β) *licet aliter se habeat in quantum est sub actu*. — *aliter se habet quantum est sub actu* Pr.

(γ) *quemcumque. Ergo per nullum actum*. — *alium* Pr.

(δ) *erit*. — *et* Pr.

(ε) *igitur*. — Om. Pr.

(ζ) *vel voluntate*. — *volenter* Pr.

Secundo. Quia, secundum istam viam, angeli beati sunt inflexibiles et immobiles naturaliter ad malum, cum adhæserint justitiæ sua voluntate. Sed hoc est expresse contra Damascenum, ibidem. Ait enim de sanctis angelis : *Difficile mobiles sunt ad malum, sed non immobiles; nunc autem et immobiles ad malum, non natura, sed gratia.* Et idem dicit Augustinus, libro 2. *Contra Maximinum* (cap. 2); et allegatur in dist. ista.

Tertio. Quia, ut dicit se probasse distinctione tertia, mora aliqua fuit inter creationem angeli (α) et ejus peccatum, et constat quod in illa mora habuit aliquod velle, et Deum præ seipso dilexit. Si igitur ejus voluntas sic immobiliter adhæreret, nunquam peccasset; quod est falsum. Quod autem angeli mali quandoque dilexerint Deum, patet per Augustinum, *de Fide ad Petrum,* cap. 3, dicentem : *Ipse Deus angelos ita creavit, ut etiam præ seipsis illum diligerent, cujus se tales creatos opere cognovissent,* etc.

Quarto. Constat quod diabolus non omne quod vult, semper vult, immo nunc vult unum, nunc aliud, scilicet ejus oppositum; unde, ut dicitur, primo voluit Christum mori, postea voluit quod non moreretur : unde uxori Pilati suggessit, ut impediretur passio Christi. Et satis est verisimile quod in ejus voluntate sit maxima mutatio contrariarum volitionum, licet omnes malæ sint, et ad malum finem relatæ.

Quinto. Quia ista positio non potest assignare causam obstinationis hominum eamdem cum causa obstinationis dæmonum, nec aliam, ut videtur.

III. Argumenta Aureoli.

— Et contra easdem probationes arguit Aureolus (dist. 7, q. 1, art. 2).

Primo sic. Quia numquam intellectus immobilitatur in aliqua conclusione, respectu cujus oppositi potest habere probationem aliquam magis probabilem. Ratio est, quia intellectus movetur ab objecto, et ideo fortius movetur a fortiori objecto. Sed in intellectu dæmonis potest concurrere ratio fortior et magis probabilis, ad oppositum conclusionis in quam dicis quod fertur immobiliter. Unde potest sibi clarius et fortius occurrere, et magis probabiliter et efficaciter movebit eum ad oppositum ratio ista, quod scilicet (β) est in statu malo et perverso, et (γ) in continua Dei displicentia. Igitur non videtur quod sit immobilitatus in opposito.

Secundo sic. Intellectus est passivus respectu objecti. Tunc sic. Objectum quod est magis natum ducere potentiam ad oppositum actum, non immobilitat in actu opposito illi. Sed sic est de displicentia Dei; ipsa enim apprehensa, magis nata est movere intellectum dæmonis ad resiliendum ab ea, cum sit summum detestabilium. Igitur non immobilitat in ea.

Tertio. Quia ratio tuæ positionis peccat per fallaciam secundum non causam ut causam. Non enim sequitur : non discurrit, igitur immobiliter apprehendit : quia non discurrere non est causa immobiliter apprehendendi; unde in principio falso potest quis sine discursu apprehendere conclusionem falsam, nec tamen immobilitatem in ea.

Quarto. Quia in angelo malo, cum naturalia remaneant integra, sunt omnes propositiones et omnia principia practica ; et ista, accepta indicative, licet non ut accipiuntur imperative, et ut sequuntur determinationem voluntatis, et movent ad volitionem : unde Salomon pessima enuntiabat de mulieribus, tamen judicio imperativo et deliberativo eligebat illas. Sic angelus malus potest dicere, Pessimum est odire Deum; et tamen, actu arbitrativo, imperat contrarium. Et isti sunt actus, in quibus synderesis extinguitur in dæmone.

IV. Argumenta Durandi.

— Contra easdem probationes arguit Durandus (dist. 7, q. 2).

Primo contra probationem adductam de 2. *Sententiarum.* Finis, inquit, cui adhæret immutabiliter voluntas angeli mali, est iste cui adhæsit primo peccando. Sed ille finis non est malus; quia non peccavit appetendo aliquid malum de se, sed appetendo bonum ex genere absque debitis circumstantiis. Ergo voluntas angeli non adhæret malo fini, sed bono. Ex voluntate autem boni finis ex genere, non est necesse procedere opus malum. Quare, etc.

Item, dato quod voluntas angeli adhæret malo fini de se, non est necesse quod a tali voluntate procedat opus malum; quia a (α) voluntate adhærente recto fini potest procedere opus pravum, cum non fit actualis deductio in universali et particulari eorum quæ sunt propter finem eligenda. Et similiter est de voluntate adhærente pravo fini; quia ex ipsa potest opus bonum procedere, si non deducatur ex illo fine : sicut præstituens sibi adulterium tanquam finem, potest dare eleemosynam non propter finem illum, et bene facit. Non est autem necesse quod voluntas dæmonis malo fini adhærens, omnia quæ agit, ex illo fine deducat; non enim angelus malus, in malo fine cui adhæret, videt omnia quæ ad ipsum pertinent, sicut angelus bonus.

Item. Sicut angelus non peccavit ex passione, sic nec ex habitu, quia antequam peccaret, malum habitum non habebat; nec ex electione; sed magis ex nescientia, vel ex inconsideratione. Sicut ergo peccans ex passione, cessante passione, pœnitet, sic, ut videtur, dæmon, cessante, ut sic dicam, inconsi-

(α) *angeli.* — *ante* Pr.
(β) *ad oppositum ratio ista, quod scilicet.* — *quod* Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

(α) *a.* — Om. Pr.

deratione qua peccavit, pœnitere potuit, et cui adhærebat poterit non adhærere.

Item. Hoc quod dicitur, quod angelus post casum fuerit in termino, certum est quod non fuerit in termino suæ durationis, cum sit incorruptibilis; nec in termino electionis, aliqua enim volunt et eligunt angeli mali et boni, quæ prius non volebant, nec eligebant, et econtrario prius aliqua volebant et eligebant, quæ modo nolunt. Restat igitur quod solum sint in termino merendi et demerendi, ut jam per actum quantumcumque bonum ex genere et circumstantiis non mereantur, nec de congruo gratiam, nec de condigno gloriam, nec per actum quantumcumque malum merentur ampliorem pœnam essentialem, licet forte aliquam pœnam accidentalem ampliorem mereantur ex multiplicatione damnatorum, sicut beati angeli ampliorem gloriam accidentalem habent ex salute justorum. Ex hoc ergo quod dæmones sic sunt in termino, non sequitur quin possint aliquod bonum facere, quamvis non esset meritorium.

Secundo loco, arguit contra probationem assumptam de 1 p. Et hoc sic. Effectus, inquit, communis requirit causam communem. Obstinatio autem in malo est quid commune angelis malis et hominibus damnatis. Ergo causa obstinationis debet in eis esse secundum aliquid commune, et non secundum illud in quo differt liberum arbitrium angeli a libero arbitrio hominis (α), scilicet immobiliter adhærere.

Item. Quia non videtur verum quod angelus immobiliter adhæreat his quibus semel adhæsit. Quia, secundum te, omnes angeli a principio adhæserunt bono; quia omnes meruerunt, sicut tu dicis. Sed mali post meritum præstiterunt impedimentum peccando, et ita diverterunt a bono cui primo adhæserunt. Et sic hæc duo dicta sibi contradicunt.

Item, si natura angeli est talis, quod semel adhærens alicui non potest ab illo deflecti, et ex hoc sit obstinatio dæmonum, quod non possunt velle (β) aliquod bonum, ex quo peccaverunt, per eamdem rationem boni angeli essent confirmati in bono, ita quod peccare non possunt, ex hoc solo quod meruerunt. Sed hoc est falsum; quia per meritum non sunt confirmati, sed per præmium. Ergo et illud ex quo sequitur, scilicet quod naturalis motus adhæsionis angeli sit causa obstinationis.

Item. Dato quod dæmones immobiliter adhæreant eis quibus semel adhæserunt, ex hoc tamen non sequitur quod non possint aliquod bonum velle vel facere, sed solum quod non possunt velle bonum oppositum malo quod elegerunt. De alio autem bono non opposito illi malo non sequitur. — Hæc ille.

Contra easdem probationes arguit Corruptor veritatis. Sed quia ad ejus objecta sufficienter respondit Corrector, nolo quæstionem de dictis ejus dilatare, sed in hoc secundus articulus terminetur.

(α) *hominis*. — *dæmonis* Pr.
(β) *velle*. — Om. Pr.

ARTICULUS III.

DICITUR AD ADVERSARIORUM RATIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Adæ. — Quantum ad tertium articulum, restat prædictis objectionibus cum Dei adjutorio respondere. Et quidem ad objecta contra primam conclusionem respondit ipsemet Adam dicens ea uno modo concludere, alio modo non. Distinguit namque de duplici fruitione vel dilectione Dei clare visi. Prima est mere naturaliter elicita, sequens simplicem visionem Dei. Secunda est libere et non naturaliter elicita, sequens apprehensionem deliberativam compositivam et divisivam. Prima, secundum eum, non est in potestate voluntatis, ut possit eam ponere vel non ponere, aut suspendere vel non suspendere. Secunda vero est in ejus potestate modo prædicto. Et hac distinctione supposita, respondit ad argumenta.

Ad primum dicit : « Distinguo, inquit, de amore electivo, et de amore qui non est electio aliqua, sed quasi amor naturalis, sequens simplicem apprehensionem bonorum amabilium. Amor autem electivus, qui est electio conformis vel difformis dictamini et sententiæ consilii practici, semper est in plena libertate voluntatis et ejus dominio. Et juxta illud concedo quod clare videns Deum, nisi esset confirmatus in bono, posset liberrime velle non frui Deo, et velle ad horam illa fruitione sequente ipsam visionem carere, et velle circa hoc experiri quid possit, et an possit illum actum dimittere, et multa similia. Nec aliud probant argumenta. Sed ex hoc non sequitur quod possit illam tollere, stante visione cujus est naturalis effectus; et multo fortius non, si ipsa est totaliter effectus ipsius Dei solius. Unde, cum arguitur de voluptatibus venereis, vel de martyriis, et hujusmodi, quod voluntas potest semper libere respuere illas, vel velle, ubi recta ratio dictat quod respuantur; — hæc ratio bene probat quod electio vel volitio electiva, respectu talium, sequens et præsupponens consilium, sit semper in plena potestate voluntatis, non autem quin sequatur delectatio vel tristitia passionalis ad notitiam vel sensationem experimentalem talium dum stant sensationes tales. Et uniformiter dicendum est, in proposito (α), de amore naturaliter consequente visionem Dei claram,

(α) *proposito*. — *proximo* Pr.

et de delectatione illa quæ est proportionabilis amori vel delectationi passionali quæ habentur mediantibus notitiis experimentalibus respectu vehementer delectabilium et tristabilium sensatorum hic in via. Bene tamen verum est quod sæpe sunt similes delectationes mediate in potestate voluntatis, quia voluntas potest imperare fugam talium, vel aversionem sensus a talibus, et (α) quandoque conversionem (β) ad alia. Hujusmodi enim delectationes et tristitiæ non semper sunt immediate in potestate voluntatis; immo aliquando est sibi impossibile tales tollere. »

Ad secundum dicit quod « nec finitas nec infinitas objecti est in causa, quia hoc est utrobique commune; quia electiones, in quibus principaliter stat et consistit omne meritum et demeritum, sunt in libera potestate nostra ante confirmationem in bono et obstinationem in malo. Sed amores nati sequi simplices apprehensiones, et naturaliter, non sunt in libera potestate nostra nisi mediate, ut prædixi, et aliquando media ad opposita earum sunt sibi impossibilia, aliquando possibilia. Et secundum hoc est proportionaliter et consequenter respondendum. Unde dico tertiam partem illius divisionis, scilicet quod clara Dei visio impossibilitat voluntatem, ne, ipsa stante, sit in potestate volentis, non delectari de sic viso. Et concedo quod visio vel alia experimentalis notitia, respectu illecebræ vel alterius objecti delectabilis, necessitare potest, in casu, voluntatem ad amorem passionalem, dum stabit talis experimentalis notitia. Non autem potest voluntas, nec circa finitum delectabile, nec circa infinitum, ex tali notitia necessitari ad volitionem vel amorem electivum, ut sæpe dixi. »

Ad tertium, quartum, quintum, sextum, dicit quod æque probarent, quod ille qui cum effectu passionaliter delectaretur de illecebra actualiter experta, necessitaretur velle illam delectationem habitam respectu ipsius; et multa alia absurda concluderet. Sed hoc illi rationi dandum est, quod quicumque vult elective aliquem finem, vel aliquid tanquam finem, non obstante quod sciat illum finem non posse obtineri, vel obtentum non posse teneri tali vel tali medio, si hoc non obstante adhuc efficaciter vult illum finem elective, illa electio facit ipsum velle hujusmodi medium, et ad hoc necessitat ipsum. Sic autem non est in proposito : quia amor ille vel dilectio, ad quos visio clara Dei necessitat sic videntem, non est amor electivus; cum non præsupponat, ad hoc quod causetur naturaliter, consilium aliquod, vel judicium practicum, immo nec aliquam complexam notitiam, compositivam vel divisivam; cum etiam non sit volitio componens et dividens, sicut est omnis electio, et amor similis electioni : sicut enim judicium sequens deliberationem vel consilium est notitia componens objective, ita electio illi conformis, quia idem penitus est per illam volitum, quod per sententiam practicam est judicatum.

(α) *et*. — Om. Pr.
(β) *conversionem*. — Om. Pr.

Sed forte dicetur contra hoc. *Quia* carentia fruitionis est maxima pœna damnatorum : ergo voluntas non potest velle carere fruitione Dei; et tamen potest dictare quod velle debeat ea carere : igitur non omni dictamini recto poterit se voluntas conformare libere, contra prædicta.

Item. Quia, si voluntas clare videntis Deum posset velle suspendere actum fruitionis beatificæ, posset ad hoc conari, et per consequens violenter et invite frueretur in illo casu Deo clare viso; quod videtur inconveniens.

Item. Si sic, quare ergo non possunt nunc beati in cœlo velle experiri, an possint ad momentum velle suspendere actum fruitionis? Non videtur ratio, nisi quia efficaciter actu recto diligunt Deum, ut non possint aliquid velle non esse, ad cujus non esse sequitur non haberi scitum tale esse. Et si hoc non est plus in libera potestate voluntatis videntis Deum, velle non frui Deo sic clare viso, vel non velle frui eo, ergo electio illa conformis recto dictamini possibili fieri, quo dictaretur volendum fruitionem esse non haberi, de qua est sermo, non subest dominio voluntatis clare videntis Deum, plus quam ejus fruitio; quod negasti.

Ad primum dicendum quod carentia fruitionis beatificæ potest eligi per accidens propter aliud ad horam, maxime ab illo qui esset in charitate, quia talis posset obligari quod conformaret se Deo in volito. Nec obstat quod talis carentia esset valde pœnalis, quia habens perfectam charitatem ad Deum paratus esset, ad voluntatem Dei quam novit esse justam et sibi proficuam, sustinere gravem pœnam, non propter se, sed propter voluntatem Dei complendam.

Ad secundum dicit (α) quod « non sequitur quod talis violenter frueretur Deo clare viso, quia non est contra naturalem inclinationem voluntatis, immo summe secundum eam. Bene tamen sequitur quod invite contra liberam voluntatis electionem posset hoc contingere, sicut arguitur. Nec hoc est inconveniens, quia Apostolus actus quosdam appetitus fatebatur se habere contra suam electionem. Et sicut prius supposui, nihil apprehensum potest efficacius allicere voluntatem ad amorem sui per modum finis, nec alicujus apprehensio per modum efficientis, quam Dei clara visio ad amorem Dei sic visi. Verumtamen hic potest distingui. Si enim attendamus ad amorem, quo voluntas, licet necessario, sponte tamen, secundum convenientiam naturæ suæ, fert se in Deum clare visum, secundum hoc non invite, sed sponte amat eum. Si autem attendamus ad ipsum

(α) *primo*. — Ad. Pr.

eumdem amorem, comparando ipsum ad electionem qua eligitur non esse ad horam habendum (α), invite habetur. Simili enim modo dicit Anselmus, *de Libero Arbitrio,* cap. 5, quod aliquis bonus, contra proprium instinctum, et contra inclinationem propriam et spontaneam, ideo præcise mentitur, ut mortem evadat : *Potest,* inquit, *forsitan dici quod secundum diversas voluntates*, propter se et propter aliud, sicut exemplificat, *invitus et non invitus mentitur* ».

Ad tertium negat consequentiam : « quia beati sunt ita confirmati in bono, ut nihil velle valeant, nisi quod decet. Non autem decet quod velint carere, vel ad punctum, summo dono a Deo sibi collato. Ex quo non videtur nec credunt Deum velle eos hoc velle, immo deordinate et irrationabiliter vellent, si hoc vellent. Dico ergo quod ad minimum nutum desiderii aliunde de hoc possunt certificari, sine voluntate experiendi hoc; quia Deus statim ad minimum nutum desiderii sciendi aliquid, quod sit scibile, docet eos. Et propter hoc per illam viam experientiæ propriæ nunquam possunt de hoc certificari, sive nitantur actum suspendere, sive non. Quia, si facerent hoc, posset contingere quod Deus nollet pro tunc cooperari ad actus operationem. Si vero perficerent quod vellent, id est, quod possent suspendere, aut sicut conarentur vel sicut optarent, ad hoc posset esse causa quod Deus nollet cessare a conservando tali actu pro tunc habito, etiam dato quod voluntas illum liberrime produxisset. Causa ergo hujus quod non possunt velle experiri an possint actum beatificæ fruitionis suspendere, non est illa secundum veritatem, quæ ibi tangitur; sed causa est, quia non decet quod sic velint, nisi ad hoc licentiarentur a Deo, et adhuc per illum modum non plene certificarentur. »

Ad septimum dicit responsionem patere ex dictis in solutione primi et secundi. Solum enim concludit quod tam Deus quam aliquod objectum finitum potest necessitare voluntatem ad sui dilectionem et fruitionem naturalem ; non autem ad electivam.

Ad octavum dicit quod « verum est quod Deus clare visus potest per accidens odiri, id est, ratione alterius principaliter et per se oditi. Sed ex hoc non sequitur quod sit in libera potestate voluntatis non diligere Deum clare visum. Quia, licet ponatur aliqua causa, propter quam posset per accidens odiri, tamen illa non auferret causam propter quam fit per se diligibilis. Quia ergo propter aliud et aliud potest simul diligi et odiri, non sequitur : Deus clare visus potest odiri, ergo potest non diligi ».

Ad nonum dicit quod « concedi potest quod illi qui clare vident Deum sunt sic confirmati, quod, stante dicta fruitione quæ naturaliter sequitur posita Dei clara visione, ille amor est tantus, quod, dum illum consequuntur, non possunt velle scienter offendere sic dilectum, omittendo vel committendo contra (α) ejus voluntatem cognitam, si simul amor electivus concordet cum amore qui naturaliter sequitur visionem. Et ideo oportet aliunde in illo confirmari habitualiter vel actualiter, quod non possint peccare, quam sit (β) visio. Sola enim visio vel fruitio ad hoc non sufficiunt, quin possent, nisi aliunde confirmarentur in bonis, quidem facere contra Dei voluntatem vel velle aut nolle elective. Quod autem assumitur, secundum Augustinum, quod mali angeli ante lapsum suum Deum clare viderunt ; — dicendum mihi videtur quod hoc non est dicendum de visione clara nudæ essentiæ Dei, sed viderunt per speculum et in ænigmate, vel alio modo in suis effectibus ; vel, quod verius credo, aliqua perfectiori cognitione quam mere naturaliter sibi possibili, sed non quæ esset ejusdem speciei cum beatifica visione ; tamen bene credo quod Moyses et Paulus viderunt. Et ulterius dicendum videtur quod per illam notabilem cognitionem infusam eis a Deo multa alia cognoverunt perfectius quam in proprio genere, puta forte per abstractivam Dei propriam, sed nullo modo, ut credo, illa beatifica visione ad quam sequi dicimus fruitionem beatificam et gaudium. — Iterum, argumentum de Paulo et Moyse non vadit ad propositum (γ) ; quia quid mirum quod illi in bono confirmati non fuerint ex clara visione Dei, quibus subtracta est visio, ad horam concessa, sine culpa sua. »

Quomodo autem fiat confirmatio beatorum in bono, subdit in secundo principali dubio quæstionis : « Dubium, inquit, est qualiter angeli boni in bono confirmantur. Nam, si libere concausarent suas beatificas fruitiones, tunc viderentur libere posse cessare. Si vero naturaliter, adhuc libertatem habent ad quædam alia, et talia possunt non exsequi si præciperentur, et per consequens possunt peccare, et demereri, et (δ) conservationem suæ beatitudinis perdere ; et ita non essent in bono confirmati. — Dicendum quod ipsi sunt confirmati per gratiam creatam et increatam consummantes eos in bono et confirmantes, mediante inclinatione fruitionis beatificæ, et aliis beatificis habitibus et actibus, vel Dei assistentia speciali ; nec possunt facere aliquod omittendum, nec omittere aliquid faciendum. Angelus enim clare videns Deum, et ex hoc necessario fruens, eo quod charitate consummata et adjutorio gratiæ increatæ judicato evidenter quod ille amor fruitivus est conveniens, ex inclinatione illius amoris eligit secundum dictamen rectæ rationis in omnibus parere Deo taliter amato, et in tali amore manutenetur a

(α) *habendum*. — Om. Pr.

(α) *contra*. — *qua* Pr.
(β) *quam sit*. — *quo* Pr.
(γ) *propositum*. — *punctum* Pr.
(δ) *et*. — Om. Pr.

Deo, quo perseverante, non potest simul velle omittere aliquid contra præceptum Dei, nec facere contra prohibitionem scitum esse tale, nec Deus permittit eum ignorare ea ad quæ tenetur (α); sicut enim volens in moralibus omnino bene facere, et nihil facere contra judicium rationis vel omittere, non potest, hoc velle stante, velle (β) hoc vel illud contra judicium rationis, ita nec ibi contra beneplacitum Dei adimplendum; et in illo amore electivo (γ) vel alio æquivalente manutenetur a Deo.

« Et tunc, ad objectum principale potest responderi dupliciter, salvando impotentiam peccandi in alio confirmato : uno modo, jam exposito; alio modo, quod Deus sit ita conjunctus et assistens voluntati cujuslibet beati, quod non sinit eum habere judicium erroneum circa aliquod agibile, ubi peccaret si ignoraret : ita quod Deus per seipsum semper impedit beatum ab actu non recto, ad nullum talem volendo sibi cooperari, et causat in eo actum rectum ad quem obligatur, si in aliquo casu ex se talem actum omitteret; et cum hoc stat quod multa libere et contingenter agat. Prior tamen modus salvandi impeccabilitatem seu (δ) confirmationem in bono circa bonos est pulchrior, vel magis proprius, et realior. Illi enim qui habent summum quod velle possunt et optimum, non vident nec videre possunt aliquid amabilius. Et in illo actu vel confirmantur a Deo, vel necessario ipsum præcipiunt (ε) circa Deum clare visum. Ille autem actus est ita sufficiens et perfectus et efficax amor Dei, quod, positus in voluntate cum amore electivo concordi, necessitaret eam ad volendum facere vel omittere quidquid noverit Deum simpliciter velle fieri vel omitti ab ea; sicut efficax amor sanitatis scitæ non posse haberi sine potatione herbæ amaræ, necessitat voluntatem, si est in ea, velle potare hujusmodi herbam. Et quia ratione istius status beatifici Deus non permittit alicui beato deesse notitiam eorum quæ simpliciter vult ab eo fieri vel omitti, hinc est quod nullus beatus peccare potest, stante suo actu beatifico fruitivo; et ille secundum legem Dei non potest non stare; igitur, etc. »

Ex dictis patet responsio **ad decimum.**

Ad undecimum dicit quod « omnes volunt esse beati cum de hoc cogitant secundum generalem conceptionem beatitudinis, quia scilicet omnes volunt sibi bene esse, et sunt ad hoc naturaliter proni, et ad volendum vivere, et non decipi, et similia, si nihil obstet; et adhuc tunc remanebit naturalis affectio ad essendum, et bene habendum, nisi per electionem liberam talis actus mediate suspendatur, et nihil committetur quod magis displiceat quam hæc placeant cogitata. Tamen aliqui propter infortunia annexa vel pœnas nimias vel hujusmodi possent optare non esse, ut evaderent pœnas suas : et dico pro me, quod libentius annihilari vellem quam semper remanere in pœnis inferni; sed ex hoc non sequitur quod possim absolute velle non esse, sed propter aliud et per accidens possem hoc eligere. Ad formam igitur illius rationis, cum arguitur quod non minus libere et contingenter fruitur quis Deo clare viso quam vult beatitudinem generaliter conceptam, etc.; — hæc propositio neganda est, quia communis conceptio beatitudinis, seu actualis illius cognitio, nunc in via subest imperio voluntatis, ut sit vel non sit, et illa sublata cessabit dilectio beatitudinis, et per consequens mediate subest imperio voluntatis. Sed non sic est ex alia parte; quia clara Dei visio non subest imperio voluntatis. Et cum arguitur ultra, quod non obstante naturali affectione et pronitate ad volendum beatitudinem conceptam, tamen aliquis potest non velle beatitudinem apprehensam, quia potest sibi velle miseriam æternam gravissimæ pœnæ, qualem et quantam patitur diabolus pessimus; — mihi apparet quod, si haberetur notitia experimentalis illius pœnæ cum firma credulitate quod duraret sine fine, necessario odiretur, ita quod non subesset libertati voluntatis velle eam, per se saltem, nec aliquo modo non (α) odire eam. Et cum arguitur quod, si daretur diabolo optio, et ita certificaretur quod optaret alterum subire, scilicet annihilationem vel talis pœnæ perpetuationem, quod præeligeret semper miser esse; — dicendum quod, si non esse vel annihilari sit odibilius quam talis propria pœna, quod bene posset malle sustinere illam quam annihilari, cum quo stat quod utrumque valde odiret, plus tamen non esse (β). Tamen (γ) ad propositum non est simile, de velle sustinere temporalem vel æternam miseriam expertam, et de amare vel odire Deum clare visum; ex quo hic fit (δ) sermo de amore primo, qui est actus rectus, et ibi de amore reflexo et electivo, de quibus ad propositum magna est differentia, ut notavi ».

Ad duodecimum « patet ex solutione undecimi ».

Ad decimumtertium dicit quod « illud æque procedit contra ponentes clare videntes Deum libere causare fruitionem respectu boni sic visi, sicut contra tenentes quod necessario, ita quod non sic libere; quia, si dolor vel tristitia gradum aliquem beatificæ dilectionis impediat causari vel remittat, ita minuitur ex tali tristitia gaudium beatificum, si sequatur ex amore libero, sicut si sequatur ex amore naturaliter sequente claram visionem. Unde, sive grave descenderet naturaliter, sive libere, æqualiter

(α) *tenetur.* — *sequitur* Pr.
(β) *velle.* — Om. Pr.
(γ) *electivo.* — *elicitivo* Pr.
(δ) *seu* — *sequitur* Pr.
(ε) *præcipiunt.* — *principiant* Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *tamquam minus mihi odibile.* — Ad. Pr.
(γ) *tamen.* — *cum* Pr.
(δ) *fit.* — *sit* Pr.

medium plenum impediret resistendo velocitatem sui motus deorsum tunc et nunc, ex quo descensus ille foret utrobique secundum exigentiam gravitatis suæ, licet modo naturaliter, et tunc libere. Ita proportionabiliter dicendum est in proposito, præcipue cum secundum utramque opinionem delectatio mere naturaliter causetur a cognitione et amore jam positis, si non sit impedimentum, sive amor poneretur libere, sive mere naturaliter præcausari. Verumtamen argumentum tangit in se bonam difficultatem (α), utrum scilicet clare videns Deum posset simul aliunde tantum dolere vel affligi, quod illa afflictio nullam secum pateretur delectationem vel gaudium de Deo clare viso. Ad quod dicendum primo, quod cognitio et delectatio objecti habiti vel rei habitæ, naturaliter causat sibi gaudium correspondens proportionabiliter, nec, tali visione supposita, esse posset (β) quin clare videns Deum cum qualicumque pœna disparata, dummodo non esset obstinatus in malo, sed in charitate, posset Deum diligere, quia etiam ipsammet pœnam potest voluntas propter aliud velle, et recte, et (γ) multo fortius Deum clare visum propter se. Igitur nisi sit repugnantia naturaliter inter talem afflictionem et gaudium natum sequi ex visione et dilectione Dei, quod non videtur, cum sint de objectis disparatis, sequitur quod simul poterit gaudere gaudio debito suæ visioni et dilectioni, et tamen (δ) simul affligi; nec aliter in toto vel in parte ex dolore disparato minuetur gaudium illud. Secundo, videtur mihi quod non est naturalis contrarietas formalis (ε), vel virtualis, seu repugnantia inter gaudium de uno opposito et dolorem de alio per se et directe et primo; quia, si antecedentia non repugnant, nec igitur consequentia; sed amor vehemens unius staret cum odio vehementi alterius, servatis per Deum cognitionibus requisitis. Sed solum mediate et indirecte impeditur unum per aliud, quatenus dolor vel gaudium ex una parte ita reddit animam attentam circa objectum illius gaudii vel pœnæ, vel circa ipsam pœnam vel gaudium, quod remittitur attentio vel perceptio alterius passionis vel objecti ipsius. Unde, si perfecte pro statu isto attendam ad aliqua visa, interim aliqua a me audibilia, vel non audio, vel non percipio me audire. Et etiam si contristor de morte amici alicujus, vel aliter corporaliter affligor, si superveniant ex improviso responsores læti vel disparati, dum multum sum illis intentus, interim primus dolor mitigatur notabiliter, vel non advertitur, nec perceptibiliter me affligit. Cujus causa est, quia interim avertor ab attentione objecti pœnalis, et ideo vel cessat vel remittitur pœna naturaliter nata sequi priorem cognitionem jam remissam vel sublatam. Utrum autem ita sit circa animam separatam vel angelum, dubium est; et forte non ita est in statu patriæ ».

Ad decimumquartum dicit quod « illud nimis (α) probat : quia probatio illa, si valeret, probaret quod voluntas beati confirmata in fruendo non esset voluntas, sicut de voluntate relicta suæ naturæ. Dicendum igitur, ad Augustinum, quod in illo processu sumit voluntatem pro actu libere elicito, et non pro ipsa potentia; quia constat quod ipsa potentia non adest nobis volentibus, nec est in nostra potestate, sed est in nobis a natura, sicut ipse dicit de voluntate quod adest, etc. Et sic sumendo terminum, dico quod consequentia Augustini est optima, et totus processus bonus. Potest aliter dici quod appetitus intellectualis non vocatur ab Augustino ibi voluntas, nisi cum vult sub actu suo libero inquantum potest; et secundum hoc glossandus est ».

Ad decimumquintum, ut dicit, « patet responsio ex solutione noni argumenti. »

Ad decimumsextum concedit totum argumentum et ejus consequens : « Et si dicas, inquit, Deum clare visum posset sic videns odire, et per te non potest ipsum non diligere, igitur idem simul diligeret et odiret; — dicendum, inquit, quod non sequitur hoc; quia per Deum posset suspendi unus modus videndi Deum, et amor illi correspondens. Consequens tamen potest concedi; quia idem simul potest diligi et odiri ex alia et alia causa. Quod confirmatur per Magistrum, dist. 48 primi libri, ubi dicit : Quod Christus pateretur, debuit placere sanctis viris intuitu nostræ redemptionis, sed non intuitu cruciatus ejus; et quod de eodem simul lætabantur et tristabantur, sed ob aliud gaudebant et ob aliud tristabantur. »

Ad decimumseptimum dicit quod « præter fruitionem a voluntate concausabilem, est ibi alia fruitio a solo Deo causabilis; et sicut a solo Deo est causabilis, ita a nullo alio nisi a solo Deo destrui potest. Voluntas igitur clare videntis Deum, si sibi placeret, cessare posset libere ab actu a se causabili, sed non ab actu (β) a solo Deo causabili ».

Hæ sunt solutiones Adæ, quæ in aliquibus concordant dictis sancti Thomæ et in aliquibus non. In hoc concordant, quod aliquis actus voluntatis est naturalis, et aliquis electivus. Unde, 3 p., q. 18, art. 3, sic dicit : « Voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem. Et alio modo

(α) *difficultatem*. — *diffinitatem* Pr.

(β) *nec tali visione supposita esse posset*. — *nec visio etiam* Pr.

(γ) *et*. — Om. Pr.

(δ) *tamen*. — *cum* Pr.

(ε) *formalis*. — *forma* Pr.

(α) *nimis*. — *minus* Pr.

(β) *et*. — Ad. Pr.

fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum; in id autem quod est ad finem fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut voluntas quæ a Damasceno (*de Fide orth.*, lib. 2, cap. 22) vocatur Θέλησις, id est, simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura; et alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad aliud, sicut est sumptio medicinæ; quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat βούλησιν, id est, consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actus non diversificat potentiam, etc. » Item, in sequenti articulo, dicitur quod actus voluntatis primo modo dictus, proprie dicitur actus voluntatis, secundus vero proprie dicitur actus liberi arbitrii. Eamdem distinctionem ponit in 1 p., q. 83, art. 4. Item, 3. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 1, q^{la} 3, in solutione primi, sic dicit : « Θέλησις, secundum Damascenum, est voluntas naturalis, quæ scilicet in modum naturæ movetur in aliquid, secundum bonitatem absolutam in ipso consideratam. Βούλησις autem est appetitus rationalis, qui scilicet movetur in aliquod bonum ex ordine alterius. Et hæc duo aliis nominibus a magistris dicuntur voluntas ut ratio, et voluntas ut natura. Secundum quæ tamen non diversificatur potentia voluntatis, quia ista diversitas est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione vel cum collatione. Conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis. Unde ista divisio voluntatis non est per essentialia ipsius, sed per accidentalia. Et propter hoc non sunt diversæ potentiæ, sed una, differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem præcedentem, quæ potest esse sine collatione vel cum collatione. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 48, q. 1, art. 4, sic dicit : « Est quædam voluntas in nobis naturalis, qua appetitur id quod secundum se est bonum homini inquantum est homo, et hæc sequitur rationis apprehensionem, prout aliquid est absolute consideratum, sicut homo vult sanitatem, scientiam, et virtutem, et hujusmodi. Et est quædam voluntas in nobis deliberata, consequens actum rationis deliberantis de fine et de circumstantiis diversis. Et secundum hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine vel ex aliqua circumstantia. » — Hæc ille.

Sed videtur esse quædam contrarietas inter dicta tertiæ partis, et dicta in tertio scripto. Quia in *Summa* videtur dicere quod voluntas ut natura non est nisi respectu finis, voluntas autem ut ratio est respectu eorum quæ sunt ad finem. Sed in *Scripto* videtur dicere quod voluntas ut natura non solum est de fine, immo de his quæ sunt ad finem. Nam, eadem dist. 17 (3. lib. *Sentent.*), q. 1, art. 2, q^{la} 1, sic dicit : « Finis, ut dicit Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 8), se habet in voluntariis sicut principium in speculativis; unde quando voluntas reducit aliquod consiliabile in finem in quo totaliter quiescit, sententialiter acceptat illud; si autem reducat in finem in quo non totaliter quiescat, trepidat inter utrumque. Sed si consideretur hoc quod est ad finem, sine ordine ad finem, movetur voluntas in ipsum secundum bonitatem vel malitiam quam absolute in eo inveniet. Sed quia voluntas non sistit in eo motu quem habet circa hujusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem, ideo non sententiat finaliter, secundum prædictum motum suum, de illo, quousque finis, in quem ordinatur illud, consideretur. Unde voluntas non simpliciter vult illud, sed vellet si nihil repugnans inveniretur. Voluntas autem ut natura movetur in aliquid absolute, ut dictum est. Unde, si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tanquam finis. Si autem ordinetur in finem, non acceptabit absolute aliquid circa hoc, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem. Sed eorum quæ ordinantur ad finem habet voluntas ut ratio ultimum judicium et perfectum. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur quod voluntas naturalis non solum est respectu finis ultimi, immo etiam respectu eorum quæ sunt ad finem.

Sed bene consideranti apparet non esse in dictis *Summæ* et *Scripti* contrarietatem. Quia, cum dicit in *Summa* voluntatem naturalem esse respectu finis, accipit large finem pro omni eo quod æstimatur bonum, et non ex ordine ad aliud, sive sit ordinabile et bonum propter aliud, sive non, dum tamen, in se absolute consideratum, habeat aliquam rationem boni. In *Scriptis* autem accipit finem magis stricte, et similiter ea quæ sunt ad finem. Et quod ita accipiat finem in *Summa*, patet. Nam, 3 p., q. 18, art. 5, sic dicit : « Voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis læsionem. Similiter et voluntas ut natura repudiat ea quæ sunt naturæ contraria et quæ sunt secundum se mala, puta mortem, et hujusmodi alia. Hæc tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem. Sicut etiam in homine puro sensualitas ejus, et etiam voluntas absolute considerata, refugit ustionem, quam voluntas secundum rationem eligit propter finem sanitatis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum mentem ejus, respectu unius et ejusdem object voluntas potest habere duplicem actum, scilicet dilectionem electivam et dilectionem naturalem; item, dilectionem naturalem et odium electivum, et econtra dilectionem electivam et odium naturale; sicu

exemplificat et probat sanctus Thomas, in præallegatis locis, de Christo, qui, respectu suæ passionis, habebat simul velle et nolle.

Sed utrum, respectu Dei clare visi, possit habere locum prædicta actuum distinctio, dubium est. Et prima facie videretur quod non : quia, secundum prædicta, dilectio electiva non habetur nisi respectu eorum quæ sunt ad finem, et bona ex ordine ad aliud, et non respectu finis; Deus autem sic visus concipitur ut ultimus finis, et non ut ens ad finem, nec ordinabilis ad aliud ; quare, etc. — Dicitur quod utraque dilectio potest haberi respectu Dei clare visi; quia voluntas clare videntis Deum potest habere duplicem apprehensionem divinæ bonitatis : unam, absolutam et nullo modo deliberativam, nec formaliter, nec æquivalenter; aliam vero deliberativam vel discursivam, vel compositivam aut divisivam formaliter, aut æquipollenter. Et proportionaliter illis apprehensionibus potest habere duplicem dilectionem : unam, sequentem simplicem apprehensionem divinæ bonitatis; aliam vero sequentem apprehensionem ejus deliberativam vel compositivam. Prima erit naturalis; secunda electiva. Et talem duplicem dilectionem respectu Dei ponit beatus Thomas in angelis beatis, 1 p., q. 62, art. 7. Nec obstat quod dicitur, quod dilectio electiva non est nisi eorum quæ sunt ad finem. Hoc enim falsum est, secundum eumdem, in 1 p., ubi dixi, et q. 60, art. 2; et expressius dicit, 4. *Sentent.,* dist. 49, q. 1, art. 3, q[la] 3, ubi dicit sic : « Quandocumque aliquis appetit beatitudinem actualiter, conjungitur ibi naturalis appetitus et appetitus rationalis. » Tamen, sicut ipse dicit, ibidem, q[la] 1, in solutione primi, ultimus finis potest sumi dupliciter : uno modo, per se, et ille est summum bonum sub ratione summi boni; et (α) alio modo, per accidens vel materialiter, et illud est hoc bonum, vel illud, quod volens acceptat sicut summum bonum et in quo finem constituit. Cui consimile ponit, 1ª 2æ, q. 5, art. 8, ubi dicit quod beatitudo, ut consideratur sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis, naturaliter et ex necessitate appetitur; non autem ut consideratur secundum aliquas speciales rationes ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti : sic enim non ex necessitate voluntas tendit in ipsum. Patet igitur quod de ultimo fine potest quis habere dilectionem electivam et naturalem. Et consimiliter de Deo clare viso idem videtur esse dicendum. Nam ad apprehensionem talis objecti, qua clare et evidenter videtur esse ultimus finis et summum bonum, immo fons totius bonitatis naturæ gratiæ et gloriæ, sequitur dilectio naturalis. Ut autem apprehenditur sub aliis specialibus rationibus vel habitudinibus ad suos effectus, potest diligi elective. Et voluntas sic eum clare videntis, potest suspendere tales dilectiones electivas; non autem dilectiones naturales (α). Et secundum hanc distinctionem, et non aliter, potest salvari, meo judicio, illud quod dicit beatus Thomas, *de Veritate,* q. 22, art. 6, ubi sic dicit : « Cum voluntas dicatur libera inquantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur, scilicet : quantum ad actum, inquantum potest velle et non velle; et quantum ad objectum, inquantum potest velle hoc vel illud et ejus oppositum; et quantum ad ordinem ad finem, inquantum potest velle bonum et malum. Sed quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ, et respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorumdam objectorum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, et non respectu ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturæ. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorumdam, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo natura potest deficere; nam, ubi non est defectus in apprehendendo et considerando, non potest esse voluntas mali, etiam in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis, etc. »

Hic enim expresse dicit quod voluntas, in quolibet statu naturæ, et respectu cujuslibet objecti, potest habere velle et non velle. Hoc autem non potest dici, secundum ejus opinionem, de Deo clare viso, scilicet quod voluntas creata in statu gloriæ possit velle et non velle Deum, aut quod possit elicere et suspendere dilectionem respectu Dei, loquendo de dilectione naturali Dei clare visi, id est, naturaliter consequente visionem claram Dei, sed solum de dilectione ejus electiva consequente deliberationem; talem enim potest ponere et non ponere. Et consimili modo videtur dicendum de damnatis. Videretur enim quod voluntas eorum non haberet libertatem respectu cujuslibet objecti prædictam; quia, ut dicetur in sequentibus, diabolus non potest suspendere omnem actum voluntatis suæ, nec carere mala electione, nec discedere ab eo quod semel elective voluit completa electione. — Sed ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod, respectu cujuslibet objecti, potest ponere et suspendere actum, non quemlibet, sed aliquem. Quia, licet respectu alicujus objecti habeat aliquem actum quem non potest suspendere, tamen (б) respectu illius objecti potest habere actum quem potest suspendere. Non enim vult sanctus Thomas quod voluntas beati vel damnati possit omnem actum suum respectu cujuslibet objecti suspendere, sed solum quod respectu cujuslibet objecti possit habere actum liberum a coactione et necessitate. Aliter potest dici quod voluntas creata,

(α) et. — Om. Pr.

(α) naturales. — electivas Pr.
(б) tamen. — cum Pr.

respectu cujuslibet objecti, et in quocumque statu naturæ, potest ponere actum et non ponere, vel actum positum suspendere, dum tamen hoc quod est elicere vel suspendere actum, possit sibi per intellectum proponi sub ratione boni. Hoc autem in obstinatis locum non habet : quia de communi lege non potest eis apparere quod suspendere illum actum in quo principaliter stat eorum culpa, vel aversio a Deo, sit bonum, vel quod diligere Deum super omnia, ut est principium supernaturalis beatitudinis, aut velle omnia propter Deum, sit bonum ; et ideo nullus damnatus potest carere mala electione, nec habere bonam electionem. Sic ergo dico quod, secundum ejus dicta, voluntas clare videntis Deum potest habere duos actus dilectionis circa eum, et diligere Deum naturaliter et elective, immo multas dilectiones electivas potest elicere successive circa Deum, quarum tamen nulla est proprie beatifica essentialiter, sed solum illa quæ naturaliter sequitur simplicem Dei apprehensionem.

Ulterius dico quod sanctus Thomas multa negaret quæ Adam affirmat. Quorum unum est, quod aliquod particulare objectum finitum, et sub particulari ratione apprehensum, et non sub ratione ultimi finis, nec sub ratione necessario et evidenter requisiti ad ultimum finem, possit necessitare voluntatem viatoris ad sui dilectionem ; aut quod aliquod particulare ens non apprehensum sub ratione miseriæ, aut alicujus conditionis oppositæ, et incompossibilis ultimo fini, possit necessitare voluntatem viatoris ad sui odium ; sic intelligendo, quod voluntas necessitetur elicere dilectionem vel odium circa talia, vel continuare dilectionem vel odium prius elicita. Etsi enim posset concedi quod ad apprehensionem quorumdam objectorum, naturaliter sequatur prosecutio vel fuga in appetitu sensitivo vel in appetitu intellectivo ante omnem deliberationem, tamen non videtur quod voluntas necessitetur tales actus continuare ; quinimmo, sicut ipsa post deliberationem rationis potest suspendere passiones appetitus sensitivi, multo plus videtur quod ipsa post talem deliberationem possit suspendere tales actus subreptitie et subito causatos in seipsa, respectu cujuslibet objecti quod non proponitur evidenter sub ratione ultimi finis, nec ejus oppositi, aut sub ratione necessarii (α) ad ultimum finem, vel ei repugnantis. — Nec valet probatio, quam ad oppositum inducit Adam, cum dicit quod non est in potestate alicujus viatoris quin tristetur si ponatur in igne, aut quin gaudeat si actu experiatur illecebram, etc. — Dicitur quod Adam in hoc videtur esse deceptus, quia non distinguit de duplici appetitu, scilicet sensitivo et intellectivo, in homine. Sensitivus enim potest necessitari, a suo objecto, ad prosecutionem vel fugam, tam quoad exercitium actus, quam quoad specificationem. Secundus autem appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas, a nullo objecto potest necessitari, quoad exercitium actus et ejus continuationem, citra claram Dei visionem, licet ab aliquibus possit necessitari quoad specificationem actus habitualiter, et quasi sub conditione, vel ex suppositione, scilicet quod si talia objecta sibi præsententur, et voluntas aliquem actum habeat circa talia, actus ille erit prosecutivus tantummodo, et nullo modo fuga, vel econtra erit fuga, et nullo modo prosecutio. De hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 2, sic dicit : « Voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum quod, sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini. Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut propositiones contingentes, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent necessariam connexionem cum primis principiis, sicut propositiones vel conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et hujusmodi intellectus assentit necessario, cognita connexione necessaria conclusionum ad prima principia per demonstrationis deductionem, non autem ex necessitate assentit antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus ; et hujusmodi voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo adhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujus connexionis videatur, vel demonstretur, voluntas non ex necessitate inhæret Deo, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, ex necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, cum esse, et vivere, et intelligere, et similia habeant necessariam connexionem cum ultimo fine et beatitudine, quæ quidem connexio in omni statu evidens est homini, sequitur quod quilibet viator talia necessario vult, et ideo nil mirum si eorum opposita necessario fugit. Et quia mors et combustio, et hujusmodi, sunt vel videntur esse eis quodammodo opposita, ideo naturaliter fugiuntur voluntate naturali, donec per rationis deliberationem ostendatur, mortem non opponi beatitudini, immo esse medium ad beatitudinem. Et similiter dico de voluptatibus corporis, quæ aliqualem habent imaginem beatitudinis. Sed talia volun-

(α) *necessarii.* — *necessaria* Pr.

tas potest respuere vel prosequi indifferenter, post deliberationem rationis ostendentis talia nec necessariam connexionem aut repugnantiam habere ad beatitudinem.

Ulterius apparet mihi quod aliud dictum Adæ falsum est, scilicet quod clare videns Deum posset odire Deum vel peccare, stante illa clara divinæ essentiæ visione, qualis datur Sanctis post hanc vitam; et quod hoc negaret sanctus Thomas. — Tum quia, secundum ipsum, nullus potest clare videre Deum nisi prius natura illustretur lumine gloriæ sibi divinitus infuso. Illud autem lumen gloriæ, vel est gratia consummata (α), vel aliquid supereminenter continens illam; talis autem gratia non stat cum peccato mortali, aut veniali, cum expellat omnem defectum rationis practicæ, et omnem perversitatem a voluntate, et omnem inordinationem a potentiis inferioribus natis obedire rationi. Nec valet si quis instet de Paulo et Moyse, qui viderunt clare divinam essentiam, sine hoc quod haberent gratiam consummatam. Dico enim quod, sicut habuerunt ad horam lumen gloriæ per modum passionis, licet non per modum habitus, sic ad horam præstita fuit eis gratia consummata, vel consimilis illi, inhærens per modum passionis, et non per modum habitus. — Tum secundo, quia, secundum beatum Thomam, impossibile est aliquem peccare quamdiu quidquid vult et intelligit, agit et operatur, actualiter ordinat in Deum et talia agit propter Deum. Sic autem se habet quilibet clare videns Deum, ut patet per prædicta. — Tum quia, Matth. 5 (v. 8) dicitur : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* — Quod autem gratia sit principium actus visionis divinæ essentiæ, ostendit beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 111, art. 3; et probat hoc ex dictis Augustini in lib. *de Natura et Gratia* (cap. 31); item, in *de Veritate,* q. 27, art. 5, in solutione sexti argumenti. Item, 1ª 2æ, q. 4, art. 4, dicit quod rectitudo voluntatis inseparabiliter concomitatur visionem divinæ essentiæ : « Beatitudo, inquit, ultima consistit in visione divinæ essentiæ quæ est ipsa essentia bonitatis, et ita voluntas videntis divinam essentiam ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum, sicut voluntas non videntis divinam essentiam ex necessitate amat quidquid amat, sub ratione communi boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod visio divinæ essentiæ sine recta voluntate esse non potest. »

Ulterius apparet mihi aliud falsum in dictis Adæ, scilicet quod clare videns Deum posset motu proprio velle carere illa visione de per se ad experiendum propriam libertatem. Hoc enim negaret sanctus Thomas. Unde, 1ª 2æ, q. 5, art. 4, sic dicit : « Impossibile est quod quis videns divinam essentiam velit eam non videre. Quia omne bonum habitum, quo quis vult carere, aut est insufficiens, et quæritur eo sufficientius aliquid loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum conjungat eam fonti totius bonitatis; et similiter non habet adjunctum aliquod incommodum, quia de contemplatione sapientiæ dicitur, *Sap.* 8 (v. 16) : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius,* etc. » Similem ponit sententiam, 3. *Contra Gentiles,* cap. 62 : « Impossibile est, inquit, quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc quod æstimatur impedimentum majoris boni; nihil enim fugitur nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum, ad quod creatura rationalis pervenire potest; neque etiam potest esse quod qui illa visione fruitur, æstimet in ea aliquod malum esse, vel aliquid ea melius, cum visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quæ Deum videt, velit illa visione carere. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate,* q. 24, art. 8, sic arguit in secundo loco : « In potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia sibi infusa non utatur, in malum decidit. Ergo nulla gratia superveniens potest confirmare liberum arbitrium in bono. Præterea : Liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Igitur est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti gratia. » Ecce argumentum. Sequitur solutio : « Dicendum, inquit, est quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu, cum hoc quod est non uti habitu, potest sibi proponi sub ratione boni; quod de gratia in beatis accidere non potest. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod videns Deum non potest proprio motu velle carere tali visione, ad hoc ut experiatur propriam libertatem; quia hoc non potest sibi apparere bonum, aut appetibile. Unde, cum videns clare divinam essentiam, sit per gratiam intime conjunctus summæ veritati et summæ bonitati, incompossibile est quod in tali statu, false judicet vel defectuose de agendis aut volendis a seipso, aut quod perverse velit aut committat vel omittat contra voluntatem Dei, aut præter illam moveatur aut quiescat. Et sic impossibile est in tali statu peccare, aut velle privari tali statu, de per se et proprio motu. Non tamen nego quin clare videns Deum, de per accidens et alieno motu posset velle carere ad tempus divina visione et fruitione, puta ad præceptum Dei, sicut bene probat Adam loquendo de volitione electiva; quia talis, dato quocumque præcepto, vellet naturali dilectione semper taliter esse, si posset sine inconvenienti.

(α) *consummata.* — *consumpta* Pr.

In istis et in multis aliis discordat Adam a sancto Thoma. Et ideo aliquæ responsiones ejus sunt corrigendæ, licet non omnes. Unde

Ad primum dicitur, primo, quod secus est de aliis objectis a Deo, et secus de Deo clare viso. Quia Deus clare visus, evidenter apparet habere necessariam connexionem cum ultimo fine naturaliter et necessario volito a voluntate. Non sic alia objecta; potissime voluptates, et martyria, ut prius dictum est. Et ideo voluntas, post deliberationem, potest talia nolle proprio motu et de per se; non sic Deum, aut ejus claram visionem. Secundo dicitur quod, licet voluntas alieno motu et de per accidens volitione electiva posset velle ad tempus carere divina visione, non tamen proprio motu, nec de per se. Tertio dicitur quod consequentia ultimo ibidem facta non valet, qua infertur quod, si voluntas potest velle carere divina visione, igitur potest nolle Deum, vel potest odire Deum. Talis enim consequentia non valet, ut patet ex dictis.

Ad secundum dicitur quod libertati de qua loquitur, obstat utraque pars divisionis ibi datæ. Quia scilicet clare videns Deum non habet sufficiens cur suspendendi talem dilectionem proprio motu et de per se. Et ulterius, quia objectum sibi præsentatum apparet evidenter esse beatitudo, et ultimus finis; et pertinentia ad illud, esse necessaria obtentioni et tentioni ultimi finis necessario et naturaliter desiderati; et, juxta arguentem, esse infinitum et summum bonum, et sub nulla consideratione malum. Et talis apparentia vel tale judicium fixe sibi proponitur, nulla alia apparentia distractiva interveniente. — Et tunc, ad primam hujus secundæ partis improbationem, potest dici dupliciter. Primo, quod, licet in via teneamus Deum esse ultimum finem et summum bonum, hoc tamen non tenemus evidenter, sed tanquam fide creditum, aut si sit evidenter demonstratum, tamen talis æstimatio non semper actualiter proponitur, nec occurrit semper nobis propter impedimentum passionis, aut habitus; et ideo non necessario, sed libere et contingenter Deum diligimus. In patria vero, ubi immobiliter ac necessario et evidenter constat Deum esse ultimum finem et summum bonum naturaliter desideratum, et tale evidens judicium semper proponitur videnti Deum, ibi Deum necessario et immobiliter diligunt videntes eum. Secundo, potest dici quod etiam in via quamdiu per intellectum proponitur voluntati Deus sub ratione summi boni et infiniti et ultimi finis, tamdiu diligitur sub illa ratione, dilectione naturali, ut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 3; et 1 p., q. 60, art. 5; et in multis aliis locis. Nec valet consequentia : igitur ex tali dilectione non meremur. Quia, licet in tali dilectione sit aliquid naturale et necessarium, tamen est ibi aliquid liberum et contingens. Necessarium siquidem est ibi specificatio actus; quia scilicet voluntas non potest Deum sic apprehensum odire, vel respuere, aut nolle. Sed liberum et contingens in tali actu est ipsum exercitium actus, et ejus positio, et continuatio; quia voluntas potest intellectum ad alia cogitanda divertere, vel ipse intellectus sine imperio voluntatis potest moveri ad alia cogitanda, et hoc ex aliqua sensatione exteriori vel phantasiatione interiori, vel ex impetu passionis, aut habitus; et econtra voluntas potest intellectum figere in tali consideratione Dei (α) actuali, et alias considerationes effugare; et similiter seipsam figere in actuali dilectione Dei; et quantum ad hoc potest mereri; et propter multa alia non necessaria ad talem actum concurrentia. De hoc sanctus Thomas, in prædictis locis, late prosequitur et diffuse. Item, in *de Veritate,* q. 22, art. 7, ut alias recitatum fuit : « Patet, inquit, quod volendo illud quod quis naturaliter vult, secundum se nec est meritorium nec demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud, potest esse meritorium vel demeritorium; et hoc modo sancti merentur, appetendo Deum, vel vitam æternam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum quis diligit Deum sub ratione ultimi finis vel beatitudinis, exsistens in gratia meretur, non ex hoc quod appetit ultimum finem inquantum hujusmodi, quia hoc est sibi naturale et necessarium, sed inquantum appetit vel diligit hoc speciale, quod non necessario nec naturaliter appetit, scilicet Deum trinum et unum. Et consimile dicit, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, qla 3, ut prius recitatum fuit. — Ad secundam improbationem, dicitur quod necessitas diligendi Deum clare visum, non consurgit ex hoc quod objectum vel ejus cognitio infinite movet voluntatem, sed potius quia sic videnti evidenter apparet tale objectum habere necessariam connexionem cum ultimo fine, immo esse ultimum finem quem necessario et naturaliter appetit, nec oppositum hujus aut impedimentum aut distractivum hujus judicii potest sibi occurrere. — Ad tertiam, dicitur quod voluntas creata ad nullum objectum naturale et simpliciter necessarium ordinationem habet, nisi ad ultimum finem et necessario connexa illi; et ideo quantumcumque alia objecta vehementer agant, nullo modo necessitant voluntatem, potissime ad continuandum actum, nec ad specificationem actus. Talis enim necessitas consurgit ex naturali ordinatione potentiæ ad objectum, ut dicit sanctus Thomas, ubi supra, scilicet 1 p., q. 82, art. 2. Item, *de Veritate,* q. 22, art. 6, sic dicit : « Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed tantum respectu eorum ad quæ naturali inclinatione determinatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod aliter movet

(α) *Dei.* — *divini* Pr.

apprehensio ultimi finis, et aliter apprehensio aliorum objectorum, et aliter cognitio viæ quam patriæ, et ideo alia est necessitas dilectionis patriæ quam viæ; et quomodo argumentum peccat per fallaciam secundum non causam ut causam. — Finaliter dicitur quod, ad primam improbationem hujus partis, posset dici quod, respectu Dei apprehensi in via sub ratione ultimi finis, potest haberi duplex dilectio, una mere naturalis, alia electiva; et quod secunda est vel esse potest meritoria, licet non prima. Sed prima responsio est melior.

Ad tertium principale conceditur quod, illo casu posito, si possibilis est, clare videns Deum posset cum Dei auxilio speciali, et non aliter, velle carere ad tempus divina visione et fruitione, de per accidens, ita quod Deus qui daret præceptum, conferret auxilium speciale ad eliciendum illud velle electivum quod præciperet haberi a sic vidente. Cum quo stat quod sic videns necessario vellet frui Deo, volitione naturaliter consequente visionem et experientiam fruitionis, sicut dicit Adam, et bene. Nec istæ duæ volitiones essent incompossibiles, potissime quia Deus ibi specialiter cooperaretur. Potest etiam dici quod sine speciali miraculo, videns Deum potest alieno motu velle carere Dei visione et fruitione, licet non proprio motu, nec de per se, sed per accidens, scilicet ad præceptum Dei, et ad obediendum Deo. Cujus ratio est, quia aliter non potest sibi proponi sub ratione veraciter boni, nisi in casu in quo videret hoc Deum velle et sibi præcipere. Tunc autem potest actum suspendere, vel velle suspendere, quando hoc proponitur sibi sub ratione boni, ut superius dictum fuit.

Ad quartum patet per idem. Dicitur enim quod Deus non posset præcipere videnti se, quod frustra conaretur contra inclinationem naturalem, quam ipse dedit ei. Hoc autem esset in proposito : quia voluntas necessario ac naturaliter inclinatur ad volendum beatitudinem et omnia illa quæ evidenter habent necessariam connexionem ad beatitudinem; hujusmodi autem connexionem apparet evidenter Deum habere, videnti ipsum clare. Posset tamen præcipere quod vellet carere tali visione et suspendere eam si posset, et utique talis videns Deum posset se conformare tali præcepto, et velle voluntate antecedente vel consequente, absoluta vel conditionata, carere tali visione et fruitione. — Et si objicitur contra hoc, quia si talis fruitur Deo, et tamen vult non frui, igitur invitus fruitur; — dicitur quod responsio ad hoc data per Adam est bona. Et similiter responsiones aliæ per eum datæ ad consimiles replicas in solutione tertii.

Ad quintum dicitur sicut ad tertium.

Ad sextum patet responsio per dicta in corpore solutionis principalis. Sicut enim est impossibile videntem clare divinam essentiam, habere defectum rationis practicæ circa propria agibilia, quoad intellectum, pari modo impossibile est eum perverse omittere vel committere, quoad affectum, quantamcumque afflictionem Deus sibi comminaretur, quia etiam multi cum gratia viæ patienter toleraverunt incommoda, non solum in futurum comminata, sed etiam a Deo præsentialiter inflicta. Sed forte arguens deceptus est, putans quod nulla gratia gratum faciens esset necessaria ad videndum divinam essentiam clare, cujus oppositum sanctus Thomas ponit.

Ad septimum patet responsio ex prædictis in solutione secundi; quia finitas vel infinitas motionis non est causa necessario vel contingenter volendi, sed solum naturalis ordo potentiæ ad objectum, vel non naturalis ordo ad eamdem, seu, quod idem est, evidens vel non evidens connexio boni apprehensi ad ultimum finem ad quem potentia voluntatis necessario et naturaliter ordinatur. Et sic in argumento est fallacia secundum non causam ut causam; quia quantitas motionis non est causa necessitatis motionis, sed aliud, ut dictum fuit.

Ad octavum dicitur quod casus est impossibilis. Et dato quod esset possibilis, non sequitur quod Deus clare visus, ut sic et de per se posset odiri, sed solum per aliud et de per accidens, ut Adam concedit. Et ista responsio vera est, supposito quod divina visio omnem defectum practicæ rationis excludat; quia, si ponatur oppositum, posset dici quod videns Deum posset peccare.

Ad nonum dicitur quod non quælibet clara Dei visio confirmat in bono, sed tantummodo illa quæ habetur per modum habitus fixi, et non solum per modum passionis faciliter transeuntis. Argumentum autem falsum assumit, scilicet quod dæmones aliquando clare viderunt Deum, ut Adam dicit et bene.

Ad decimum patet per idem; quia clara Dei visio collata fuit Paulo et Moysi per modum passionis, non autem per modum habitus; et similiter lumen gloriæ, quod est principium illius, ut dicit sanctus Thomas, 2ª 2ᵃᵉ, q. 175, art. 3, ad 2ᵘᵐ.

Ad undecimum et **duodecimum** bene et sufficienter solvit Adam; quia scilicet in illis casibus potest quis appetere miseriam, vel non esse, de per accidens; non autem de per se. Tamen, in undecimo argumento, antecedens principale falsum est; quia plus necessitat beatitudo clare et evidenter apprehensa et experta quam confuse vel umbratice, potissime quia prima apprehensio ejus in via non excludit omnem defectum rationis practicæ, sicut facit apprehensio ejus experimentalis.

Ad decimumtertium dicitur quod solutio quam ponit Adam bona est et sufficiens.

Ad decimumquartum dico quod Augustinus loquitur de necessitate coactionis quæ tollit voluntarium, non autem de necessitate naturalis inclinationis, nec de necessitate finis et ex suppositione, quæ stat cum summe voluntario. Et de hoc sanctus Thomas, 1 p.,

q. 82, art. 1; et 1ª 2æ, q. 10, art. 2; et *de Veritate,* q. 22, art. 5.

Ad decimumquintum patet responsio ex prædictis; quia clara Dei visio non habetur sine charitate, et sapientia, et cæteris præservantibus a peccato.

Ad decimumsextum dicitur sicut ad sextum.

Ad decimumseptimum dicitur quod, licet voluntas libere et contingenter eliciat actus suos circa ea quæ sunt ad finem aliqua et non omnia, non tamen circa finem et ea quæ evidenter proponuntur sibi connexa fini. Unde, sanctus Thomas, 1 p., q. 19, art. 10, dicit sic : « Liberum arbitrium est respectu eorum quæ non necessario volumus vel naturali instinctu; non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse beati vel felices, sed ad naturalem instinctum. » Item, q. 83, art. 4, dicit quod voluntas est respectu finis, liberum autem arbitrium respectu eorum quæ sunt ad finem; non quod sint diversæ potentiæ, sed eadem potentia habens diversos actus circa diversa objecta. Et sic patet quod minor illius argumenti est falsa, qua dicitur quod voluntas respectu cujuslibet objecti sui libere et contingenter agat, si per hoc quod dicit libere (α) intendat necessitatem excludere. Conceditur tamen quod pro statu viæ nullum objectum necessitat voluntatem quantum ad exercitium actus, licet finis et sibi evidenter connexa necessitent voluntatem quantum ad specificationem actus, ut ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 10, art. 2. Secus erit in patria, ubi ultimus finis clare visus tam in universali quam in particulari, utroque modo necessitat voluntatem; cujus causa superius dicta est : quia volitio (β) finis et omnium ad eam pertinentium non subest dominio voluntatis, sed necessario apprehenditur, et omnis falsa æstimatio respectu finis et mediorum excluditur. Item, ad majorem evidentiam hujus solutionis, advertendum est quod omnis actus voluntatis, sive sit naturalis, sive electivus, est liber; sed aliter et aliter : quia omnis actus voluntatis electivus, est liber duplici libertate, scilicet libertate a coactione, et libertate a necessitate; sed quilibet actus voluntatis naturalis potest dici liber, quia sine coactione, non tamen quia sine necessitate; non enim necessitas repugnat libertati, sed coactio, ut ponit Augustinus, et alias visum est, et latius videbitur. Item, pro intellectu omnium prædictorum, advertendum est quod actus voluntatis potest dici naturalis dupliciter. Primo modo, proprie et simpliciter, quia voluntas habet naturalem ordinem et inclinationem ad talem actum, et ad objectum actus, et ad modum actus; et hoc modo dilectio finis et necessariorum ad finem, ubi evidenter sibi proponuntur, est naturalis. Secundo modo, minus proprie et secundum quid, quia scilicet licet voluntas non inclinet ex natura sua ad talem actum, nec ad objectum actus, tamen modus tendendi in actum est naturalis vel consimilis modo quo natura tendit in actum suum, quia scilicet sine deliberatione; et hoc modo dictum est supra, per Adam et per sanctum Thomam, quod voluntas habet aliquos actus naturales respectu aliquorum objectorum, quorum nullum est finis nec necessario connexum fini, nec vere, nec apparenter, sed dicuntur naturales, quia non sequuntur deliberationem rationis, sed simplicem apprehensionem. Primi actus sunt necessarii simpliciter; secundi vero secundum quid. Item, primi actus dicuntur necessarii simpliciter quoad specificationem actus, non autem quoad exercitium. Ex quo patet quod nullus actus voluntatis respectu cujuscumque objecti est omnimode simpliciter necessarius in via, sed solum in patria, ubi est apprehensio stabilis et invariabilis, et nullo modo interruptibilis respectu boni et mali.

Et hæc sufficiant ad argumenta contra primam conclusionem, sine præjudicio eorum quæ Adam bene et subtiliter in eorum rationibus adinvenit.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta contra secundam conclusionem primo loco inducta, quæ sunt Scoti, restat dicere. Et

Ad primum quidem respondit in virtute sanctus Thomas, *de Malo,* q. 16, art. 5, in solutione primi : « Bona, inquit, naturalia in angelis sunt integra, quantum pertinet ad naturæ ordinem; sunt tamen corrupta vel depravata seu diminuta, per comparationem ad capacitatem gratiæ vel gloriæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod integritas naturalium in dæmone non arguit quod possit exire in actum perfectum vel perfecte bonum bonitate gratiæ vel meriti, nec etiam bonitate morali quæ consurgit ex bonitate objecti et circumstantiarum, et potissime finis. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 64, art. 2, in solutione quinti, sic dicit : « Actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens; et hic proprie potest dici actus ejus; et talis actus dæmonis semper est malus, quia etsi aliquando bonum velit vel faciat, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis, qui potest esse bonus, et attestatur bonitati naturæ; et tamen etiam tali actu bono abutuntur ad malum. » — Hæc ille.

Ad secundum respondit sanctus Thomas, 4. *Sent.,* dist. ultima, q. 2, art. 1, q^la 2, ubi arguit sic : « Velle se non peccasse est bona voluntas. Sed damnati non habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volunt se non peccasse. » Et respondet sic (ad 2um) : « Velle se non peccasse, propter turpitudinem iniquitatis, est bona voluntas;

(α) *libere.* — *omnem* Pr.
(β) *volitio.* — *vel visio* Pr.

sed hoc non erit in damnatis. » — Hæc ille. — Sic in proposito dico de diabolo et ejus remorsu.

Ad tertium dicitur quod illa nolitio pœnæ est actus naturalis, ideoque potest in eis esse bonus; non tamen perfecte bonus moraliter. Unde sanctus Thomas, ibidem, q[la] 1, arguit sic : « Dæmones, ut dicit Dionysius, 4 cap. *de Divinis Nominibus*, bonum et optimum concupiscunt esse, vivere, et intelligere. Cum igitur damnati homines non sint pejoris conditionis quam dæmones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possunt. » Sequitur responsio (ad 1[um]) : « Dicendum, inquit, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali, quæ est inclinatio naturæ in aliquod bonum. Sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt. » — Hæc ille. — Sicut autem dicit de volitione boni naturalis, ita dico de volitione mali læsivi naturæ, quod est pœna; et hoc valet pro solutione primi argumenti. Similiter, et magis de propinquo ad propositum, dicit in 2. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 2, in solutione primi : « In dæmonibus remanet naturalis potentia ad bonum, ut remota et indisposita et (α) per contrarium habitum depravata, qua possent bonum facere, si vellent; sed velle non possunt, quia habitus malitiæ ab eorum voluntate removeri non potest, quando jam in statu viæ non sunt. » Item, in solutione secundi, dicit sic : « Cum in angelis natura sit bona, oportet quod naturalis appetitus sit bonus, qui tamen per circumstantias depravatur, quas apponit deliberativa voluntas, inquantum volunt esse et vivere sub tali deformitate peccati, sicut luxuriosus desiderat vivere in sua turpi delectatione. » — Hæc ille.

Ad quartum respondet Gregorius de Arimino (dist. 7, q. 1, art. 1) negando antecedens, cujus falsitatem dicit apparere per illud Augustini, *de Fide ad Petrum*, cap. 3, ubi dicit sic : *Bonæ voluntatis initium et cogitationis non homini ex seipso nasci, sed divinitus præparari, et tribui in eo, Deus evidenter ostendit, quod neque diabolus, neque aliquis angelorum ejus, ex quo ruinæ illius merito in hanc inferiorem caliginem detrusi sunt, bonam potuit aut poterit resumere voluntatem.* Et paulo post : *Ostendit*, inquit, *Deus unde bona voluntas hominibus detur, quam sic amiserunt angeli, cum haberent, ut amissam deinceps habere non possint.* « Unde mirandum est, inquit, de sic arguente, quoniam Augustinus, ut clare patet legenti, facit illam consequentiam, et destruit consequens, ut inferat oppositum antecedentis, quod tanquam verum probandum ipsum præmisit. »

Ad quintum dicit quod « auctoritas Dionysii non probat propositum, sed oppositum. Jacet enim sic littera : *Et data ipsis angelica bona, nequaquam ipsa minuta esse dicimus, sed sunt et integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes; quare quod sunt, et ex bono sunt, et boni, et bonum, et pulchrum desiderant esse, vivere, et intelligere, quæ sunt ex natura desiderantes.* Per bona autem angelica, ut communiter exponitur, non quælibet eorum bona, sed naturalia, scilicet essentia et naturales virtutes intelliguntur. Et hæc utique integra sunt, quantum ad substantiam et eorum naturales inclinationes in bonum; unde appetunt esse, et vivere, et intelligere alia, ut dicit. Et Augustinus, in *Ench.*, cap. 25, dicit quod *natura rationalis in suis malis non potuit amittere beatitudinis appetitum.* Cum hac tamen integritate stat quod quoad alia sint debilitata et tenebrata, quod ipse Dionysius expressit, cum dicit : *Quamvis ipsi non videant claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes*, clauserunt enim sibi per peccatum virtutes inspectivas boni, propter quod et *ignorantiam agendarum rerum*, et *concupiscentias noxiarum* sui peccati pœnam patiuntur, ut dicit Augustinus, in *Ench.*, cap. 24. Quod autem dicit Dionysius illa esse splendidissima, intelligendum est in comparatione ad nos, quos in acumine scientiæ maxime superant, non autem in comparatione ad eorum statum ante peccatum, quasi sint in eadem subtilitate intelligentiæ, nisi forte quantum ad notitiam speculativarum rerum duntaxat. Nam in appetendorum agendorumque scientia depravati malitia maximos patiuntur errores. Quod autem arguens assumit ulterius, quod bene velle secundum nullam circumstantiam moralem excedit facultatem voluntatis; — dicendum quod, quidquid fuerit de facultate voluntatis ante peccatum et in statu naturæ integræ, in quo forte etiam absque gratia naturæ addita non poterat bene velle, facultatem tamen voluntatis corruptæ excedit, in tantum quod nisi divinitus adjuvetur, nec tales circumstantias agnoscere, nec secundum eas potest velle; unde *non est volentis* (α), *neque currentis*, etc. (*ad Rom.*, cap. 9, v. 16); *nec sufficientes sumus cogitare aliquid ex nobis* (2. *Cor.*, cap. 3, v. 5); et *sine me*, inquit Salvator, *non potestis aliquid facere* (*Joann.*, cap. 15, v. 5); quæ de hominibus et de angelis æstimo vera esse. »

Ad sextum dicit primo, quod « si malitia est corruptiva principii, ut dicitur, 6. *Ethicorum*, satis rationabiliter dici potest quod in talibus principiis practicis erret malitiosi dæmonis intellectus ». Secundo dicit quod, « posito quod non (б), adhuc non concluditur quod intenditur. Tum quia quod tale

(α) *et.* — Om. Pr.

(α) *volentis.* — *voluntatis* Pr.

(б) *non.* — *nominata sit* Pr.

principium sibi veniat in mentem, et, si venerit, quod aliquid sub ipso sumendum occurrat, non est in ejus potestate, sicut nec hominis, ut docet Apostolus in verbis allegatis. Tum etiam quia habita notitia conclusionis practicæ, adhuc sine gratia Dei non potest voluntas conformiter elicere bonum velle; quinimmo fuit unus error Pelagii, quod gratia Dei solummodo necessaria nobis erat ad hoc solum, ut sciremus quid esset agendum, quoniam habita tali scientia in potestate mea erat velle quod volendum esse sciebamus. Præterea in diabolo est continue actualis malitia, cui incompossibile est omne velle perfectum moraliter. »

Ad septimum dicit quod « diabolus in statu naturæ integræ potuit utique Deum diligere super omnia; non dico tamen quod ex solis naturalibus absque alio gratuito Dei dono vel auxilio. In statu autem naturæ damnatæ, licet hoc ipsum possit potentia remota, sicut et quilibet nostrum, in actum tamen ex se exire non potest. Et hoc expresse dicit Augustinus, *de Fide ad Petrum,* ubi supra (cap. 3). Ait enim ipse quod *angelos Deus ita creavit, ut etiam præ seipsis illum diligerent, cujus se tales ope vel opere cognovissent.* Et infra ait quod *sic* (α) *eis facultatem diligendi se dedit, ut unusquisque hanc dilectionem habere posset et perdere. Si quis tamen,* inquit, *eam sponte perderet, suo deinceps arbitrio resumere non valeret.* Præterea : Secundum Augustinum, in angelis permanet continue aversio. Quomodo ergo possunt actualiter converti ad Deum super omnia diligendum, cum sint incompossibilia, et primum a se tollere non possint? Ait enim sic Augustinus, *de Fide ad Petrum,* cap. 3 : *Partem angelorum, quæ a Deo voluntaria aversione discessit* (β), *Deus sic totam in æterno præcepit remanere supplicio, ut etiam ei ignem æternum pararet, in quo omnes illi prævaricatores angeli, nec mala possint unquam carere voluntate, nec pœna, sed permanente in eis injustæ aversionis malo, permaneat etiam justæ retributionis æterna damnatio.* »

Hæ sunt responsiones Gregorii, quæ bonæ sunt, et concordes determinationi sancti Thomæ in hac materia, 1 p., q. 64, art. 2; et *de Veritate,* q. 24, art. 10; et *de Malo,* q. 16, art. 5 et 6.

II. Ad argumenta Durandi.

— **Ad primum** quod est Durandi, dicitur quod impossibilitas bene volendi accidit diabolo ex multiplici causa, sicut ostendit sanctus Thomas, *de Malo,* q. 16, art. 5, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Deus est causa status angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam. Sic enim dicitur aliquos obdurare, secundum illud, *Rom.* 9 (v. 18) : *Cujus vult miseretur, et quem* (α) *vult indurat.* » Item, in solutione quarti, sic dicit : « Immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhærere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod et ratio et auctoritas multiplex convincit diabolum non posse carere mala voluntate, nec posse habere bonam, sicut supra patuit ex dictis Augustini.

III. Ad alia argumenta Scoti.

— Ad argumenta Scoti secundo loco contra conclusionem inducta, nunc dicendum est. Et

Ad primum respondet Gregorius (dist. 7, q. 1, art. 1), negando antecedens. « Nec valet probatio, quoniam Augustinus sumit ibi voluntatem pro actu secundo, sive pro ipso velle, sicut clare patet ex 2. *Retractationum,* cap. 1; et *de Libero arbitrio,* lib. 3, cap. 4. Et quamvis nihil magis sit in potestate nostra quam ipsum velle, non tamen sequitur quod omne velle sit in potestate nostra. Quinimmo, dato quod aliquod velle non sit magis in potestate nostra quam aliquid aliud, adhuc dictum Augustini est verum. » Secundo, dicit quod « esto quod intelligeretur de potentia voluntatis quantum ad suum operari, ut arguens dicit, adhuc in proposito non concluderetur intentum; nam diabolus nullam potentiam suam potest omni actu privare : non enim potest intellectum suum privare perceptione pœnarum, et alia potentia perceptiva non est in eo. Item, si probatio valeret, similiter probaretur quod angelus beatus posset se privare beatitudine sua et omni gaudio; quod non puto consonum dictis sanctorum, » — Hæc ille, et bene.

Ad secundum dicitur quod minor falsa est. Habitus enim odii divini, vel superbiæ, vel blasphemiæ, et hujusmodi, sunt semper in actibus suis in mente dæmonis. Nec valet probatio; quia, licet isti actus sint distincti (β), unus est ratio alterius, et alius est effectus alterius, et habent certum ordinem ad invicem, et sic possunt esse simul. Item, dato quod non sint simul duo tales actus, non ex hoc sequitur quod aliquando neutrum habeat, sed semper habet illum, aut illum; quod potissime videtur de odio Dei semper punientis eum sine intervallo vel cessatione quacumque. — Ad confirmationem, dicitur quod necessitas continuandi talem actum non consurgit totaliter ex habitu, nec ex voluntate, sed ex natura, modo quo dictum est in solutione octavi argumenti contra primam partem conclusionis inducti. Actus

(α) *sic.* — *si* Pr.
(β) *discessit.* — *decessit* Pr.

(α) *quem.* — *quantum* Pr.
(β) *cum.* — Ad. Pr.

siquidem elicitur a voluntate, sed continuatio ejus est ex natura angeli, ex habitu, si quem habet ad hoc, et ex subtractione gratiæ, et ex continuatione pœnæ inflictæ, et ex hoc quod suspensio talium actuum non apparet sibi bona, sed potius oppositum. Et de hoc in simili sanctus Thomas, *de Malo*, ubi supra (q. 15, art. 5) arguit : « Diabolus, antequam peccaret, poterat converti in bonum. Si autem post peccatum non potest converti in bonum : aut hoc est per subtractionem, et hoc non, quia potentiæ naturales in eis manent integræ, sicut et cætera naturalia bona, ut dicit Dionysius ; similiter nec per additionem, quia quod additur alicui, advenit ei secundum modum ejus, et ita, cum liberum arbitrium angeli secundum se sit convertibile, videtur quod illud quod additur ei, vertibiliter inhæreat ei. Non ergo immobiliter perseverat in malo. » — Hæc ille. — Sequitur responsio : « Ad decimumsextum, dicendum est quod immobilitas diaboli in malo causat proprie adhæsionem quæ habet rationem appositionis ; et ex hoc ipso quod adhæret alicui secundum modum suæ naturæ, magis sequitur quod immobiliter inhæreat quam quod convertibiliter. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod adhæsio de qua loquitur, immobilis est ratione naturæ angelicæ.

Ad tertium patet responsio per prædicta ; quia, dato quod in dæmone non sit nisi unus habitus, aut si inter multos aliquis est vehementior et intensior, ille semper est in actu secundo, nec voluntas angeli potest illum suspendere. — Et cum dicit arguens, quod natura tam excellens potest, etc. ; — patet, per prædicta, quod non oportet ; immo magis sequitur oppositum, ut statim dictum est.

Ad quartum respondit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 2, in solutione quinti, ubi sic dicit : « Quidam, inquit, dicunt quod dæmonum culpa et pœna potest crescere usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum ; quia, cum non sint in statu viæ, sicut nec in bonum, ita nec in pejus mutari possunt. Unde dicendum quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere, non quantum ad intensionem malitiæ, sed quantum ad multiplicationem actus. Pœna etiam essentialis eorum non crescit, sed accidentalis, quæ est ex multiplicatione damnatorum, sicut dictum est de præmio bonorum angelorum. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 1, q[la] 6, dicit : « Ante diem judicii quidam dicunt beatos mereri, et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu præmii essentialis, vel pœnæ principalis, cum, quantum ad hoc, utrique ad terminum pervenerint. Potest tamen hoc esse respectu præmii accidentalis, vel pœnæ secundariæ, quæ possunt augeri usque ad diem judicii. Et hoc præcipue in angelis beatis, vel in dæmonibus ; quorum ministerio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo bonorum angelorum gaudium crescit, vel ad damnationem, ex quo crescit pœna dæmonum. Omnes autem confitentur quod post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideo est, quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquid ulterius consequendum bonum vel malum ; post diem autem judicii erit ultima consumatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit ulterius addendum de bono vel malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmium, et mala voluntas non erit in damnatis demeritum (α), sed pœna tantum ; operationes enim virtutis sunt præcipue in felicitate, et eorum contrariæ (β) sunt præcipue in miseria, ut dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 10). » — Hæc ille. — Sciendum tamen quod, in 1 p., q. 62, art. 9, in solutione tertii, videtur velle quod « nullo modo aliquis beatus possit mereri, nisi sit simul viator, ut Christus qui solus fuit viator et comprehensor ».

Ad quintum respondit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 10, in solutione noni, quod erat tale : « Sicut se habet intellectus ad verum et falsum, ita affectus ad bonum et malum. Sed intellectus nunquam ita inhæret falso, quin possit reduci ad verum. Ergo affectus nunquam ita adhæret malo, quin possit reduci ad amorem boni. » Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod intellectus angeli, si aliquam falsam æstimationem accipiat, eam deponere non potest, ratione supradicta. Unde ratio (γ) procedit ex suppositione falsi. » Similiter dicit, *de Malo*, q. 16, art. 5, in solutione vigesimi-primi, dicens : « Sicut diabolus immobiliter perseverat in malo cui adhæret, ita et immobiliter perseveraret in falso cui assentiret. » — Hæc ille. — Verumtamen dico ad argumentum, quod nihil aliud concludit, nisi quod diabolus potest aliquod verum intelligere, et aliquod bonum velle ; et hoc conceditur, ut prius patuit. Unde sanctus Thomas, *de Malo*, ubi supra, in solutione decimiquinti : « Per mutationem status non amisit liberum arbitrium dæmonis quin in bonum connaturale possit ferri ; amisit tamen quod non possit in bonum gratiæ. » Et consimile dicit in solutione decimioctavi. Nec putandum est quod velit concedere quod voluntas dæmonis possit elicere actum moraliter bonum. Nam in corpore articuli, in fine, sic dicit : « Dæmones, quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant, quia in omni eorum electione permanet vis primæ electionis eorum. » — Hæc ille. — Vult ergo solum dicere quod voluntas dæmonis potest habere naturalem dilectionem boni bonam, sed illa dilectio non ascribitur eis, sed naturæ ; non autem potest habere bonam voluntatem electivam, quæ proprie est ipsius angeli.

(α) *demeritum*. — *meritum* Pr.
(β) *contrariæ*. — Om. Pr.
(γ) *ratio*. — Om. Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra probationes secundæ conclusionis

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta Scoti, tertio loco contra conclusionem inducta, quæ directe conclusionis probationes impugnant, dicendum est. Et

Ad primum quidem dicitur quod positio sancti Thomæ non supponit quod intellectus sit totalis motor voluntatis, vel se solo sufficiens voluntatem movere, potissime quoad exercitium actus. Et de hoc sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 9, art. 1 : « In tantum, inquit, aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura. Oportet enim ut id quod est in potentia reducatur ad actum. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa : uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc aut illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt, et quandoque videt album, quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel ad usum actus, et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subjecti est ex aliquo agente. Et cum omne agens agat propter finem, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut ars gubernatoria imperat navifactivæ, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 25). Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis animæ cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars, vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem alicujus aciei unius. Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actus specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus. Et isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione primi, dicit quod intellectus non movet ex necessitate voluntatem. Et simile ponit, q. 10, art. 2. Similia dicit, 1 p., q. 82, art. 4, ubi ostendit quomodo intellectus movet voluntatem eo modo quo finis movet efficientem, sed econtra voluntas movet intellectum et alias vires per modum agentis. Simile dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 12; et *de Malo*, q. 6, art. 1, ubi diffuse prosequitur hanc materiam. Sed de hoc alias. Pro præsenti sufficiat quod intellectus, sic movet voluntatem, quod ostendit sibi suum objectum, et quod voluntas non potest aliquid velle, nisi sit sibi ostensum per intellectum aliquo modo.

Ad secundum negatur antecedens, scilicet hoc, quod ista conclusio, et ista probatio sancti Thomæ, de 1 p. sumpta, suæ contradicat positioni. Et

Ad primam probationem dicitur quod prima motio qua intellectus angelicus movit voluntatem ejus fuit recta; et hoc : vel quia in primo actu suo angelus intellexit et dilexit se et sua naturalia bona, dilectione naturali, in qua nec est meritum nec demeritum; vel quia, secundum aliam viam, in primo instanti ex motione gratuita Spiritus Sancti intellexit et dilexit Deum super omnia. Nec tamen ex hoc sequitur quod voluntas illa fuerit effecta impeccabilis ex prima dilectione recta. Quia, si dicitur quod primus actus fuerit naturalis dilectio sui, ex illa non immobilitatur in malo nec in bono gratuito vel morali, quia talis bonitas est circa actus electionis, et non circa naturales. Si autem primus actus ejus fuerit electivus, hoc non fuit ex propria inclinatione naturæ angelicæ, sed ex supernaturali motione. Cum autem dicit sanctus Thomas quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, hoc habet intelligi uno de duobus modis. Unus est, quod hoc intelligitur de electione ad quam mere ex suis naturalibus inclinatur, et non de electione ad quam supernaturaliter movetur. Alius est, quod, si intelligitur de quacumque electione, sive naturali, sive gratuita, tunc dicamus quod post talem electionem immobilitatur in eo quod elegit, quando talis electio fuit completa et perfecta et simpliciter in actu, non autem si fuerit incompleta et imperfecta, et magis potentialis et in fieri et per modum passionis, quam actualis et in facto esse et per modum habitus et formæ quiescentis. Tamen, ut in præcedentibus quæstionibus dictum fuit, sanctus Thomas magis videtur declinare ad hoc, quod primus actus diabolicæ voluntatis fuerit naturalis dilectio sui, quam quod fuerit electiva dilectio Dei. Quod patet. Quia, in 1 p., q. 63, art. 6, ponit, in corpore articuli, hoc sub dubio, scilicet an fuerit creatus in gratia, an non. Et statim, in solutione tertii, sic dicit : « Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem; et ideo, nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset confirmatus in bono. » — Hæc ille. — Ex quo videtur velle quod nec in primo instanti, nec in secundo instanti habuit electivam dilectionem rectam erga Deum, ac per hoc nunquam, quia in instanti secundo peccavit. Et simile videtur dicere

in solutione quarti. Item, simile dicit, *de Malo*, q. 16, art. 4, ut supra recitatum fuit.

Ad secundam probationem negatur consequentia ibi facta. Et ad probationem consequentiæ, dicitur quod intellectus angelicus circa supernaturalia potest diversimode apprehendere, et non est determinatus ante primam electionem et primam sententiam sic aut sic apprehendere aut judicare aut voluntati ostendere, sed solum quando complete sic aut sic exsistimavit.

De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 5 : « Ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Sed ista diversitas potest attendi tripliciter. Uno modo, secundum differentiam rerum quæ eliguntur propter finem. Nam unicuique rei naturaliter convenit unus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum. Sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis (α) vel rationalis naturæ potest tendere in diversa, eligendo ea quæ sunt ad finem. Et hoc modo etiam Deus tanquam proprium finem naturaliter vult bonitatem suam, nec potest non velle eam; sed quia ad bonitatem ejus ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas ejus non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin, quantum est de se, possit ferri in aliud; et secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter etiam angelus et homo habent finem naturaliter præstitutum sibi beatitudinem ; unde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, ut Augustinus dicit, 13. *de Trinitate* (cap. 4). Sed quia ad beatitudinem diversa ordinari possunt, in eligendo ea quæ sunt ad finem potest voluntas tam hominis quam angeli boni vel mali in diversa ferri. Secunda autem diversitas, in quam (β) potest liberum arbitrium, attenditur secundum differentiam boni et mali. Sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii; sed per accidens se habet ad eam, inquantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium objectum, quod in malum tendat, non potest contingere, nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni, quod pertinet ad defectum rationis vel intellectus, unde oritur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicujus potentiæ quod deficiat in suo actu, sicut non pertinet ad rationem visivæ potentiæ quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium, quod ita tendat in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum : vel ex natura, sicut in Deo; vel ex perfectione gratiæ, sicut in hominibus et angelis beatis. Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis. Quæ quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit, nam et ipse Deus vult ut diversa fiant, secundum quod convenit diversis temporibus et personis; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat. Et hæc etiam diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii; sed accidit ei secundum conditionem naturæ mutabilis. Non enim est de ratione visivæ potentiæ, quod diversimode videat; sed hoc contingit ei propter diversam dispositionem videntis, cujus oculus quandoque est purus, quandoque est turbatus. Et similiter mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione ejus, sed accidit ei inquantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, et ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca : vel propter rationem, puta cum quis prius nesciebat quod postea cognoscit; vel propter ipsum appetitum, qui quandoque est sic dispositus per aliquam passionem vel habitum, ut tendat in aliud sicut in sibi conveniens, quod, cessante passione vel habitu, sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud *Prover.* 21 (v. 1) : *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud.*

« Hæc autem duplex causa cessat in angelis post primam electionem. Et primo quidem, naturaliter, in his quæ ad naturæ ordinem pertinent (α), immutabiliter se habent : quia mutatio est exsistentis in potentia, ut dicitur, 3. *Physicorum* (t. c. 6); hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quæ naturaliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam notitiam conclusionum : quod in angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur conclusiones quæ ad naturalem cognitionem eorum pertinent; et ideo, sicut nos immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum se habet circa omnia quæ naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quæ ad ordinem naturæ pertinent. Verum est quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem, sive per aversionem; unde hæc sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturæ ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se, vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suæ naturæ, consequens est ut angeli immobiliter perseverent in aversione vel conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca

(α) *intellectualis.* — *naturalis* Pr.
(β) *in quam.* — *in quantum* Pr.

(α) *naturaliter.* — Ad. Pr.

immutabiles sunt in bono vel in malo, post primam electionem; quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinæ justitiæ, ut ulterius dæmonibus gratia infundatur per quam revocentur a malo primæ (α) aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo, quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant, quia in omni eorum electione permanet illa perversitas primæ (β) electionis ipsorum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum eum, ideo voluntas angeli est immutabilis, quantum ad ea quæ pertinent ad ordinem naturæ, quia intellectus angelicus circa talia immutabiliter se habet, utpote in actu et non in potentia taliter scibilium exsistens, et quod econtra est de supernaturalibus, tam respectu intellectus quam respectu voluntatis. Quod expressius patet in articulo sequenti, scilicet 6, ubi sic dicit : « Angelus secundum conditionem suæ naturæ habet perfectam notitiam omnium eorum ad quæ vis sua cognitiva se extendit naturaliter; non enim discurrit a principiis in conclusiones, sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt; alioquin si actu habens notitiam principiorum, in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum, sicut et nos, per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere; cujus contrarium patet (γ) per Dionysium, 7 c. *de Div. Nom.* Sicut igitur in nobis non potest esse falsa opinio circa prima principia naturaliter nota, ita nec in angelo potest esse falsa opinio circa quæcumque quæ naturali ejus cognitioni subsunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturæ suæ non amisit, sed *data naturalia manent in eis integra et splendidissima*, ut dicit Dionysius, 4. *de Div. Nom.*, consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his quæ pertinent ad ejus naturalem cognitionem. Quamvis autem mens ejus sit in actu respectu eorum quæ naturaliter cognoscere potest, est tamen in potentia respectu eorum quæ suam naturalem cognitionem excedunt, et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere; ita virtus cognitiva quæ est altior, ad plura cognoscenda se extendit. Unde necesse est quod (δ), respectu eorum in quibus superior intellectus excedit inferiorem, inferior intellectus sit quasi in potentia et indigeat perfici per superiorem. Sic ergo, respectu eorum quæ sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari ad ea cognoscenda quodammodo supernaturali lumine quod est lumen divinæ grtiæ; et sic, respectu hujus cognitionis gratuitæ, potest in quolibet angelo aliquis defectus exsistere. Aliter tamen et aliter. Nam in bono angelo potest quidem esse defectus, sed simplicis negationis, secundum quod dicit Dionysius, 6 cap. *Ecclesiasticæ Hierar.*, quod angeli a (α) nescientia purgantur; non autem potest in eis esse defectus falsæ opinionis; quia, cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad judicandum de illis quæ eorum cognitionem excedunt. Sed in malis angelis, propter inordinatam et superbam voluntatem, potest esse, respectu hujusmodi cognoscibilium, etiam defectus falsæ opinionis, inquantum exhibent præsumptuose suum intellectum ad judicandum de illis quæ eorum cognitionem excedunt. Et hæc quidem falsitas respectu hujusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, inquantum scilicet absolute in falsum judicium prorumpunt, et practice sive affective, inquantum falso exsistimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad prædicta cognoscibilia. » — Hæc ille. — Item, in solutione secundi, concedit quod angelus potest dubitare de illis quæ excedunt naturalem cognitionem ipsorum, sicut dubitavit de mysterio incarnationis, ut patet Matth. 4 (v. 6), cum dicit Christo : *Si filius Dei es*, etc. Item, in solutione quarti ad oppositum quæstionis, dicit sic : « Modus intelligendi dæmonis conformatur substantiæ suæ. Non tamen oportet quod eamdem vim habeat ad judicandum de his quæ excedunt naturam suam, sicut ad judicandum de his quæ sunt sibi connaturalia, etc. »

Ex quibus omnibus patet, primo, quod primum peccatum angeli non potuit esse nisi inordinate se habendo circa supernaturalia, vel circa ea quæ ad supernaturalia ordinantur. Secundo, quod intellectus angelicus circa supernaturalia non est ex natura sua determinatus ad sic vel aliter judicandum, aut apprehendendum, vel movendum voluntatem. Tertio, quod non oportet quod voluntas dæmonis in primo actu suo fuerit facta impeccabilis, vel obstinata; quia ille primus actus non fuit electivus, sed naturalis, ut dictum est; vel, si fuit electivus, hoc non fuit ex proprio motu naturæ angelicæ, sed ex motione gratiæ, nec fuit plena electio, sed statim fuit impedita per peccatum; ideo ex tali actu non fuit effecta obstinata in malo, quia erat bonus; nec fuit confirmata in bono, vel effecta impeccabilis, quia non fuit plena et completa electio. Quarto, quod intellectus angelicus ante primam electionem malam deficienter judicavit circa supernaturalia, et tamen potuit recte circa illa judicare; et sic voluntas perverse elegit; poterat tamen recte eligere, si rectum judicium intellectus præcessisset.

Et sic patet quod sanctus Thomas, cum dicit quod obstinatio voluntatis angelicæ accidit propter immobilitatem apprehensionis intellectus angelici, non repugnat suæ positioni in aliquo, sicut arguens

(α) *primæ*. — *pœnæ* Pr.
(β) *primæ*. — *pœnæ* Pr.
(γ) *patet*. — Om. Pr.
(δ) *cum*. — Ad. Pr.

(α) *a*. — Om. Pr.

deducebat. Nam, sicut intellectus angelicus, antequam judicet de supernaturalibus, est indifferens ad recte et non recte judicandum, sed tamen cum primo tali judicio, si completum fuerit, immobiliter se tenet postquam judicavit; ita et voluntas, antequam eligat aliquid circa supernaturalia, indifferens est ad opposita, sed post plenam electionem immobiliter adhæret ei quod semel plene elegit.

Ad tertium negatur antecedens. Nec valet probatio, sicut patet ex prædictis; nam nunquam malus angelus habuit plenam et perfectam electionem vel dilectionem gratuitam, nec perfectam apprehensionem aut judicium de agendis aut volendis in ordine ad divina. Et dato quod in primo instanti habuerit gratiam, non sequitur quod ideo in illo instanti merebatur vel demerebatur. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 16, art. 4, in solutione vigesimisecundi, dicit, in proposito isto, quod « homo non obligatur ex necessitate præcepti ad utendum gratia semper, quia præcepta affirmativa non obligant ad semper, et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet »; et loquitur de angelo malo.

Ad quartum dicitur quod illud quod intellectus humanus immobiliter et evidenter apprehendit esse ultimum finem, vel necessario annexum ultimo fini, voluntas humana immobiliter vult et appetit actu vel habitu; nec contrarium appetere potest.

Ad quintum patet, ex conclusionibus præcedentibus, quod in angelis non est discursus.

Ad sextum dicitur quod sanctus Thomas, 2. *Sent.*, in præsenti distinctione, assignat communem causam obstinationis hominum et dæmonum, ut allegatum est in probatione conclusionis, hanc scilicet quia uterque, dum est in termino viæ, immobiliter adhæret perverso fini, quæ immobilitas provenit, ut tactum est in præallegatis, in probatione ejusdem conclusionis, de quæstionibus *de Veritate :* tum ex omnimoda subtractione divinæ gratiæ, sine qua nullus potest a peccato resurgere, nec affectum aut jugum peccati cui se subdidit, excutere vel deponere; tum etiam ratione status, quia uterque est in termino, ut ibidem dictum est. In 1 p. vero solum assignavit causam obstinationis dæmonum; causam vero obstinationis hominum promisit se alibi redditurum, sed morte præventus non potuit reddere. Nec tamen oportet quod omnino ex eisdem causis proveniat obstinatio hujus et illius, sed sufficit quod sit aliqua causa communis, quia nec pœna nec præmium hominis et angeli consistunt in eisdem omnino, cum homo in corpore et anima recipiat pœnam aut præmium, angelus vero non. Dicitur tamen quod probabiliter dici potest quod anima separata, si penitus sit extra viam, et in suo termino, judicium et æstimationem agibilium et finis ultimi, cum quo exivit a corpore, deponere non potest, et consequenter, nec voluntatem finis, nec electionem ordinatorum in finem, quibus adhæsit in corpore; et in hoc sua obstinatio ex simili causa, qua dæmonis obstinatio, procedit. Et de hoc beatus Thomas, 4. *Contra Gentiles*, cap. 95, sic dicit : « Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest. Finis enim se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Cum autem hujusmodi prima principia naturaliter cognoscantur, error quod circa principia hujusmodi accideret, ex corruptione naturæ proveniret; unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam aut e converso, nisi per mutationem naturæ; non tamen qui errant circa prima principia revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones; et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum seduci per aliqua magis apparentia. Sic igitur se habet et circa finem. Quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis; et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat. Sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua dispositione naturæ contingit; unde Philosophus (1. *Ethicorum,* cap. 8), dicit quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio illa, per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit voluntas ejus immutari quantum ad desiderium ultimi finis illius. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quamdiu anima est conjuncta corpori. Quod enim aliquid (α) appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione, quæ cito transit; unde et desiderium finis de facili removetur, ut apparet in incontinentibus. Quandoque autem disponimur ad desiderium alicujus finis boni vel mali per aliquem habitum, et ista dispositio non de facili tollitur; unde et tale desiderium fortius manet, ut in intemperato apparet, et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic ergo manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest desiderium illius finis removeri, quia ultimus finis maxime desideratur, unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid magis desiderabile. Anima autem est in statu mutabili quamdiu est in corpore vel corpori unitur; non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animæ movetur per accidens, secundum aliquem motum corporis quod deservit animæ ad proprias operationes. Ad hoc enim naturaliter datum est ei, ut in ipso exsistens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto quiescat. In immobili igitur erit status voluntatis

(α) *aliquid — aliud* Pr.

ejus, quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis; quia bona quæcumque aliquis vult in ordine ad ultimum finem bonum, bene (α) vult; male autem, quæcumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animæ separatæ mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem. Ex quo apparet quod talis immutabilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere; electio enim est (β) eorum quæ sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio, quod immobili voluntate desideremus beatitudinem, et miseriam fugiamus, in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio, quod voluntas immobiliter feratur in aliquid desideratum sicut in ultimum finem; quia, sicut nunc immobiliter nobis adhæret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio, per quam hoc vel illud desideretur ut ultimus finis. Substantiæ autem separatæ, vel angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimæ perfectioni quam animæ; quia non indigent acquirere scientiam ex sensibilibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusiones, sicut animæ, sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis (γ) pervenire. Et ideo statim quod debito fini vel indebito adhæserunt, immobiliter in eo permanserunt. Non est tamen æstimandum, quod animæ postquam resumpserint corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant; quia corpora in resurrectione secundum exigentiam animæ disponuntur, non autem animæ immutabuntur per corpora. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod et angelus et anima separata perfecte in termino exsistens, immutabilem æstimationem et voluntatem habet de fine cui adhæsit in via, sive bono, sive malo. Et sic, cum arguens quærit, per quem actum obstinatur anima separata, etc.; — dicitur quod obstinatio sua non causatur totaliter tanquam a causa præcisa ab aliquo actu, nec ab aliquo habitu, sed ex habitu hic acquisito, et ex statu novo, et ex natura sua, quibus positis exit in actualem æstimationem et actualem appetitum perversi finis, ad quem omnia refert, et talem æstimationem aut appetitum nunquam deponit, quod est eam esse obstinatam in malo. — Ad confirmationem per exemplum de Lazaro, etc.; — dicitur quod non est ad propositum, quia anima ejus, licet fuerit ad tempus separata, non tamen erat in termino viæ, sicut postmodum rei monstravit eventus.

(α) *bene.* — *unde* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *veritatis.* — *divinitatis* Pr.

Et ideo non oportuit eam obstinari, nec in bono confirmari, nec immobiliter apprehendere aut appetere.

Ad septimum patet ex dictis; quia anima conjuncta est causa suæ obstinationis in fieri, et in potentia propinqua, dum est in corpore, in hoc quod agit talem habitum perversum in voluntate et in intellectu per actus vitiosos. Sed in instanti separationis reddit se obstinatam in facto esse, et complete, quia tunc primo incipit immobilem apprehensionem et appetitum habere respectu finis perversi. Et cum (α) arguitur quod tunc nihil intelligit, — negatur hoc. Nec tamen sequitur quod in illo instanti demereatur, immo sequitur quod tunc primo punitur pro prioribus demeritis.

Ad octavum dicitur quod solum concludit quod totalis causa obstinationis dæmonis non est præcise voluntas ejus, nec præcise quia elicit talem actum, sed ex hoc quod elicit talem actum in tali natura sic inflexibili post electionem. Unde negatur minor argumenti, scilicet quod voluntas ex hoc quod est sub actu volendi, non aliter se habet quantum ad suam causalitatem, vel prioritatem ad actum. Hoc enim falsum est; quia actus ille receptus in voluntate trahit illam ad se quodammodo, et ligat ejus causalitatem, potissime dum est in termino. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 24, art. 10, in solutione primi et secundi. Primo enim arguit sic : « Ut Augustinus dicit, 11. *de Civitate Dei* (cap. 17), peccatum est contra naturam. Sed nihil quod est contra naturam, est perpetuum, secundum Philosophum, 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 15). » Secundo sic : « Natura spiritualis est potentior quam corporalis. Sed si naturæ corporali superinducatur aliquod accidens præternaturale, redit ad id quod est suæ naturæ conveniens, nisi illud accidens superinductum ab aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii, si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato, sed quandoque ad statum justitiæ redibit, nisi assignetur aliqua causa quæ perpetuo malitiam in ea conservet, quam non est assignare, ut videtur. » Ecce argumenta. Sequitur solutio : « Ad primum, inquit, dicendum quod, quamvis menti rationali, secundum suam institutionem consideratæ, peccatum sit contra naturam, tamen, secundum quod jam adhæsit peccato, effectum est ei quasi naturale, ut dicit Augustinus, in lib. *de Perfectione justitiæ* (cap. 2). Philosophus etiam dicit, 9. *Ethicorum*, quod quando homo de virtute transit in vitium, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit. » Ecce solutionem primi. Sequitur solutio secundi : « Dicendum, inquit, quod

(α) *cum.* — *tamen* Pr.

aliter est de natura corporali et spirituali. Natura enim corporalis est determinate (α) unius generis, et ideo non potest sibi aliud effici naturale, nisi natura ejus totaliter corrumpatur, sicut aquæ non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquæ, et inde est quod redit ad naturam suam, remoto prohibente. Sed natura spiritualis est facta, quantum ad secundum esse suum, indeterminata et omnium capax, sicut dicitur, in 3. *de Anima* (t. c. 37), quod anima est quodammodo omnia; et per hoc quod alicui adhæret, efficitur unum cum eo, sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic, quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum (β), tamen contrarium potest ei effici per amorem naturale, in tantum quod non revertatur ad pristinam dispositionem, nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhæret. Unde nihil prohibet liberum arbitrium in peccato perpetuo remanere. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum.

Ad primam confirmationem, negatur antecedens, de causa quæ est simul activa et passiva; quia talis per receptionem alicujus dispositionis vel habitus potest trahi ad unum effectum et retrahi ab alio. Unde sanctus Thomas, ubi supra, in solutione tertii, sic dicit : « Per se causa est peccati voluntas, et per illam conservatur, quæ, quamvis a principio ad utrumque se haberet æqualiter, tamen, postquam se peccato subjecit, efficitur ei peccatum quasi naturale, et ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod similitudo quam arguens affert de igne, non valet; quia ignis ex suo actu non acquirit habitum, sicut voluntas.

Ad secundam confirmationem, dicitur quod voluntas contingenter se habet respectu actus eliciendi antequam eliciatur; sed postquam illum elicuit, contrahit quamdam necessitatem conservandi illum, vel eliciendi consimilem actum, potissime si habituetur in hoc. Unde sanctus Thomas, ubi supra, in solutione quinti, sic dicit : « Cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, necessitas remanendi in eo non erit cognitionis, sed naturalis inclinationis. » — Hæc ille. — Per idem patet ad omnia quæ ibi adducuntur; quia voluntas, ut est sub actu peccati, licet non perdat suam prioritatem aut causalitatem respectu illius actus, tamen illa causalitas et prioritas ligata est, et determinata ad naturam illius actus, et elongata ab actu opposito. Item, si argumentum valeret, probaret quod nullus habitus viæ aut patriæ posset confirmare voluntatem in bono; similiter, quod nullus habitus vitiosus difficultaret voluntatem ad bonum; quæ sunt falsa. De hoc sanctus Thomas, ead. q., art. 8, sic dicit, in solutione sexti argumenti : « Ejus, inquit, quod recipitur in aliquo potest considerari esse et ratio. Secundum quidem esse suum, est in eo in quo recipitur secundum modum vel per modum recipientis; sed tamen ipsum recipiens trahitur in suam rationem : sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquæ, inquantum scilicet inest aquæ ut accidens in subjecto; tamen aquam trahit a sua naturali dispositione, ut sit calida, et faciat actum caloris; et similiter lux aerem, licet non (α) contra naturam aeris. Ita etiam gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus, sicut accidens (β) in subjecto; sed tamen ad rationem immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit ipsum Deo conjungens. » — Hæc ille.

Ad tertiam confirmationem, dicitur quod minor supponit falsum, scilicet quod modus agendi ipsius voluntatis sit agere libere, contingenter, et indifferenter, respectu cujuslibet objecti. Hoc autem falsum est; quia, respectu finis, naturaliter inclinatur; et ideo cum per habitum supervenientem aliquid appareat sibi ultimus finis, ideo nil mirum si ex inclinatione habitus supervenientis voluntas tendat in aliquod objectum non contingenter, sed quasi necessitate naturalis inclinationis. Unde sanctus Thomas, eadem quæstione, articulo 10, in solutione quartadecima, sic dicit : « Peccatum libero arbitrio adveniens non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret; sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio (γ) quædam liberi arbitrii cum fine perverso, quæ ei quodammodo naturalis efficitur, et ex hoc necessitatem habet sicut alia quæ sunt libero arbitrio contraria. » — Hæc ille. — Item, in solutione octavi, sic dicit : « Effectus naturæ semper est naturalis; et inde est quod ejus motus et actio semper terminatur ad quietem naturalem. Sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem, inquantum voluntas et ars adjuvant naturam. Unde potest esse motus voluntarius, et effectus vel quies sequens erit naturalis et necessitatem habens; sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria. » — Hæc ille.

Et sic patet quod argumentum supponit falsum, scilicet quod nullus motus voluntatis sit necessarius, et quod necessitas tollit voluntarium et libertatem; cujus oppositum ponit Augustinus, 5. *de Civitate Dei*, ut recitat beatus Thomas, ibidem, argument. 5, 6 et 7. Item, *de Malo*, q. 16, art. 5, in solutione octavi, sic dicit : « Sicut motus aversionis a Deo fuit in (δ) diabolo voluntarius, ita etiam quies

(α) *determinate.* — *determinativa* Pr.
(β) *vel bonum.* — Ad. Pr.

(α) *licet non.* — *lucidum* Pr.
(β) *accidens.* — *actus* Pr.
(γ) *vel imitatio.* — Ad. Pr.
(δ) *in.* — *a* Pr.

in hoc quod voluit est voluntaria; nam voluntarie perseverat in malo. Sed tamen voluntas ejus in hoc immutabilis manet, ratione jam dicta. » — Hæc ille. — Advertendum etiam est quod maximæ quas arguens assumit in octavo argumento, et in suis confirmationibus, licet possent habere veritatem, loquendo de voluntate exsistente in statu viæ et mutabilitatis, non tamen habent apparentiam, loquendo de voluntate pro statu termini et immutabilitatis. Et ideo, cum de illo sit sermo in præsenti, locum non habent in proposito.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra eamdem conclusionem, dicitur quod positio sancti Thomæ in nullo contrariatur Damasceno. Nam ista positio concedit quod angelus est vertibilis, scilicet de naturalibus ad supernaturalia; item, quod multiplex mutatio potest esse in intellectu et voluntate angeli; et hoc sufficit ad dictum Damasceni. Non autem sequitur, ex dicto Damasceni, quod angelus, illud quod semel elegit plena et perfecta electione, possit postea refutare, vel econtra; immo est fallacia consequentis, arguendo sic : est vertibilis, igitur est isto modo vertibilis.

Ad secundum dicitur quod angeli beati non sunt immobiles ad malum ex natura, isto modo, quod confirmatio eorum in bono non est principaliter ex natura, sed potius ex gratia et ex statu termini in quo a Deo sunt positi; nec sequitur ex dicto Damasceni. Ait autem (α) Augustinus quod angelus semel adhærens justitiæ, post adhæsionem illam habet (β) naturalem mobilitatem ad oppositum justitiæ, scilicet (γ) in potentia remota ab actu, non autem in potentia proxima, quia natura angelica in se pure considerata non habet repugnantiam ad justitiam vel injustitiam. Nunquam autem mens alicujus Sancti fuit, quod aliquis beatus possit velle malum de potentia proxima.

Ad tertium patet responsio per prædicta. Nam dæmon post primum instans sui esse, statim peccavit, ut alias dictum est et responsum ad argumenta Gregorii in oppositum. Utrum autem diabolus aliquando dilexerit Deum dilectione gratuita electiva, dictum est supra. Sed dato quod sic, non sequitur quod immobiliter adhæserit, quia illa dilectio non fuit plena et completa, sed statim impedita et fastidita; modo a tali electione angelus potest averti, ut dictum fuit. Et hoc tangit sanctus Thomas, *de Veritate* (q. 24, art. 10), ubi supra, in responsione 16, ubi sic dicit : « Dæmones vel nunquam charitatem habuerunt, secundum quosdam; vel non habuerunt eam nisi sicut in statu viæ, etc. »

Ad quartum dicitur quod omne quod diabolus semel vult plena et efficaci voluntate, semper vult actu vel habitu; et potissime de his quæ appetit per modum finis aut per modum habentis necessariam connexionem ad finem. Sed possibile est quod primo velit aliquid incomplete, et voluntate antecedente, et postea velit oppositum voluntate consequente, vel econtra; vel quod ordinet ad suum finem opposita successive, quasi tentative et dubitative, potissime circa supernaturalia. Et isto modo potuit esse, dum suggessit opposita circa passionem Christi. In talibus enim potuit dubitare et opinari, ut supra allegatum est, *de Malo,* q. 16, art. 6.

Ad quintum patet responsio per prædicta, scilicet quomodo similiter vel dissimiliter ordinantur homines et angeli damnati.

III. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod minor est falsa; quia intellectus angeli non inducitur ad assentiendum conclusionibus per discursum rationis, nec ducitur persuasione. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 16, art. 5, sic arguit, ut supra allegatum fuit : « Unumquodque convertitur ad illud quod est melius. Sed diabolus intelligit bonum divinum esse melius quam bonum suum. Ergo potest in bonum divinum converti. » Et respondet (ad 14um) : « Diabolus bonum divinum intelligit, secundum quod est fons omnis naturalis boni, esse melius quam bonum proprium; non autem secundum quod est primum principium boni gratuiti, quia adhuc manet in prima perversitate, per quam summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere. » Item, arguit sic : « Nullus intellectus est qui ita inhæreat falso, quod non possit redire ad verum. Ergo voluntas diaboli non ita inhæret malo, quin possit redire ad bonum. » Sequitur responsio : « Ad 21um, inquit, dicitur quod, sicut diabolus immobiliter perseverat in malo cui adhæsit, ita immobiliter perseverat in falso cui assentit. » Item, art. 6, in solutione tertii, sic dicit : « Diabolus a bonis gratuitis avertit intentionem suam, solis suis naturalibus finaliter inhærens. » Item, in solutione octavi, dicit : « Diabolus non sentit se (α) male esse, quia culpam suam non apprehendit ut malum, sed adhuc obstinata mente perseverat in malo. » Item, 2. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 2, in solutione tertii, sic dicit : « Impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalia principia juris naturalis; unde oportet quod remurmuret omni ei quod contra jus naturale fit. Sed tamen istud murmur est actus naturæ in dæmonibus, cui voluntas perversa repugnat, secundum quam *claudunt suas virtutes speculativas a boni consideratione,* ut dicit Dionysius, 4 cap. *de Divinis Nominibus.* » — Hæc ille. — Ex quibus

(α) *autem.* — Om. Pr.
(β) *habet.* — *habeat* Pr.
(γ) *scilicet.* — *nisi* Pr.

(α) *se.* — *sub* Pr.

patet quod diabolus non audit nec auscultat persuasiones ad bonum, sed eis contradicit.

Ad secundum patet per idem; quia diabolus non apprehendit culpam suam ut malum, ut dictum est. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 16, art. 5, in solutione quinti, sic dicit : « Diabolus non potest in se proprie loquendo culpam sentire, scilicet quod apprehendat et refugiat tanquam malum, proprium peccatum; quia hoc pertinet ad mutationem liberi arbitrii (α); et per consequens non potest sperare de divina misericordia veniam, quasi de culpa. »

Ad tertium negatur antecedens, et probatio ejus; quia, licet apprehendens in falso principio conclusionem falsam non necessario immobilitetur in ea, si videat utrumque esse falsum, tamen si utrique assentiat, utrumque putans esse verum, et nullo modo sit natus componere vel dividere nec syllogizare, immobiliter falletur, quantum ex se est, et immobiliter adhærebit. Sic est de errore diaboli circa supernaturalia.

Ad quartum dicit sanctus Thomas, ibidem (*de Malo,* q. 16), art. 6, in solutione quinti ad oppositum : « Synderesis, inquit, est cognoscitiva universalium principiorum operabilium quæ naturaliter homo cognoscit, sicut et universalia principia speculabilium. Unde ex hoc non potest concludi, nisi quod dæmones in naturali cognitione non errent. » Item, in solutione sexti : « Voluntas, inquit, non movetur ab objecto, nisi inquantum est apprehensum. Unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam subsit aliquis defectus circa apprehensionem, non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, sed quantum ad particularia eligibilia. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod arguens assumit falsum, scilicet quod intellectus dæmonis recte sentiat circa omnes propositiones directivas agibilium, cum erret circa particularia agibilia.

IV. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra conclusionem, dicitur quod diabolus adhæret sibiipsi tanquam ultimo fini, et ideo adhæret perverso fini et indebito. Nec valet probatio in oppositum, qua dicitur quod adhæret eidem fini cui primo adhæsit, scilicet beatitudini. — Tum primo, quia beatitudo creata non est proprie ultimus finis, loquendo de fine qui dicitur finis cujus (β), licet sit ultimus finis, loquendo de fine qui dicitur finis quo; nec appetitur amore amicitiæ, sed concupiscentiæ. Unde sanctus Thomas, *de Malo,* q. 16, art. 3, in solutione undecimi : « Quicumque aliquid concupiscit, appetens illud sibi, appetit illud propter se; et ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit utitur. Et sic diabolus appetens sibi divinam æqualitatem eo modo quo

(α) *mutationem liberi arbitrii.* — *mutabilitatem argumenti* Pr.
(β) *cujus.* — *ejus* Pr.

dictum est, usus est rebus fruendis. » — Hæc ille. — Tum quia, dato quod diabolus constituisset ultimum finem in tali beatitudine, adhuc illa beatitudo creata non esset debitus finis naturæ rationalis vel angelicæ, sed solus Deus. — Tum quia, dato quod constituisset ultimum finem in Deo, volens et diligens Deum ultimate amore concupiscentiæ, et seipsum diligendo summe amore amicitiæ, et non sic Deum, adhuc non esset finis debite desideratus. Unde nulla natura intellectualis tendit debite et ad debitum finem, nisi Deum summe diligat duplici amore, scilicet amore amicitiæ tanquam summe amatum, et amore concupiscentiæ, ut summe desideratum, et post Deum se summe diligat amore amicitiæ, et Dei fruitionem summe appetat et diligat amore concupiscentiæ; quod diabolus non fecit, sed per oppositum summe se dilexit amore amicitiæ, et summe appetiit aliquid creatum amore concupiscentiæ. Et ultra hoc, dato quod summe concupisceret Deum et amaret, quia (α) tamen non vellet eum et ejus fruitionem per gratiam adipisci, adhuc inordinate adhæreret fini, et ex fine taliter concupito nullum opus perfecte bonum procederet, sed malum et inordinatum.

Ad primam confirmationem ibidem factam, dicitur quod, licet adhærens perverso fini, et non actu considerans de tali fine, sed solum habitualiter et consequenter, nec actu sed habitu illum appetens, possit aliquod bonum opus ex genere facere, negatur tamen quod actualiter considerans et appetens finem perversum possit aliquid bene facere. Sic autem est de quolibet damnato. Nec valet probatio de opposito, scilicet de faciente opus pravum cum appetitu boni finis; quia plura requiruntur ad bonum quam ad malum opus; cum bonum sit ex integra causa, malum vero ex singulis defectibus, secundum Dionysium.

Ad secundam, dicitur quod, licet primum peccatum angeli non processerit ex habitu, processit (β) tamen ex forti adhæsione ad objectum actus, et ex continuatione illius actus generatus fuit intensissimus habitus, qui non potest tolli ab ipso diabolo, nec (γ) decet quod tollatur a Deo, et sic versus est ei quasi in naturam, ut supra in simili dictum fuit. Item, cum dicitur quod diabolus peccavit ex nescientia vel ignorantia et non ex electione, si intelligatur quod ignoravit (δ), aut nescivit, aut quod non elegerit objectum sui actus, falsum est; si autem intelligatur quod (ε) elegit, sed nescivit circumstantias actus, verum est tunc cum primo peccavit. Sed per (ζ) peccatum post obtenebrato ejus intellectu

(α) *quia.* — Om. Pr.
(β) *processit.* — Om. Pr.
(γ) *nec.* — *ut* Pr.
(δ) *ignoravit.* — *ignoranter* Pr.
(ε) *non.* — Ad. Pr.
(ζ) *per.* — Om. Pr.

circa supernaturalia circa quæ potest errare, est verisimile quod elegit etiam circumstantias vitiosas; et ideo cessatio passionis vel ignorantiæ locum in eo non habet.

Ad tertiam, dicitur quod divisio quæ tangitur in argumento, nihil valet, cum sit insufficiens; tangit enim tria membra, et relinquit quartum. Dico enim quod angelus, completa prima electione, qua sibimet complete adhæsit ut ultimo fini, ipse fuit in termino : non quidem in primo quem tangit argumentum, scilicet in termino suæ durationis, nec in secundo, scilicet in termino electionis; nec solum fuit in termino meriti aut demeriti, qui tertio loco tangitur; sed fuit in termino viæ, et quoad acceptati ultimi finis mutationem, quia voluntas ejus de cætero non potuit ulterius eligere sibi aliquid aliud, in quo ultimum finem sibi constitueret et cui ut ultimo adhæreret.

Et sic patet quod male et inaniter impugnat dicta sancti Thomæ, in 2. *Sententiarum,* posita pro conclusionis probatione, et pro hominum et angelorum obstinationis causæ assignatione.

Ad secundum principale responsum est superius, quomodo scilicet obstinatio hominum et angelorum damnatorum procedit ex eadem causa communi, et quomodo non. Conveniunt enim in hoc quod utraque quodammodo provenit ex divina justitia gratiam et auxilia gratuita ad bene eligendum, a peccato resurgendum et abstinendum, subtrahente, et pœnam sensus et damni acerbissimam juste infligente, et (α) omnem spem evasionis denegante; secundo, quia uterque statim, dum est in termino viæ, immobiliter æstimat de fine cui prius adhæsit, et immobiliter illi adhæret, ita ut intellectus sit excæcatus in falso, et appetitus obduratus in malo. Quod autem aliqua particularis et specialis ratio obdurationis vel obstinationis sit in uno, quæ non est in alio, non tamen mirum; quia differunt plus quam specie; ideo nil mirum si habeant ex suis puris naturalibus actus et effectus alterius et alterius speciei vel generis, cujusmodi est obstinatio. Secus est de beatitudine hominis et angeli, quæ utrique a Deo supernaturaliter datur; ideo potest esse unius generis et speciei.

Ad primam confirmationem, dicendum, et sæpe dictum est quod mali et damnati angeli nunquam adhæserunt Deo adhæsione electiva completa. Quod autem dicit sanctus Thomas, quod aliquando meruerunt per gratiam diligendo Deum super omnia, etc.; — dicitur quod intelligit quod meruerunt habitu non actu, seu radicaliter non in effectu, seu quoad actum primum qui est gratia et charitas, non quoad actum secundum qui est actualis dilectio Dei super omnia. Vel, si intelligat de actuali dilectione, tunc dicitur quod illa dilectio electiva non fuit completa, nec quieta, nec in facto esse, sed incompleta, et in fieri, utpote statim impedita per contrarii finis adhæsionem. A tali autem electione incompleta potest angelus resilire.

Ad secundam, negatur consequentia; quia plus requiritur ad bonum quam ad malum. Omnes enim tenent quod confirmatio in bono est donum Dei supernaturale; obstinatio autem in malo non est principaliter a Deo efficienter, sed a damnato. Dicitur secundo, quod, sicut continuare in malo usque ad terminum viæ est causa obstinationis meritoria, et materialis dispositiva, sic continuare meritum usque ad terminum viæ est causa confirmationis in bono meritoria, dispositiva, et materialis. Sed secus est de causa principaliter effectiva hujus et illius; quia in potestate angeli est ex solis naturalibus peccare e obstinari in malo; non est autem in naturali potestate ejus, sine alio adjutorio, non dico mereri, immo nec converti ad Deum tanquam ad ultimum finem, et multo minus ex seipso in tali electione immobiliter confirmari. Facilior enim est aversio a Deo quam conversio ad ipsum, loquendo de conversione ad Deum ut ad primum principium supernaturalis beatitudinis, quia forte quilibet angelus in statu naturæ integræ constitutus, poterat ad Deum converti ut ad ultimum finem, inquantum est principium et fons et finis naturalis boni, ut dicit sanctus Thomas in multis locis.

Ad tertiam, dicitur quod consequentia quam arguens negat, bona est; quia impossibile est voluntatem adhærentem actu et habitu perverso fini, quidquam bene velle, juxta illud Matthæi, 7 (v. 18) : *Non potest arbor mala bonos fructus facere.* Sic autem est de voluntate diaboli, qui actu et habitu sibimet adhæret, de supernaturalibus non curans, omnia quæ vult et facit ad seipsum referens ut ad finem; suus enim habitus semper vigilat, cum a nullo alio impediatur aut retardetur.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet solutio per prædicta. Et hæc de quæstione sufficiant. De quo benedictus Deus. Amen.

QUÆSTIO II.

UTRUM ANGELUS MOVEAT CŒLUM, VEL QUODCUMQUE CORPUS, PER INTELLECTUM ET VOLUNTATEM, VEL PER ALIQUAM ALIAM POTENTIAM.

ITERUM, circa septimam distinctionem secundi quæritur : Utrum angelus moveat cœlum, vel quodcumque corpus, per intellectum et voluntatem, vel per aliquam aliam potentiam.

Et videtur quod per aliam potentiam. Quia ange-

(α) *et.* — Om. Pr.

lus in quacumque distantia potest velle et intelligere rem quamcumque. Sed non potest movere quamcumque rem, nec in quacumque distantia. Igitur, etc.

In oppositum dicitur sic. Omnis virtus non organica, est intellectus aut voluntas. Sed potentia motiva in angelo, est potentia non organica. Igitur est intellectus aut voluntas.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur opinio sancti Thomæ. In secundo recitabuntur objectiones. In tertio dicetur ad eorum rationes.

ARTICULUS I.

PONITUR OPINIO SANCTI THOMÆ

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod quidquid angelus agit ad extra, agit per intellectum et voluntatem, et non per aliam potentiam mediam.

Hanc ponit sanctus Thomas, *Quodlibeto* 6, art. 2, ubi sic dicit : « Omnis actio cujuscumque rei est per formam naturæ illius rei. Nam etsi sint aliquæ formæ accidentales principia actionum alicujus rei, oportet quod hujusmodi actiones reducantur, sicut in primum principium, in formam specificam illius rei agentis ; sicut actio caloris ignis reducitur, sicut in primum principium, in formam substantialem ipsius, quæ est (α) etiam principium omnium accidentium propriorum ignis. Et ideo oportet aliter se habere in actionibus alicujus rei habentis naturam compositam, et aliter in actionibus rei habentis naturam simplicem. Si enim fuerit aliquid habens naturam simplicem, omnis actio erit secundum proprietatem et modum illius naturæ ; quod non contingit, si habeat naturam compositam : omnis enim actio ignis est secundum proprietatem naturæ ignis ; in cultello autem ignito est quædam actio non pertinens ad proprietatem sive naturam ignis, scilicet incisio. Et hoc etiam considerandum est in substantiis spiritualibus. Anima enim humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem ; unde est in ea aliqua virtus et actio quæ non pertinet ad intellectualem naturam, sicut præcipue patet in his quæ pertinent ad animam vegetabilem. Sed angelus est totaliter intellectualis naturæ ; et ideo oportet quod omnis ejus actio sit secundum intellectum ; unde beatus Dionysius dicit, 4 c. *de Divinis Nominibus*, quod angeli habent substantias et virtutes et operationes intellectuales. Intellectus etiam non agit, nisi mediante voluntate, quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam ; unde oportet quod quidquid angelus agit, agat per imperium voluntatis. Sed tamen considerandum est quod, cum virtus sit media inter essentiam et operationem, oportet quod virtus et operatio cujuslibet rei proportionetur essentiæ ejus ; unde superioris angeli, cujus est essentia nobilior, est etiam virtus efficacior, sicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores. Et secundum hoc actio angeli limitatur ad aliquem effectum ; quia nec virtutem nec essentiam habet infinitam. » — Hæc ille.

Item, ibidem, arguendo ad oppositum, quasi sic dicit : « Omnis actio est ab aliqua virtute. Sed in angelo non est alia virtus quam intellectus et voluntas ; intellectus autem (α) non agit nisi per voluntatem ; ergo omnis actio angeli est per imperium voluntatis. » Item, 1 p., q. 110, art. 3, probat quod corpora obediunt angelis ad motum localem. Item, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 3, dicit quod fidei sententia est, quod substantiæ separatæ, sive angeli, movent suo imperio corpora cœlestia localiter, et non solum corpora cœlestia, sed etiam alia corpora, Deo ordinante et permittente. Item, *de Malo*, q. 16, art. 9, in solutione septimi. Item, *de Malo*, q. 16, art. 1, in solutione decimiquarti, sic dicit : « In angelo aut dæmone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio nisi intellectus et voluntatis. Unde Dionysius dicit, 4 cap. *de Divinis Nominibus*, quod intellectuales sunt omnes eorum substantiæ, virtutes et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cujuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima ; sed secundum totam naturam suam intellectualis est. Unde nulla virtus seu potentia in angelo esse potest, nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non est autem inconveniens quod angeli aliqua corpora solo imperio moveant, motu duntaxat locali. Videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem. Unde substantia intellectualis (β) separata a corpore, potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum ; et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, in tantum quod ministerio quorumdam angelorum corpora cœlestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium, quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptionem. » — Hæc ille. — Simile tangit, 2. *Sentent.*, dist. 7 (q. 3, art. 1).

Et potest formari talis ratio ex ejus dictis. In natura totaliter intellectuali, non est potentia, nec virtus, nisi intellectualis ; et similiter, nec actio non

(α) *est*. — Om. Pr.

(α) *autem*. — *etiam* Pr.

(β) a verbo *est altior* usque ad *intellectualis*, om. Pr.

procedens ab intellectu. Sed angelus est natura totaliter intellectualis. Igitur in eo non est potentia, virtus, nec actio, nisi intellectualis. Tunc ultra : Omnis potentia intellectualis est intellectus, vel voluntas ; sed omnis potentia vel virtus angelica est mere intellectualis ; igitur quælibet talis est intellectus vel voluntas. Major patet. Tum ex Philosopho, 2. *Ethicorum,* dividente rationales potentias in duas, scilicet cognitivas et appetitivas ; et similiter, 3. *de Anima.* Tum per Augustinum qui in mente ponit solum intellectum, voluntatem et memoriam, quæ memoria ad intellectum pertinet ; nunquam autem fecit mentionem de alia potentia in mente. Hanc conclusionem probat Bernardus de Gannato, in impugnationibus *Quodlibetorum* Henrici, *Quodlibeto* 3, q. 6. Item, in impugnationibus *Quodlibetorum* Godofridi, *Quodlibeto* 1, q. 4. Quære ibi. Multæ conclusiones aliæ possent hic poni de modo quo angeli movent corpora ; sed quia doctores in eis a sancto Thoma non discordant, eas dimitto.

Et in hoc primus articulus terminatur, gratia brevitatis.

ARTICULUS II.

RECITANTUR OBJECTIONES

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, recitandæ sunt objectiones adversariorum. Quippe contra determinationem supra dictam arguit Aureolus (dist. 8, q. 1, art. 3),

Primo sic. Quia, secundum Commentatorem, primo tractatu *de Substantia orbis,* et 12. *Metaphysicæ,* comm. 36, 37, in substantiis abstractis et separatis non solum est potentia volitiva et cognitiva, sed etiam potentia motiva in loco ; et potest ratio secundum ejus intentionem sic formari : substantia intellectualis, in eo quod intellectualis, habet desiderium ; sed unde habet desiderium, habet quod habeat virtutem motivam in loco vel ad locum ; igitur, etc. Major patet ; quia omnem apprehensionem sequitur desiderium. Minor probatur : quia desiderium est ad uniendum cum desiderato ; ad hujusmodi autem unionem requiritur necessario actus motionis ; igitur. Unde in omnibus substantiis motivis sunt ista tria : apprehensio, desiderium, et virtus motiva (α) ; et secundum quod apprehensio sive imaginatio est perfectior vel imperfectior, secundum hoc, desiderium et motus sunt perfectiora proportionabiliter. Si autem aliqua haberent desiderium, et non haberent virtutem motivam qua possent consequi desiderium, illud esset imperfectum, et natura fecisset aliquid frustra, et deficeret in necessariis. — Dicetur forte, quod, licet sit in eis potentia motiva, tamen illa non est alia ab intellectu et voluntate, sed sicut ad intellectionem sequitur volitio, quam intellectus imprimit in voluntate, ita volitionem sequitur immediate positio objecti voliti extra, ita quod in substantiis separatis, quando voluntas vult tale quid, statim ponitur in effectu a voluntate eliciente illud. — Sed contra hoc arguitur. — Tum quia incidit in articulum excommunicatum Parisiis, qui dicit : quod angelus moveat corpora per intellectum et voluntatem solum, error. — Tum quia, si motio in loco, qua angelus movet corpus, esset a volitione, aut esset a volitione ut est imperium nullo exequente, aut ut est imperium ipsamet exequente, vel ut est imperium aliquo alio exequente. Primus modus est impossibilis, ut scilicet motus fiat nullo exequente. Nec secundus modus ; quia velle voluntatis nihil aliud est quam imperium, puta, volo quod festuca moveatur ; non est autem idem imperium et executio : quod patet, quia tunc voluntas ferretur supra seipsam ut exequens est. Nec tertius modus potest dari, quod executio sit ab illo mobili ; quoniam tunc tale idem moveret se. Ergo oportet dare necessario, quod potentia motiva sit alia a mobili et a voluntate et a volitione. — Confirmatur. Quia alias actus voluntatis esset productivus ; quod est falsum, ut patet. Nam, 1. *Ethicorum* (cap. 7) et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16), dicit Philosophus quod operationes intellectus et voluntatis sunt fines, ita quod ab ipsis non sunt alia operata.

Secundo sic. Potentia motiva in loco immediate exequendo non est in nobis voluntas, nec intellectus ; igitur nec in angelo. Tenet consequentia, quia ex hac similitudine in nobis reperta arguit adversarius, putans quod, sicut in nobis non est alia potentia motiva præter intellectum et voluntatem, ita nec in angelo. Assumptum probatur. Et suppono (α) quod idem sit in nobis quandoque motus voluntarius et naturalis ; quod possibile est, et de facto contingit : sicut motus palpebrarum ; et cordis, qui est respirare : potes enim voluntarie respirare, et tamen cogeris necessario respirare. Sunt tamen quidam motus omnino voluntarii, quidam autem omnino naturales. Nunc ostendo quod motus iste qui est naturalis et cum hoc voluntarius, non sit immediate a voluntate, sic. Cessante potentia agere (β), necessario cessat motio quæ attribuitur illi potentiæ, vel cessat ejus effectus. Sed intellectu, et desiderio, et imaginatione cessante, non cessat motus respirationis, nec palpebrarum. Igitur, etc.

Tertio. Quia Philosophus, 7. *Ethicorum* (cap. 13), dicit quod virtus motiva non (γ) est obediens intellectui et voluntati, sicut patet in paralyticis ; et comparat illam potentiam motivam appetitui incontinentis. Tunc sic. Impossibile est quod potentia eli-

(α) *apprehensio, desiderium et virtus motiva.* — Om. Pr.

(α) *suppono.* — *supposito* Pr.
(β) *potentia agere.* — *primo agente* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.

ciat actum, et quod actus ille non sit in ejus obedientia, sive (α) sit totaliter sive principaliter elicitus ab ea.

Quarto. Potentia motiva ponit objectum suum in esse reali; ponit enim motum. Sed potentia intellectiva vel volitiva non ponit sic objectum suum in esse reali; ex hoc enim quod res est volita vel intellecta, non habet res quod sit posita in esse reali. Igitur, etc.

Quinto sic. Actus genere differentes reducuntur ad potentias genere differentes. Sed intelligere et velle, ex una parte, et movere secundum locum, ex alia, sunt actus differentes genere; quia intelligere et velle sunt actus vitales, non autem movere secundum locum. Igitur. — Hæc ille.

II. Argumentum Henrici. — Arguit etiam Henricus, 13. *Quodlibeto*, q. 6. Proprium est, inquit, Deo, quod sola voluntate producit res. Ergo hoc non debet attribui angelo nec homini; non enim ex hoc quod angelus vel homo volunt aliquid, statim illud est factum, sed post voluntatem requiritur alia vis motiva quæ de proximo producit opus. Primum ergo principium motus in nobis est intellectus repræsentans appetibile. Secundum est voluntas determinans et imperans viribus motivis (β). Tertium sunt vires motivæ. Unde angelus movet per intellectum, ut per primum principium; per voluntatem, tanquam per principium medium; sed per vim motivam, tanquam per principium proximum.

III. Argumenta Godofridi. — Arguit etiam Godofridus, 1. *Quodlibeto*, q. 4.

Primo. Quia in solo Deo non differt velle et agere. Ergo in angelo virtus motiva est alia a voluntate.

Secundo sic. Sicut potentiæ apprehensivæ est apprehendere actum exterius transeuntem, et in hoc dirigere appetitum; ita (γ) actus appetitus est velle talem actum, et imperare quod fiat. Sed velle vel imperare quod aliquid moveatur, non est movere, vel actum elicere, vel exequi (δ). Ergo in angelo præter voluntatem requiritur alia virtus motiva exequens motum imperatum a voluntate.

Tertio. Quia angelus secundum intellectum et voluntatem æqualiter se habet ad propinquum et distans. Sed secundum potentiam qua movet corpus, non æqualiter se habet ad propinquum et distans, quia ibi est, ubi operatur. Oportet ergo ponere aliquod principium activum præter intellectum et voluntatem.

IV. Alia argumenta. — Potest etiam argui contra conclusionem.

(α) *sive*. — *sed* Pr.
(β) *motivis*. — *motis* Pr.
(γ) *ita*. — *illius* Pr.
(δ) *exequi*. — *exequitur* Pr.

Primo. Nam sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 3, in solutione secundi, dicit contrarium conclusionis. Ait enim sic: « Formæ rerum naturalium in mente angelica exsistentes, sunt magis actuales quam formæ quæ sunt in materia; et propter hoc sunt immediatum principium operationis quæ est intelligere; operationis vero quæ est actio materiam transmutans, non sunt immediatum principium, sed mediante voluntate, et voluntas mediante virtute, et virtus immediate movet motum localem, quo motu mediante, est causa aliorum motuum, et est causa aliqua inductionis formæ in materia. » Item, in solutione tertii, dicit simile. Et sic videtur quod conclusio principalis non est de mente ejus; vel, si sic, tunc contradicit sibiipsi.

Secundo. Quia, 9. *Quodlibeto*, art. 10, in solutione secundi, sic dicit: « Angelus agit in hæc corpora, movendo ea localiter per imperium; sed hoc imperium non est sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum, cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur, 7. *Physicorum* (t. c. 10). » — Hæc ille. — Ex quibus videtur dicere contrarium conclusionis.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

DICITUR AD ADVERSARIORUM RATIONES

I. Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, solvendæ sunt in oppositum rationes. Et

Ad primam siquidem, quæ est Aureoli, conceditur quod quilibet angelus habet potentiam motivam; sed illa non differt realiter ab ejus voluntate. Et ideo responsio ibidem data bona est, et male et insufficienter improbatur, sicut patet discurrenti per singulas improbationes. — Nam, ad primam, respondet Durandus (dist. 7, q. 5) dicens quod positio nostra non est contra articulum qui dicit quod angelus non movet sola voluntate; quia, « licet, inquit, angelus non habeat aliam potentiam motivam nisi voluntatem, non tamen subjicitur voluntati suæ, ad actum volendi, quidquid ei subjicitur quoad actum volendi. Unde non potest movere quascumque res, nec qualitercumque vellet, aut placeret, sed determinato modo, prout natura sua (α) exigit, vel Deus præcipit, seu permittit; sicut et Deus non omnia vult quæ scit, quamquam non sit in eo aliud voluntas et aliud scientia, sed unum et idem, quia ad plura extendit se objectum scientiæ quam voluntatis. Sic in angelo, quamvis idem sit voluntas quod sua potentia motiva, ad plura tamen se extendit in volendo quam in movendo. » — Hæc Durandus. —

(α) *sua*. — Om. Pr.

Et concordat in hoc cum sancto Thoma, *Quodlibeto* 6, art. 2, in solutione secundi, ubi dicit : « Actio voluntatis limitatur secundum modum essentiæ; et ideo non oportet quod angelus omnia possit agere quæ potest velle. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod articulus non est contra nos, sed solum contra ponentes angelum movere corpora per intellectum et voluntatem solum, ad hunc intellectum quod voluntas angelica sit efficax ad movendum quidquid potest velle movere, et qualitercumque velit movere, vel quod a quantacumque distantia possit movere, et quod non requiratur simultas unius ad aliud, nec proportio; quod nos non dicimus. — Ad secundam improbationem, conceditur secundum membrum divisionis ibidem positæ, scilicet quod motus localis corporis est a voluntate angeli volente motum et eumdem exequente, ita quod ipsamet vult et imperat motum et eumdem exequitur. Et cum dicit arguens, contra hoc, quia non est idem imperium et executio, etc.; — dicitur primo, quod falsum supponit (α), scilicet quod imperium voluntatis sit idem quod velle. Nam beatus Thomas, 1ª 2æ, q. 17, art. 1, probat quod imperare est actus intellectus, et non voluntatis. Secundo, quia, dato quod imperium sit actus voluntatis, non sequitur quod idem actus sit imperium et executio, proprie loquendo; sed quod imperium sit actus voluntatis, et quod executio sit ipsa actio transiens in corpus mobile. Sicut enim supra dictum est, motus et actio et passio sunt eadem res sub diversis respectibus et rationibus. Dicimus igitur quod executio est ipsa motio activa angeli, et non est actus voluntatis immanens, sed transiens, ita quod ipsa voluntas angeli, quæ corpora movet, habet duos actus, vel duas actiones, quarum una dicitur immanens, scilicet ipsum velle, et alia dicitur transiens, scilicet motio corporis, et secunda dependet a prima, et sequitur ex prima. False ergo imaginatur arguens, scilicet quod inter velle angeli et motum corporis, sit necessaria executio distincta realiter a motu; hoc enim falsum est, quia, cum motus exterior sit quædam actio et executio, non indiget alia executione, aut actione, qua ponatur in esse, quia sic esset processus in infinitum. — Ad confirmationem, conceditur quod actus voluntatis est productivus, sicut patet de habitibus intellectualibus et moralibus, qui ex actibus intellectus et voluntatis producuntur, ut probatur, 2. *Ethicorum*. Ad dictum Aristotelis, dicitur quod mens ejus est quod velle et intelligere non sunt tales actiones quæ ex natura sua, ut tales sunt, relinquant effectum extra operantem illas; sed non negat quin intelligere et velle, ut sunt in Deo, vel in angelo, sint actiones productivæ motus exterioris, aut formæ materialis substantialis, vel accidentalis; unde ibi loquebatur de velle et intelligere humano duntaxat.

Ad secundum principale negatur consequentia. Nec sanctus Thomas facit illam unquam; nec probat conclusionem suam per illud medium, sicut arguens fingit, sed per aliud medium; quod patet in probatione conclusionis. Item, sanctus Thomas concedit antecedens, scilicet quod in nobis est alia potentia motiva corporis ad motum localem, præter intellectum et voluntatem. Quod patet. Nam, 1 p., q. 78, art. 1, in solutione quarti, sic dicit : « Quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis alia virtus; nam in animalibus immobilibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva, non solum est in sensu et in appetitu, ut in imperante motum, sed est etiam in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum animæ moventi; cujus signum est quod quando membra removentur a sua naturali dispositione, non obediunt appetitui ad motum. » — Hæc ille. — Licet autem voluntas humana non moveat immediate membra corporis ad motum localem, movet tamen immediate intellectum, et mediante intellectu, omnes alias potentias animæ ad suos actus; sicut ostendit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 9, art. 1; item, 1 p., q. 82, art. 4; item, *de Malo*, q. 6, art. 1. Item, 1ª 2æ, q. 17, ostendit quod actus voluntatis et rationis et appetitus sensitivi subduntur imperio rationis et obediunt ei, licet non in omnibus. Item, posito quod potentia motiva animalis sit alia a virtute cognitiva et appetitiva, forte illa est potentia passiva potius quam activa. Et tunc dicitur ad argumentum, quod in illo casu cessat movens partiale, scilicet voluntas, non tamen totale; quia talis motus palpebrarum non solum causatur a voluntate, immo a natura : nam motus cordis et alii motus naturales causantur a generante, sicut motus gravium et levium, et consequuntur formam animalis, ideo remanent cessante actu voluntatis; sed motus animalis, qui non sic est naturalis, causatur ab appetitu, mediante virtute executiva, quæ potius est passiva quam activa.

Ad tertium dicitur quod verum concludit, sed non contra conclusionem. Nam sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 17, art. 7, docet quomodo actus appetitus sensitivi non semper subditur imperio rationis. Et articulo nono docet quod membra corporis non semper obediunt voluntati quoad motum localem. Et ideo conceditur quod in homine est alia potentia motiva præter intellectum et voluntatem; secus est in angelo.

Ad quartum dicitur quod non aliud concludit, nisi quod voluntas angeli non est omnipotens, nec potest movere quidquid vult; quod conceditur. Sed non concludit quin aliquem motum localem corpo-

(α) *supponit*. — Om. Pr.

rum immediate causet et ponat in esse reali. Et ideo minor argumenti falsa est, si intelligatur universaliter quod potentia volitiva nihil ponit in esse reali. Si autem intelligatur solum particulariter, argumentum nihil est contra nos.

Ad quintum dicitur quod, si valet, probaret quod in Deo differrent realiter voluntas et potentia motiva, sicut patet applicare volenti. Et sic patet quod, cum falsum concluderet, argumentum non valet, vel aliqua præmissarum falsa est. Secundo dicitur quod, etiam loquendo de potentiarum distinctione in creaturis, major argumenti falsa est; quia possibile est quod aliqua potentia una secundum rem extendat se ad actus genere differentes, vel ad objecta differentia secundum genus, quando respicit talia sub aliqua ratione communi ad duo genera; sicut intellectus extendit se ad objecta omnium potentiarum sensitivarum, quantumcumque sint distincta genere, quia respicit illa sub communi ratione entis aut veri; et consimiliter extendit se ad actus genere differentes, sicut ad apprehensionem discursivam et non discursivam, et hujusmodi, inquantum reducuntur ad aliquid commune utrique apprehensioni. Ita in proposito : voluntas angeli se potest extendere ad velle et ad movere, inquantum conveniunt sub aliqua ratione communi, puta impulsione, vel tendentia ad rem, vel largitione, vel communicatione; omnia siquidem talia pertinent ad officium voluntatis. Et ad hoc facit, quod dicit Durandus (dist. 7, q. 5) probando conclusionem principialem : « Sicut, inquit, se habet omnis cognitio nostra ad intellectum angeli, sic omnis vis (α) motiva nostra se habet ad voluntatem angeli. Sed omnia quæ nos sensu et intellectu cognoscimus, angelus solo intellectu cognoscit. Ergo, a simili, quidquid nos voluntate aut alia vi motiva facimus, angelus per voluntatem perficit. »

II. Ad argumentum Henrici. — **Ad argumentum** Henrici, dicitur quod, licet sit proprium soli Deo sola voluntate producere ad extra omne producibile, tamen movere corpora localiter sola voluntate, hoc est, non interveniente alia potentia media, non est proprium soli Deo, immo convenit angelis, modo superius dicto. Ad hoc facit optime, dictum sancti Thomæ, *de Malo*, q. 16, art. 9, in solutione septimi, ubi sic dicit : « Si angeli boni, vel dæmones, per voluntatem et intellectum moveant cœlos, non tamen sequitur quod possint aliter movere, sed secundum modum proportionatum naturæ ipsorum. Angelus enim non est sua voluntas, sicut Deus, sed habet voluntatem in natura determinata, et secundum modum ejus voluntas effectum sortitur. Deus autem, qui est ipsa voluntas, indifferenter potest facere quidquid potest cadere sub voluntate. » — Hæc ille. — De hoc, quomodo scilicet materia et res corporales aliter subsunt imperio voluntatis divinæ quam angelicæ, late prosequitur, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 3; et in multis aliis locis.

III. Ad argumenta Godofridi. — **Ad primum** Godofridi, dicitur quod in solo Deo non differt velle et agere ad extra. Nec nos hujus oppositum dicimus. Non enim sequitur : angelus per voluntatem aut intellectum movet aliqua corpora aliquo modo sibi a Deo præfixo, ergo suum velle est suum agere, vel movere ad extra; quia, sicut supra dictum est, angelus, dum movet corpus, habet duplicem actionem, scilicet immanentem, quæ est velle, et transeuntem in aliud, quæ est movere. Et sic non sequitur quod illud quod est proprium Deo, nos attribuamus angelo.

Ad secundum dicitur quod consequentia non valet; quia, licet volitio angeli non sit actio ad extra, nec suum velle sit suum agere ad extra, tamen istæ duæ actiones ab eadem potentia procedunt ordine quodam, scilicet velle et movere, et una est causa alterius.

Ad tertium negatur major. Dicitur enim quod angelus, secundum voluntatem, inquantum est volitiva, æqualiter se habet ad propinquum et distans; sed non inquantum est motiva. Unde argumentum non concludit quod potentia volitiva et motiva in angelo differant realiter, sed solum secundum rationem.

IV. Ad alia argumenta. — **Ad argumenta** ex quibus infertur contradictio in dictis sancti Thomæ, dicitur quod sanctus Thomas, in locis ibidem allegatis, non intendit ponere, inter potentiam motivam angeli et ejus volitivam, differentiam secundum rem, sed secundum rationem tantum. Vel forte vocat potentiam motivam localiter, ipsam volitionem angeli qua vult movere, vel potius voluntatem sub tali actu; et sic accipiendo potentiam motivam in loco, constat quod distinguitur a voluntate, sicut accidens a subjecto, vel sicut pars a toto. Sed prima solutio videtur melior.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet solutio per prædicta. Unde Durandus (dist. 7, q. 5), ad hoc respondit, dicens quod argumentum ex falsa imaginatione procedit; « quia, ut dicit, angelus per suam essentiam, nec est loco propinquus, nec remotus. Unde, si poneretur in angelo virtus motiva alia a voluntate, ita esset abstracta a loco et a distantia locali sicut voluntas. Adhuc, dato quod in angelo requireretur approximatio localis ad rem motam, non potest concludi, quin voluntas angeli sit motiva virtus; quia tunc diceretur quod, licet voluntas angeli non requirat approximationem quoad actum volendi, requirit tamen quoad actum movendi; quia, secundum istam positionem, habet duplicem

(α) a verbo *habet* usque ad *vis*, om. Pr.

actum, scilicet velle et movere; sicut, si calor esset volitivus et calefactivus, ad volendum quidem non requireretur approximatio, sed solum ad calefaciendum. » — Hæc ille, et bene. — Et hæc de quæstione sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

Sequitur octava distinctio *Sententiarum*.

DISTINCTIO VIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM DÆMONES NATURALI VIRTUTE POSSINT COGITATIONES HUMANI CORDIS COGNOSCERE, ET VIRES SENSITIVAS IMMUTARE.

Circa octavam distinctionem 2. *Sententiarum*, quæritur : Utrum dæmones naturali virtute possint cogitationes humani cordis cognoscere, et vires sensitivas immutare.

Et arguitur quod neutrum possint. — Primo, quod non possint humanas cogitationes cognoscere : quia quod proprium est solius Dei, non potest alteri communicari; sed nosse cogitationes nostras est proprium solius Dei, secundum illud 3 *Regum*, 8 (v. 39) : *Tu solus nosti cor filiorum hominum;* igitur, etc. — Quod autem non possint sensus nostros immutare, probatur sic : quia cursum naturæ non potest mutare nisi actor naturæ; sed cursus et ordo naturæ est quod sensus immutetur a sensibili; ergo non potest ab alio immutari.

In oppositum arguitur sic, pro prima parte. Quia viso corpore, videntur formæ quæ sunt in corpore, dum tamen contineantur sub objecto visus. Ergo similiter viso seu cognito aliquo intellectu, cognoscuntur actus seu formæ quæ sunt in eo, et cadunt sub objecto potentiæ cognitivæ. Sed angeli perfecte cognoscunt intellectum nostrum et voluntatem, in quibus sunt nostræ cogitationes et affectiones, quæ cadunt sub objecto potentiæ cognitivæ angeli. Ergo angelus vel dæmon cognoscit cogitationes et affectiones nostras. — Pro secunda parte arguitur sic. Quia angeli qui venerunt ad subvertendum Sodomam, percusserunt sodomitas cæcitate vel mirasia, *Gen.* 19. Et simile habetur, 4. *Regum*, 6, de Syris quos Eliseus introduxit in Samariam. Igitur.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponetur determinatio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo recitabuntur adversariorum objectiones. In tertio dicetur ad eorum rationes.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod nullus angelus bonus aut malus ex sola naturali virtute sua potest cognoscere proprie et distincte cogitationes et affectiones cordis nostri.

Hanc ponit sanctus Thomas, in diversis locis. Nam, 1 p., q. 57, art. 4, probat eam sic : « Cogitatio, inquit, cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu. Et sic non solum ab angelo, sed ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim interdum cogitatio non solum per actum, sed etiam per immutationem vultus, et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, et multo magis angeli vel dæmones quanto subtilius hujusmodi immutationes corporales (α) occultas perpendunt. Unde Augustinus dicit, in lib. *de Divinatione dæmonum* (cap. 5), quod *aliquando dæmones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt,* quamvis, in lib. *Retractationum* (lib. 2, cap. 30), hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat. Alio modo, possunt cognosci (β) cogitationes prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum ut ultimus finis, et hoc magis infra patebit; et ideo ea quæ in voluntate sunt, vel quæ ex sola voluntate dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod quis actu aliqua consideret; quia, cum quis habet habitum scientiæ vel species intelligibiles in eo exsistentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, 1. *Corinth.*, 2 (v. 11), quod *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est.* » — Hæc ille, in forma.

Item, *de Malo*, q. 16, art. 8, sic dicit : « Sicut dicit Augustinus, 12. *Super Genes. ad litteram* (cap. 17), et in lib. *de Divinatione dæmonum*

(α) *corporales.* — *cordis* Pr.
(β) *cognosci.* — Om. Pr.

(cap. 5), compertum est certis indiciis, quod dæmones cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt. Quas quidem contingit cognosci dupliciter. Uno modo, secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit. Alio modo, per aliqua corporalia signa; quod manifestum est cum ex interioribus cogitationibus homo inducitur in aliquam passionem : quæ, si fuerit vehemens, etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi, sicut timentes pallescunt, verecundati vero rubescunt, ut dicit Philosophus, 4. *Ethicorum* (cap. 9); sed etiamsi sit levior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quæ ex pulsu percipitur. Hujusmodi autem (α) exteriora et interiora signa corporalia, multo magis dæmon percipere potest quam quicumque homo. Et ideo certum est quod dæmones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt, secundum prædictum modum. Unde Augustinus dicit, in lib. *de Divinatione dæmonum* (cap. 5), quod *aliquando dæmones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum quædam signa ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt*. Utrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis, Augustinus (lib. 2, cap. 30) sub dubio relinquit, in lib. *Retractionum*, dicens : *Pervenire ista ad notitiam dæmonum per nonnulla experimenta compertum est. Sed utrum signa quædam dentur ex corpore cogitantium* (β), *illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi spirituali ea* (γ) *cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus aut omnino non potest inveniri*. Ad hujus igitur difficultatis inquisitionem, considerare oportet quod in cogitatione duo sunt attendenda, scilicet et ipsa species, et usus speciei, qui est intelligere vel cogitare. Nam, sicut in solo Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellectus, et ipsum intelligere, quod est esse intelligentem. Circa species autem intelligibiles considerandum est quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, et ad species intelligibiles inferioris intellectus. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores; et ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus; et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere; potest autem perfecte cognoscere eas (δ) quæ sunt in inferiori intellectu tanquam magis particulares, et secundum suas magis universales species potest de eis judicare. Et secundum hoc, cum intellectus angelicus sit superior, ordine naturæ, nostro intellectu, possunt angeli boni et mali species in anima nostra exsistentes cognoscere. Sed quantum ad usum, considerandum est quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet a voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis exsistentibus, cum volumus; unde, et in 3. *de Anima* (comm. 18), Commentator dicit quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanæ dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam, secundum Platonem et Aristotelem, ponitur altissima causa; voluntas enim (α) non est alicujus boni particularis ut proprii objecti, sed boni universalis, cujus radix est summum bonum. Id autem quod cadit sub ordine superioris causæ non potest cognoscere inferior causa, sed solum superior causa movens, et ille qui movetur; sicut si aliquis civis (β) est sub præposito tanquam sub inferiori causa, et sub rege tanquam sub suprema, non poterit præpositus cognoscere circa civem si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit, sed hoc sciet solum rex, et civis qui movetur secundum ordinem regis. Unde, cum voluntas interius non possit moveri ab aliquo nisi a Deo, cujus ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariæ cogitationis, non potest cognosci, neque a dæmonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Illius solius est actualem cogitationem humani cordis cognoscere, cujus est motum voluntatis cognoscere. Sed actualem motum voluntatis cognoscere, solius Dei est et hominis illa volitione volentis. Igitur solius Dei et hominis cogitantis est actualem suam cogitationem cognoscere. Major patet; quia actualis cogitatio immediate dependet a voluntate. Minor probatur; quia operatio vel motus ex summo rerum ordine immediate dependens, non potest percipi, nisi a causa sic movente, et a mobili sic moto, etc.

Eamdem conclusionem, cum simili probatione, ponit, *de Veritate*, q. 8, art. 13, ubi sic dicit : « Angeli cogitationes cordium per se et directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens aliquid actu cogitet, requiritur intentio vel voluntas, qua mens convertitur actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in lib. *de Trinitate* (lib. 11, cap. 2 et seq.). Motus autem voluntatis alterius non potest angelo notus esse naturali cognitione : quia angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura exsistentium; motus autem voluntatis non habet connexionem, nec dependentiam ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. Unde motus volun-

(α) *autem*. — *enim* Pr.
(β) *ex corpore cogitantium*. — *ex corde cogitationes* Pr.
(γ) *ea*. — *eas* Pr.
(δ) *eas*. — *ea* Pr.

(α) *enim*. — *autem* Pr.
(δ) *civis*. — Om. Pr.

tatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in divina essentia quæ in voluntatem imprimit. Et sic angeli non possunt cognoscere cogitationes cordium directe, nisi eis in Verbo revelentur. Sed per accidens possunt cognoscere cogitationes cordium quandoque, et hoc dupliciter. Uno modo, inquantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quæ cogitat, et sic cor quodammodo movetur. Per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis (α) cognoscere. Alio modo, inquantum ex actuali cogitatione (β) quis meretur vel demeretur, et sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum. Et hanc dispositionem mutationum angeli cognoscunt; sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali; ex multis enim et diversis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet aut tristatur. » — Hæc ille.

Et videtur intendere talem rationem : Ad cognitionem alicujus actionis præexigitur cognitio principii proprii ejusdem actionis, vel saltem receptio ejusdem actionis. Sed volitio humana est quædam actio, cujus proprium principium non potest naturaliter ab angelo cognosci, nec talis actio potest in angelo recipi. Ergo non potest ab angelo naturaliter cognosci propria et directa cognitione. Vel sic : Cui non convenit naturaliter actus primus, nec actus secundus. Sed angelus non habet naturaliter actum primum, respectu hujus actus secundi qui est cognitio propria et distincta volitionis humanæ. Igitur, etc. Minor patet; quia species intelligibiles intellectus angelici non sunt naturaliter repræsentativæ proprie et directe motuum voluntatis humanæ; cujus causa dicta est.

Secunda conclusio est quod nullus dæmon sua naturali virtute potest causare in intellectu humano quamcumque cogitationem vel actualem considerationem tanquam causa totalis, nec tanquam partialis principalis; et hoc directe et immediate; licet hoc possit facere indirecte et mediate.

Hæc conclusio habetur ex sancto Thoma, *de Malo*, q. 16, art. 12, ubi sic : « Circa operationem dæmonis duo consideranda sunt. Primo quidem, quid possit ex virtute propriæ naturæ. Secundo, quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriæ voluntatis. Quantum vero ad virtutem propriæ naturæ, eadem possunt dæmones, quæ possunt boni angeli; quia eadem est eorum natura communis. Est autem differentia in usu virtutis, secundum bonitatem et malitiam voluntatis; nam boni angeli ex charitate homines ad bonum juvare intendunt, ad perfectam cognitionem veritatis, quam dæmon impedire intendit, sicut et alia hominis bona. Est autem considerandum quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur, scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles; ita tamen quod secundum species intelligibiles fit apprehensio rerum, sed secundum lumen intelligibile perficitur judicium de apprehensis. Inest autem animæ humanæ naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturæ est infra lumen angelicum; et ideo, sicut in rebus corporalibus superior virtus adjuvat et confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius judicandum : quod angelus bonus intendit, non autem angelus malus; unde, hoc modo, angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem dæmones. Ex parte autem specierum, angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem infundendo species in ipsum intellectum, sed quædam signa exterius exhibendo, quibus tamen intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum; quod etiam homines facere possunt. Sed etiam ulterius angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere et ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum : quod quidem boni angeli ordinant ad hominis bonum; dæmones autem ad hominis malum, vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo, ex his quæ apprehendit, movetur ad superbiam vel ad aliquod aliud peccatum, vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa inducitur homo in dubitationem quam solvere nescit, et sic trahitur in errorem. Unde Augustinus dicit, in lib. 83 *quæst.* (q. 12), quod *dæmon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ, per quos expandere* (α) *lumen rationis radius mentis solet.* » — Hæc ille.

Item, 2. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 5, in solutione sexti, sic dicit : « Mali angeli cogitationes immittunt illustrando phantasmata, ut secundum diversas eorum compositiones possint novæ intentiones ab eis accipi. Non tamen intellectus cogitur eas accipere; quia præter objectum et potentiam cognoscentem, exigitur ad actualem cognitionem intentio cognoscentis vel per sensum vel per intellectum. Sed boni angeli, etiam directe in intellectum imprimere possunt; quia, secundum Augustinum (*de Civitate Dei*, lib. 10, cap. 15, 16), operantur in intelligentias nostras miris modis. Hoc autem est inquantum lumen intellectus agentis nostri confortatur per intellectuale lumen ipsorum. Sed hoc

(α) *cordis*. — Om. Pr.
(β) *cogitatione*. — *cognitione* Pr.

(α) *expandere*. — *pandere* Pr.

dæmonibus non competit; quia, quamvis naturale lumen eorum sit efficacius quam lumen intellectus nostri, tamen lumine gratiæ non sunt perfecti, sed tenebris culpæ obumbrati; et ideo non intendunt rationis nostræ judicium rectificare per confortationem intellectualis luminis, sed aliqua nobis ostendere, ex quibus decipiamur; quod faciunt phantasmata illustrando. » — Hæc ille. — Similem conclusionem, cum simili probatione, ponit, 1 p., q. 111, art. 1.

Ex quibus potest sic argui, pro prima parte conclusionis : In cujus potestate non est movere humanam voluntatem, ad hoc quod velit intellectum actualiter cogitare, in ejus potestate non est humanam cogitationem principaliter et directe causare. Sed in potestate diaboli non est movere illo modo voluntatem. Igitur nec in ejus potestate est illo modo causare cogitationem in intellectu humano. — Sed pro secunda parte conclusionis arguitur sic : Quicumque potest intellectum humanum confortare per suum lumen intellectuale, et signa exteriora excitantia intellectum ad apprehensionem aliquam adhibere, et species imaginativas hominis componere et ordinare aliqualiter, potest esse causa humanæ cogitationis. Sed dæmon est hujusmodi. Igitur, etc.

Tertia conclusio est quod dæmones possunt immutare phantasiam vel virtutem imaginativam hominis.

Hanc probat sanctus Thomas, 1 p., q. 111, art. 3 : « Angelus, inquit, tam bonus quam malus, virtute suæ naturæ potest movere imaginationem hominis. Quod sic potest considerari. Dictum est enim supra, quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum causari possunt, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginativæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in lib. *de Somno et Vigilia* (cap. 3) assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod *cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum simul descendunt motus,* id est (α), impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus (β) sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quædam apparitio et commotio spirituum et humorum, et (γ) hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiunt, sicut patet in phreneticis, et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem spirituum et humorum (α), et quandoque hoc fit per voluntatem hominis, quæ voluntarie imaginatur quod prius senserat; ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a sensibus corporeis, quandoque autem absque tali alienatione. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1ª 2æ, q. 80, art. 2, quasi in eadem forma.

Item, *de Malo,* q. 16, art. 11 : « Evidentibus, inquit, indiciis et experimentis apparet quod operatione dæmonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit ex hoc quod dæmones aliqua corpora exteriora humanis sensibus (β) exhibent, etiam quæ præexsistunt a natura formata, vel quæ ipsi formant per naturalia semina; et hoc non habet aliquam dubitationem : naturaliter enim humani sensus ad præsentiam (γ) sensibilium corporum immutantur. Sed quandoque dæmones aliqua faciunt hominibus apparere, quæ in rerum exteriorum veritate non subsistunt; et hoc habet dubitationem, qualiter fieri possit. Quam quidem Augustinus tangit, 12. *Super Genes. ad litteram,* ponens tres modos, quorum altero necesse est ut fiat. Cum enim præmisisset (cap. 13) quod *quidam volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa,* quod videtur congruere opinionibus Platonicorum, ponentium animam habere omnem scientiam ex idearum participatione, excludit hanc opinionem, per hoc quod, *si anima in sua potestate hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet;* quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod *indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adjuvari; non quidem a corpore, sed a spiritu.* Quæritur autem ulterius, *quomodo* anima *juvetur* a spiritu ad aliqua videnda : *Utrum* scilicet *in corpore sit aliquid, ut inde* (δ) *quasi relaxetur et emittatur* (ε) *ejus intentio, quo in id veniat ubi in seipsa* (ζ) *videat significantes similitudines quæ ibi jam erant nec videbantur, sicut multa habemus in memoria, quæ non semper intuemur? An fiant illic quæ ante non fuerunt* (η)? Et subdit tertium membrum : *Vel in aliquo spiritu sint, quo illa erumpens et emergens ibi eas* (θ) *videt?* Sed horum trium hoc tertium est impossibile omnino. Anima enim humana, secundum præsentis vitæ statum, non potest in tantum elevari ut ipsam essentiam spiritualis et incorporalis substantiæ videat, quia in statu præsentis vitæ

(α) *id est.* — *et* Pr.
(β) *spiritibus.* — *spiritualibus* Pr.
(γ) *et humorum, et.* — *humanorum, quod* Pr.

(α) *et humorum.* — *humanorum* Pr.
(β) *sensibus.* — *sensibilibus* Pr.
(γ) *ad præsentiam.* — *a præsentia* Pr.
(δ) *inde.* — Om. Pr.
(ε) *emittatur.* — *omittatur* Pr.
(ζ) *seipsa.* — *seipso* Pr.
(η) *An fiant illic quæ ante non fuerunt?* — *An fuerat illic ad quod non fuerat?* Pr.
(θ) *ibi eas.* — *in ea* Pr.

non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus, de aliqua spirituali substantia, quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles quæ sunt in mente spiritualis substantiæ; quia quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est. Et quidquid sit de intellectuali cognitione animæ humanæ, certum est quod imaginaria ejus visio, vel sensualis, nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam et species in ea exsistentes quæ non sunt nisi (α) intelligibiles. Cum ergo postea Augustinus subdit quod dubium est, *Utrum anima videat in se, an per alterius spiritus commixtionem*, est intelligenda commixtio, non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa (β) eam spiritualis substantia aliquid operetur, ut intelligatur commixtio per effectum spiritualis substantiæ, non autem per ipsam ejus substantiam, vel eorum quæ in ipsa sunt. Similiter etiam secundum dictorum modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima quæ antea non fuerant. Non enim potest dæmon novas formas influere in materiam corporalem, sicut ex prædictis patet; unde nec per consequens in sensum et imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Unde relinquitur primum membrum, ut scilicet aliquid præexsistat in corpore, quod per quamdam transmutationem localem spirituum et humorum (γ) reducitur ad principium sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione. Dictum est enim supra, quod dæmones virtute propriæ naturæ possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem locali spirituum et humorum, etiam secundum naturæ operationem, contingit aliqua secundum sensum et imaginationem videri, ut dicit Philosophus, in *de Somno et Vigilia* (cap. 3). Et per hunc modum possunt dæmones immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium, sed vigilantium. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio : Omnis effectus natus naturaliter consequi motum localem aliquorum corporum, subest naturali potestati angeli boni vel mali; et hoc, mediate vel immediate. Sed immutatio virium sensitivarum interiorum hominis est hujusmodi. Igitur subest naturali potestati angeli boni vel mali. Major et minor patent ex prædictis.

Multæ aliæ conclusiones de hac materia poni possent. Sed quia non impugnantur ab adversariis, non ponentur.

Et in hoc primus articulus terminatur, etc.

(α) *nisi.* — Om. Pr.
(β) *circa.* — *per* Pr.
(γ) *humorum.* — *humanorum* Pr.

ARTICULUS II.

RECITANTUR ADVERSARIORUM OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et primo quidem contra primam conclusionem. Contra quam arguit Scotus (dist. 9, q. 2) multipliciter, probando quod unus angelus potest naturaliter videre cogitationes alterius angeli, et consequenter multo fortius cogitationes hominis. Et arguit

Primo sic. Quia non videtur quare aliquid actu intelligibile esset præsens intellectui passivo, et non posset ipsum immutare. Nec videtur major ratio, quare angelus per voluntatem suam magis posset occultare intellectionem vel intentionem suam, quam essentiam suam; quare etiam angelus alius, cui vult occultare intellectionem (α) suam, non potest videre illam volitionem, si ponatur occultari; nisi dicatur quod intellectio occultatur per volitionem, et volitio illa per aliam volitionem, et sic in infinitum.

Confirmatur. Quia essentia angeli est sibi intimior quam sua intellectio; et tamen non obstante illius intimitate, unus angelus videt essentiam alterius. Igitur potest videre intellectionem seu cogitationem alterius.

Secundo. Quia unus angelus videt species in intellectu alterius exsistentes; et per consequens videt illud quod repræsentant illæ species. Et ita non poterit eum latere objectum quod per speciem ille angelus cognovit.

Tertio. Quandocumque duo intelligibilia comparantur ad eumdem intellectum non alligatum virtuti phantasticæ, magis actuale et perfectius, non excedens facultatem naturæ illius, est magis intelligibile ab illo intellectu. Sed species quæ est in intellectu angelico, est intelligibilis ab alio angelo virtute naturali illius. Ergo multo magis ille conceptus determinatus quem exprimit per intellectionem; quia ille conceptus determinatus, est perfectior et magis intelligibilis, et intellectus cujuslibet angeli habet speciem pro omni intelligibili exsistente in alio, nec est alligatus virtuti phantasticæ. Igitur, si cognoscit speciem in alio angelo, cognoscit conceptum quem format per actum intelligendi cujus illa species est ratio.

Quarto. Quia : aut est unus actus intelligendi omnium singularium unius naturæ specificæ, aut alius et alius. Si idem, et ille est naturaliter omnium; est enim eorum, inquantum præcedit actum voluntatis ipsius intelligentis, quia per actum intelligendi præcedit omnem imperatam intellectionem et volitionem. Ergo non potest ille actus esse unius singu-

(α) *intellectionem.* — *intentionem* Pr.

laris, quin sit alterius singularis; sicut nec aliqua causa naturalis potest esse, quantum est de se, unius effectus ad quem naturaliter ordinatur, quin sit alterius, et si una actione est omnium effectuum, necessario est simul omnium. Si igitur ille actus non potest simul esse omnium, non potest, inquantum naturalis, esse unus et idem omnium, quia tunc, inquantum talis, posset esse simul omnium. Si est alius et alius, igitur unus angelus, videns istum actum et illum esse alium et alium in intellectu alterius angeli, potest distincte videre cujus objecti est ille actus, et cujus sit iste; et sic non latebit eum, quod (α) singulare consideret iste, propter identitatem actus non variati in isto; esset enim alius actus.

Quinto. Quia omnem actum voluntatis meæ potest intellectus meus nosse. Sed alius intellectus perfectior creatus potest in illud objectum in quod potest intellectus meus, si non impediat determinatus ordo ad alia intelligibilia, nec defectus in proportione præsentiæ. Intellectus autem separatus est æque perfectus sicut conjunctus, vel perfectior; et non determinatur ab aliquo ordine ad non cognoscendum operationes alterius intellectus, vel voluntatis; nec præsentia necessario deficit, quia illa potest esse sine illapsu, alioquin angelus nullam posset habere debitam præsentiam respectu alterius a se, cum nulli illabatur, quia hoc repugnat creaturæ.

Sexto. Quia intellectus separatus magis est natus cognoscere intima rei spiritualis (β) quam extrinseca; ergo intimitas, quam habet operatio intellectus et voluntatis ad intelligentem vel volentem non impedit.

Septimo (apud Aureolum, dist. 9, q. 1, art. 1). Potentia quæ habet aliquod commune pro objecto primo et adæquato, potest ex suis naturalibus in omne contentum sub eo; sicut patet de visu, qui ex puris naturalibus potest in omne contentum sub colore, qui est primum objectum et adæquatum ejus. Sed objectum primum et adæquatum intellectus angeli est ens inquantum ens; cogitationes autem et volitiones angeli sunt quædam contenta sub ente. Igitur, etc.

Octavo. Quia Commentator, 2. *Metaphysicæ*, comm. 1, assignat duplicem causam, quare aliquid est quod non possumus cognoscere; et dicit quod una est debilitas potentiæ, alia est parvitas entis. Exemplum de primo. Propter hoc enim non possumus cognoscere, secundum eum, substantias separatas, propter intellectus debilitatem. Exemplum de secundo. Quia ideo relationes rationis, et materiam, et cætera talia non possumus cognoscere, non propter intellectus debilitatem, sed propter parvitatem objecti. Sed nulla istarum causarum est in proposito. Non enim cogitationes sunt improportionatæ intellectui, propter hoc quod virtus ejus sit debilis et modica in respectu ipsarum, quoniam plus excedit substantia unius angeli intellectum alterius quam ejus cogitatio; nec sunt cogitationes ita parvæ entitatis, quod intellectus angeli non possit in eas, cum possit in quantitatem, et multas alias qualitates, quæ sunt minoris entitatis quam sint cogitationes angelicæ.

Nono. Quia ejusdem rationis est intellectus unius angeli et intellectus alterius. Sed unus angelus potest per suum intellectum naturaliter cognoscere cogitationes suas. Igitur et alius angelus poterit cognoscere illas.

Decimo. Quia omne activum proportionatum debito passivo et sufficienter approximatum, potest agere in ipsum. Sed omne ens in actu est activum proportionatum intellectui angelico ut passivo. Ergo potest agere in ipsum.

Undecimo. Quia sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad intelligibilia. Sed nullum est sensibile, in quod sensus non possit ferri naturaliter. Igitur nec est aliquod intelligibile, in quod non possit ferri naturaliter intellectus. Minor patet, secundum Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 63), ubi vult quod, si esset aliquod sensibile quod non perciperetur ab aliquo quinque (α) sensuum, necessario oporteret dare sextum sensum. — Confirmatur. Quia non videtur quod illud quod est maxime intelligibile possit subterfugere intellectum nullo modo impeditum. Sed cogitatio est ens maxime intelligibile, cum sit abstractissima a materia, et intellectus angeli est maxime remotus ab omni impedimento. Igitur, etc.

Duodecimo (apud Gregor., dist. 9, q. 1). Omne intelligibile in actu exsistens præsens intellectui perfecto non dependenti a phantasmatibus, et sibi proportionatum, potest ab illo cognosci; et additur non dependenti a phantasmatibus (β), quia intellectus noster pro statu isto non intelligit aliquid nisi per comparationem ad phantasmata quantumcumque sit sibi præsens. Sed cogitatio vel conceptus in uno angelo, quantumcumque claudatur per voluntatem, est intelligibile in actu, et proportionatur intellectui alterius. Igitur potest ab illo cognosci.

Decimotertio. Si angelus posset alteri occultare cogitationem suam, eadem ratione posset illi occultare essentiam suam, ne videretur ab illo. Consequens est falsum. Consequentia probatur; quia essentia angeli sibiipsi est intimior quam propria cogitatio.

Decimoquarto. Quia non subest imperio voluntatis creatæ actio agentis naturalis approximato passo; sicut quod ignis non calefaciat lignum, non subest

(α) *quod*. — *quia* Pr.
(β) *spiritualis*. — *spiritualia* Pr.

(α) *quinque*. — *hoc* Pr.
(β) a verbo *et sibi* usque ad *phantasmatibus*, om. Pr.

imperio voluntatis creatæ. Sed intellectio angeli est naturaliter intelligibilis, et est motiva intellectus alterius angeli. Ergo non potest voluntas unius angeli occultare, ne intelligatur ab alio conceptus suus.

Decimoquinto. Si voluntas unius angeli posset concludere conceptum suum, ne videatur ab angelo perfectiori (α), posset eadem ratione claudere conceptum suum, ne intelligeretur a proprio intellectu. Consequens est falsum. Probatur consequentia, quia minus potest voluntas impedire ne intellectus perfectior et magis dispositus moveatur ab intelligibili præsente, quam impedire intellectum imperfectiorem, et qui non est ita dispositus ut moveatur ab intelligibili vel ab eo patiatur. Sed intellectus superioris angeli est perfectior quam intellectus illius sic occultantis; est etiam magis dispositus ut ab illo intelligibili patiatur : quia intellectus perfecte intelligens aliquod objectum, non potest perfecte simul intelligere intellectionem illius objecti, quia non intelligit intellectionem nisi per actum reflexum, et per consequens non intelligit perfecte illam intellectionem, dum est, quia tunc haberet simul duas intellectiones et duos actus intelligendi perfectos; sed alius angelus potest intelligere illam perfecte actu recto intelligendi.

Decimosexto. Non minus est occultabilis actus voluntatis quam actus intellectus, immo magis. Sed actus voluntatis non potest occultari intellectui alterius angeli. Igitur nec actus intellectus. Probatur minor. Quia, si claudit vel occultat volitionem suam alteri, aut hoc facit per illammet volitionem, aut per aliam. Non per eamdem volitionem, quia illa posita in esse, est multiplicativa sui et motiva potentiæ sibi proportionatæ; quia et hoc est de ratione minus perfectorum. Si per aliam volitionem, tunc quæritur de illa : occultatur, vel non? Si (β) sic, ergo per aliam, et sic in infinitum. Si non, igitur est devenire ad unam quæ est manifesta, et per consequens intellectio vel conceptus non potest esse occultatus per volitionem.

II. Argumenta alterius.

— Arguit quidam alius (apud Greg., dist. 9, q. 1) sic.

Primo. Omne activum totale vel partiale respectu unius passivi, potest esse causa partialis respectu cujuslibet passivi ejusdem rationis, et respectu cujuslibet effectus ejusdem rationis. Sed una intellectio angeli potest esse causa partialis respectu actus reflexi in eodem angelo; nam potest intelligere se intelligere. Igitur illa intellectio potest esse causa partialis respectu alterius angeli, si debito modo approximetur, et eodem modo est de intellectione nostra, ac etiam de affectione.

(α) *modo.* — Ad. Pr.
(β) *Si.* — Om. Pr.

Secundo. Quilibet angelus potest naturaliter cognoscere distincte et intuitive cujuslibet alterius angeli et hominis essentiam, et intellectum ac voluntatem. Igitur quilibet potest cognoscere cujuslibet angeli et hominis cogitationes et volitiones. Consequentia videtur clara : quia non minus cogitatio et volitio sunt de se actu intelligibiles quam intellectus et voluntas; immo plus : nam nos per hujusmodi operationes devenimus in notitiam potentiarum tanquam in minus nota per notiora. Antecedens probatur : quia quilibet angelus cognoscit essentiam suam intuitive; igitur et quilibet superior cognoscit essentiam inferioris intuitive. Patet consequentia; quia omne intelligibile vel cognoscibile ab inferiori, potest esse cognoscibile a superiori, æque perfecte vel perfectius. Et simili modo probatur de voluntate et intellectu. Et ita etiam de homine; quoniam et homo essentiam animæ suæ novit intuitive.

Tertio. Sicut se habet visibile ad visum, sic intelligibile ad intellectum. Sed omne visibile potest videri a potentia visiva perfecta, si debito modo approximetur. Ergo omne intelligibile potest intelligi ab intellectu angelico, qui est potentia intellectiva perfecta.

III. Argumenta Durandi.

— Contra eamdem conclusionem arguit Durandus (dist. 8, q. 5), et potissime contra fundamentum probationis, dicens quod illa probatio multas patitur calumnias.

Primo. Quia, dato quod voluntas hominis vel angeli soli Deo subjaceat quoad causalitatem, non tamen sequitur quod soli Deo subjaceat quoad cognitionem, alioquin non cognosceremus ea quæ a solo Deo creata sunt, ut cœlum et astra et materiam primam et hujusmodi.

Secundo. Quia, dato quod voluntas soli Deo subjaceat quoad motionem, non tamen sequitur quod non subjaceat aliis quoad cognitionem, quia per eamdem rationem motus cœli, qui est a voluntate angeli moventis, non esset notus (α) nobis.

Tertio. Quia ratione libertatis voluntatis non potest nos latere motus ipsius; quia libertas ejus non est impedita (β) ab alterius cognitione, sed ab alterius coactione.

Quarto. Si cogitationes nostræ laterent angelum, quia dependent a voluntate, per eamdem rationem et operationes transeuntes in materiam exteriorem quæ imperantur a voluntate, laterent ipsum. Non enim est differentia in his et illis quoad cognitionem angeli, cui æque nota sunt, cæteris paribus, intrinseca sicut extrinseca, eo quod non accipiat cognitionem a sensibilibus.

Quinto. Quia indeterminatio voluntatis non potest

(α) *notus.* — *motus* Pr.
(β) *impedita.* — Om. Pr.

hoc facere; quia, etsi voluntas indeterminata sit respectu futurorum, tamen respectu præsentium quæ vult, et cogitationum ad quas actualiter movet, determinata est; et ideo hæc ratio sufficeret ad probandum solum quod angelus per certitudinem non cognosceret cogitationes et affectiones nostras futuras, sed non sufficit ad probandum quod non cognosceret cogitationes et affectiones præsentes.

§ 2. — Contra secundam et tertiam conclusiones

Contra secundam conclusionem arguit Scotus multipliciter, probando quod unus angelus potest causare cogitationem vel intellectionem alicujus objecti in intellectu alterius angeli, et per consequens et in intellectu nostro. Sed argumenta ejus recitabuntur dist. 11, ubi erit sermo de mutua locutione angelorum.

Argumenta Aureoli et Scoti. — Contra secundam et tertiam simul arguit Aureolus (dist. 11, q. 1, art. 2), et Scotus (dist. 11, q. 1), probando quod angelus non possit immutare phantasiam humanam illo modo quo ponit secunda et tertia conclusio.

Primo sic. Quia lumen intellectus agentis non est aliqua qualitas, sicut imaginatur conclusio; ergo falsa est imaginatio, quod (α) lumen intellectus angelici illustret phantasmata hominis, et illustrando intellectum confortet.

Secundo. Quia actio intellectus agentis non est nisi quoddam coagere phantasmati ad gignitionem speciei in intellectu, et ad transferendum rem de ordine ad ordinem secundum esse cognitum; ergo fictio est ponere, quod angelicus (β) intellectus confortet intellectum humanum, vel actionem nostri intellectus agentis.

Tertio. Quia fictio est illud quod dicit de ordinatione phantasmatum et transpositione eorum per angelum. Aut enim angelus movet speciem et ponit eam extra spiritum; et tunc accidens migrat de subjecto in subjectum. Aut mutat localiter ipsum spiritum. Quomodocumque autem mutetur spiritus, semper sunt in eo species prædictæ. Aut offert spiritum in quo est una species, et abscondit spiritum in quo est alia species; et hoc non potest intelligi, nisi ponatur quod illæ species habeant diversa subjecta, et exigant aliam et aliam partem spiritus pro subjecto. Sed hoc est inconveniens. Tum quia non posset recipi tanta multitudo specierum in tam parva quantitate spirituum exsistentium in parva cellula. Tum quia tunc qui habet majus caput, posset plus phantasiari. Tum quia tunc ex aliquo numero specierum posset occupari tota quantitas illorum spirituum, et omnes partes repleri, et tunc sequitur quod homo postquam acquisivisset certam multitudinem specierum, non posset plus addiscere, nec proficere, quia non posset plures species recipere. — Hæc ille.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *angelicus.* — *angelus* Pr.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

DICITUR AD ADVERSARIORUM RATIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Quantum ad tertium articulum, respondetur ad rationes primo loco inductas contra primam conclusionem. Et

Ad primam siquidem, et **duodecimam**, quæ in idem coincidunt, respondet Gregorius de Arimino (dist. 9, q. 1), qui in hac materia aliqualiter concordat cum sancto Thoma. Pro cujus solutione præmittit quod, « sicut ad hoc quod aliquod sensibile sentiatur ab aliquo sensu, non sufficit quod illud sit sensibile, et ille sit sensitivus, sed requiritur quod sensibile comparetur ad sensum, secundum debitam distantiam vel comparationem in propinquitate, et distantia, et aliis conditionibus certis, diversis tamen secundum diversitatem sensuum et sensibilium; ut patet : quia visibile necesse est esse oppositum secundum rectam lineam ad organum visus, quod non requiritur inter audibile et auditum; et si aliquis visus esset cui visibile non posset sic opponi directe, ille non posset illud videre; sic, ad hoc quod aliquid possit naturaliter intelligi intuitive ab aliquo, non sufficit quod ipsum sit intelligibile, et aliud sit intellectivum, sed necesse est quod, si illud (α) intelligibile determinet sibi aliqualiter se habere ad intellectum (β) ad hoc ut intelligatur, taliter utique se habeat ad ipsum, quod (γ), si sit impossibile naturaliter ipsum ad illud taliter se habere, impossibile est etiam ipsum ab illo sic intelligi. Est enim potens, quod habet potentiam faciendi, et ut est potentia faciendi; est autem non omnino, sed habentium se aliquo modo, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 2). Nunc autem quamvis cogitatio sit intelligibilis, et intuitive, et distincte, tamen, ad hoc ut sit sic possibile eam (δ) ab intellectu creato intelligi, ipsa ex natura sua determinat sibi quemdam modum se habendi ad ipsum, sic quod, si non taliter se haberet ad illum, non esset possibile illam intelligi ab eo. Iste autem modus, ut puto, est quod informet eum, et sit in illo subjective. Quod potest, inquit, declarari ex eo,

(α) *si illud.* — Om. Pr.
(β) *intellectum.* — *intellectivum* Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.
(δ) *eam.* — *esse* Pr.

quia, si per potentiam Dei duo homines essent in eodem loco primo, adhuc cogitatio unius non intuitive intelligeretur ab alio, non obstante quod esset ejusdem rationis intellectus illius, et alias forsan melius dispositus, et ipsa ita esset proxima intellectui illius sicut ei in quo est. Nec apparet propter quid ipsa posset concausare intellectionem sui in uno, et non in alio, nisi quia est in uno subjective, et non in altero. Alio etiam casu possibili dato, gratia exempli, declaratur. Nam si unus angelus bonus vel malus sit in eodem loco primo cum homine, ita quod toti corpori hominis, et cuilibet parti ejus coexsistat totus angelus, sicut coexsistit tota anima rationalis illius, præter hoc quod illa informat corpus, angelus autem non, sicut forte pluries accidit, cogitatio illius angeli æque præsens erit illi animæ illius hominis penitus sicut propria cogitatio illius, et tamen non cognoscetur ab illo distincte. Nec videtur posse alia causa assignari præter hanc, quia illa non erit in illius anima sicut forma in materia. Cum igitur nulla cogitatio isto modo se habeat ad aliquem alium intellectum ab eo cujus est, ut naturaliter se habere possit, sequitur quod a nullo alio cognosci possit intuitive. Non tamen hoc modo oportet se habere ad intellectum, omne quod ab eo debet (α) intuitive cognosci, sicut nec est necesse omne quod sentiri (β) potest, esse directe oppositum, sicut necesse est esse (γ) visibile ad hoc quod videatur. Tunc, ad rationem in oppositum, dicitur quod conclusio quæ ibi infertur et directe concluditur, potest concedi, scilicet quod cogitatio potest cognosci ab angelo. Sed non sequitur : Potest cognosci ab angelo, igitur distincte (δ) et intuitive ; sed est fallacia consequentis. Sed, si in majore addatur *intuitive,* dicendo sic : Omne intelligibile in actu præsens, etc., potest ab eo intuitive intelligi ; — dico quod propositio vera est, si intelligatur taliter esse præsens, qualiter illud, ut sic intelligatur, ex natura sua requirit. Et tunc patet quod minor est falsa ex præmissis. » — Hæc Gregorius.

Apparet mihi, quod multa bene dicit, et aliqua falsa interserit. Potissime cum dicit quod cogitatio ad hoc ut intelligatur distincte et intuitive ab aliquo intellectu creato, determinat sibi talem modum præsentiæ, quod sit subjective in illo intellectu a quo sic intelligitur, et quod informet illum intellectum. Hoc enim est contra sanctum Thomam. Nam ipse concedit quod unus angelus potest videre distincte, et intueri cogitationem exsistentem subjective in intellectu alterius, dum tamen illa cogitatio per voluntatem cogitantis ordinetur ad alium angelum per modum locutionis, et hoc modo ponit fieri locutionem in angelis, sicut postea patebit. Si ergo dicatur sic quod cogitatio vel intellectio non potest distincte et intuitive intelligi ab aliquo intellectu creato, nisi sit subjective in illo, vel saltem ordinetur ad illum per voluntatem illius, in quo est subjective, tunc solutio Gregorii vadit ad mentem sancti Thomæ. Quod patet. Nam, *de Malo,* q. 16, art. 8, in solutione secundi, sic dicit : « Sicut visus corporalis non omnem formam corporalem percipere potest, sed solum sibi proportionatam, non enim noctua potest videre lumen solis ; ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem, sed sibi proportionatam. Potest enim visus spiritualis angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri ; non tamen videtur, propter hoc, qualiter eis utamur cogitando. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod cogitatio humana non est proportionata intellectui angelico, ut possit immediate et directe et in speciali ab illo intueri, licet possit ab illo cognosci mediantibus signis aliquibus, vel mediante motu voluntatis ordinantis cogitationem ad alterum.

Ad aliud quod tangitur in eodem argumento implicite, et in decimotertio argumento explicite, respondet Gregorius. « Non est, inquit, ex (α) imperio voluntatis, quod cogitatio lateat, et non essentia ; sed quia cogitatio non habet eam comparationem ad intellectum angeli, qualem requirit ut intuitive intelligatur, essentia vero est in comparatione sibi sufficienti secundum suam exigentiam. » — Ista responsio, quoad illud quod dicit de imperio voluntatis, quod nihil facit ad cogitationis latentiam vel apparentiam, falsa est, ut postea dicetur. Sed illud quod dicit de insufficienti proportione cogitantis ad alium intellectum in quo non est subjective, stare potest. Unde sanctus Thomas idem affirmat, *de Veritate,* q. 9, art. 4, in solutione septimi et undecimi. Septimum enim argumentum est tale : « Sermo ad hoc datus est nobis, ut cognoscamus voluntatis indicia. Sed unus angelus cognoscit indicia voluntatis alterius angeli per seipsum, quia sunt spiritualia, et omnia spiritualia ab angelo eadem cognitione cognoscuntur. Unde, cum angelus per seipsum spiritualem naturam alterius (β) angeli cognoscat, per seipsum cognoscet voluntatem ipsius, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Angelus eodem genere cognitionis cognoscit omnia spiritualia, scilicet intellectualiter. Sed hoc quod est cognoscere per se vel per alterum, non pertinet ad speciem cognitionis, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. Unde non oportet quod, si unus angelus cognoscat naturam alterius angeli per seipsum, quod etiam cogitationem alterius per seipsum cognoscat ; quia cogitatio angeli non est ita cognoscibilis

(α) *debet.* — *dicitur* Pr.
(β) *sentiri.* — *sensui* Pr.
(γ) *esse.* — *omne* Pr.
(δ) *distincte.* — *distinctum* Pr.

(α) *ex.* — Om. Pr.
(β) *alterius.* — Om. Pr.

alteri angelo sicut ejus natura. » — Hæc ille. — Argumentum autem undecimum est tale : « Unus angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis, cum non sit per essentiam intellectui ejus præsens; ergo oportet quod eam cognoscat per aliquam speciem. Sed angelus per seipsum sufficit ad cognoscendum omnia quæ naturaliter sunt in alio angelo per species innatas; ergo, eadem ratione, per easdem species cognoscit omnia quæ voluntarie fiunt in alio angelo. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod unus angelus cogitationem alterius cognoscit per speciem innatam, per quam alium angelum cognoscit, quia per eamdem cognoscit omne (α) quod cognoscitur in aliquo angelo. Unde, quamcito angelus se ordinat ad alium angelum secundum actum alicujus formæ, ille angelus cognoscit ejus cogitationem. Et hoc quidem dependet ex voluntate angeli. Sed cognoscibilitas naturæ angelicæ non dependet ex voluntate angeli. Et ideo non requiritur locutio in angelis ad cognoscendam naturam, sed ad cognoscendum cogitationem tantum. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1 p., q. 107, art. 1.

Ad aliud quod implicatur in illo argumento, et explicatur in argumento **decimosexto**, dicit Gregorius quod « actus voluntatis est occultabilis; immo naturaliter occultus et incogitabilis alteri angelo. Nec dico eum occultari per modum illum quo opinio illa tenebat, etc. ». Ista responsio vera est pro prima parte, scilicet quod actus voluntatis est occultus alteri a volente, et plus quam cogitatio vel actus intellectus. Unde, sanctus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 8, in 16, arguit sic. « Si in potestate voluntatis est occultare cogitationes : aut occultat eas totaliter removendo, et hoc non, quia tunc nihil cogitaret; nec faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem angeli; nec aliquid interponendo, quia nihil aliud est in anima, quod lateat dæmonem. Ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes occultare. » Ecce argumentum. Sequitur responsio. « Dicendum, inquit, quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes; sed dicitur eas occultare, quia ex hoc ipso occultæ sunt, quod ex voluntate procedunt. » — Hæc ille.

Cum autem dicit arguens, quod actus voluntatis non potest occultari per seipsum, quia ille est motivus ad intellectionem sui, etc.; — dicitur quod falsum est. Nulla enim volitio nec intellectio movet intellectum ad sui cognitionem, sicut argumentum false imaginatur; sed quodlibet tale cognoscitur per speciem sui objecti in nobis, vel per speciem sui subjecti, sicut in angelo, ut prius dictum est. Nec tamen oportet quod quicumque videt speciem qua elicitur intellectio, videat intellectionem illam, nec quod videat volitionem sequentem, aut præcedentem, aut concomitantem intellectionem; quia per eamdem speciem possunt elici multæ intellectiones, et diversi conceptus, puta conceptus transcendens, aut genericus, aut differentialis, aut specificus, et multi complexi et incomplexi.

Ad confirmationem, patet, per prædicta, quod non est simile de essentia animæ et de ejus cogitatione.

Ad secundum principale patet, per statim dicta, quod non sequitur, si angelus videt speciem intelligibilem exsistentem in intellectu alterius angeli vel hominis, quod videat cogitationem vel objectum actu cogitatum. Unde, sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 13, in solutione secundi, sic dicit : « Ex una specie, quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia possumus cognoscere de homine. Unde, si angeli videant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscant. » Item, in solutione tertii, sic dicit : « Non omnia actu cogitamus, quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum. Unde, ex hoc quod species intelligibiles intellectus nostri videntur ab angelo, non sequitur quod cogitatio cognoscatur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod illæ consequentiæ factæ in argumento non valent, ex duplici capite. Tum quia possibile est speciem esse in intellectu, et nihil actu intelligi per eam. Tum quia, dato quod per eam aliquid actu intelligatur, incertum est quid intelligitur per eam, propter diversitatem eorum quæ per illam possunt divisim intelligi.

Ad tertium patet, per prædicta in solutione primi et secundi, quod non est simile de specie et de conceptu per eam formato, vel de cogitatione per eam elicita. Tum quia species intelligibilis non dependet a voluntate, sicut dependet cogitatio. Tum quia species est una, usus vero ejus est varius et multiplex. Tum quia species est quid fixum et quietum, cogitatio vero est quid instabile, et in fieri exsistens, cujus cognitio præexigit principium et terminum, seu finem, qui est objectum. Tum quia species intelligibilis est principium cognitionis, et motiva intellectus quem informat; non autem cogitatio. Tum quia argumentum falsum supponit, quod species vel cogitatio moveat intellectum quem non informat; quod falsum est : quia intellectus angeli non movetur ab objecto, nisi forte in visione beatifica. Tum quia supponit consequentiam sæpe negatam : Hoc est intelligibile; igitur est intelligibile distincte et intuitive ab intellectu angeli quem non informat.

Ad quartum dicitur quod intellectus angelicus per diversos actus quandoque intelligit individua unius naturæ specificæ. Nec sequitur quod alius angelus videat distincte et in particulari quæ objecta cogno-

(α) *omne*. — Om. P.

scuntur per hunc actum, et quæ per illum, cum non videat hunc nec illum. Unde argumentum petit id quod est in principio. Item, dato quod videret illos actus, non probatur quod videret objecta; quia illi diversi actus possunt esse simul.

Ad quintum, patet solutio per prædicta in solutione primi. Patet enim, ex ibidem dictis, quod minor argumenti hujus falsa est; quia cogitatio humana non est debite præsens intellectui angelico, nec cogitatio unius angeli intellectui alterius. Oportet enim quod informet intellectum creatum a quo cognoscitur, vel ordinetur ad illum per voluntatem illius in quo est subjective.

Ad sextum negetur antecedens. Nam nullus angelus natus est cognoscere omnia intima alterius directe et immediate, nisi loquamur de intimis illis quæ consequuntur naturam specificam; cujusmodi est essentia angeli, et potentiæ, et habitus naturales. De passionibus autem et motionibus intellectus et voluntatis, falsum est.

Ad septimum negetur major, nisi in casu ubi omnia contenta sub objecto primo et adæquato sunt naturaliter proportionata potentiæ. Exemplum etiam de colore respectu visus, magis est ad oppositum quam ad propositum; quia oculus noctuæ non potest videre naturaliter omnem colorem, nec omne visibile, sed solum sibi proportionatum. Similiter intellectus humanus non potest ex propriis naturalibus videre quodlibet contentum sub ente, quia non divinam essentiam, nec substantias separatas. Vel, si concedatur quod possit, talis potentia erit multum remota ab actu, vel actus cognoscendi erit confusus et imperfectus, vel ibi, si est perfectus, hoc erit ex confortatione exteriori angelica, licet supernaturali.

Ad octavum dicitur (α) quod Commentator non ponit ibi omnes causas, propter quas aliquid est incognoscibile a nobis, quia præter illas sunt multæ, puta defectus debitæ præsentiæ potentiæ ad objectum; quod patet de lapide, qui est in centro terræ: quantumcumque enim sit coloratus, non tamen potest videri corporaliter, nec illius incognoscibilitatis est causa altera illarum quas tangit Commentator. Potest tamen dici quod cogitatio et volitio alieni intellectus et voluntatis sunt incognoscibiles angelo, et sibi improportionatæ, propter debilitatem intellectus sui, qui ex propria virtute naturali non attingit ad primam radicem actuum intellectus et voluntatis, scilicet Deum. Sed prima solutio est planior.

Ad nonum patet ex dictis in solutione primi; quia, licet intellectus hujus et illius sint ejusdem rationis, tamen non eodem modo se habent ad cogitationem eamdem. Unde consequentia non valet. Et præter hoc, argumentum peccat, quod assumit falsum, scilicet quod ejusdem rationis sint intellectus hujus angeli et illius. Hoc enim falsum est, ut dicetur post, in solutione primi aliorum argumentorum.

Ad decimum dicitur quod minor est falsa; quia cogitatio non est debite proportionata alicui intellectui creato, ut cognoscibile potentiæ cognitivæ, nisi se habeat ad illum modo prædicto.

Ad undecimum dicitur quod minor est falsa. Non enim quilibet sensus potest naturaliter ferri in omne sensibile sui generis, sicut visus in omne visibile, nisi sit sibi proportionatum, ut prius dictum est. Conceditur tamen quod omne sensibile potest sensari aliquo sensu. Et similiter omne intelligibile ab aliquo intellectu; sed non a quolibet, loquendo de potentia proxima. — Ad confirmationem, negatur minor. Non enim intellectio angeli est magis intelligibilis quam ejus essentia, aut quam objectum; quia non sola abstractio a materia est causa intelligibilitatis, sed potius entitas et actualitas, non accidentalis, sed substantialis. Unde tales motus, qui sunt velle et intelligere, cum sint accidentia consistentia in quodam fieri, non habent tantam intelligibilitatem, quantam substantiæ aut qualitates fixæ; et potissime quia includunt respectum ad objectum et subjectum, ad principium et terminum: qui quidem respectus sunt modicæ entitatis. Et præterea. Quidquid sit de hoc, argumentum fundatur in falsa consequentia sæpe negata: Hoc est maxime intelligibile, igitur potest maxime intelligi a quocumque intellectu non impedito. Aliud enim requiritur, puta debitus ordo objecti ad potentiam, et debita proportio et comparatio. Si tamen defectus talium dicatur impedimentum, tunc negatur minor. Nam intellectus angeli habet impedimentum, ne talia directe et immediate cognoscat.

Ad duodecimum et **decimumtertium**, dictum est in solutione primi.

Ad decimumquartum respondet Gregorius quod « intellectio exsistens in uno angelo non est sufficienter motiva intellectus alterius angeli ad suam intellectionem intuitivam, propter causam prædictam ». — Hæc ille, et bene. — Argumentum enim fundatur in hoc falso, quod intellectus angeli moveatur ab objectis ad actum intellectionis. Nos autem ponimus quod angelus intelligit per species concreatas, quæ sunt principia suarum intellectionum, et non res extrinsecæ ipsi angelo.

Ad decimumquintum respondet Gregorius quod « cogitatio potest immutare proprium intellectum ad intuitionem sui, et non alium. Et istud sufficit ad rationem; quamvis aliqua alia in ipsa sumantur satis dubia, et forte minus vera ». — Hæc Gregorius. — Ego credo quod ista responsio sit falsa, in hoc quod concedit quod intellectio vel cogitatio angeli immutare possit proprium intellectum ad intuitionem sui. Puto enim quod talis actus secundus, scilicet intellectio angeli, non est principium alicujus intuitionis

(α) *dicitur*. — Om. Pr.

suæ; sed eadem species intelligibilis, quæ est principium intelligendi rosam, est principium intelligendi reflexe intellectionem rosæ, et speciem rosæ. Cætera dicta responsionis possunt stare.

Ad decimumsextum patet ex dictis in solutione primi, quia quod in primo implicatur, in decimosexto explicatur; ideo eadem est solutio utriusque argumenti.

III. Ad argumenta alterius. — **Ad primum** respondet Gregorius quod « ad hanc rationem posset dici primo, quod non concludit quod cogitatio nostra sit intelligibilis ab angelo, supposito quod intellectus illius sit alterius rationis a nostro, sicut ille doctor cujus est argumentum, habet tenere, cum ponat intellectum angeli esse substantiam ejus, et similiter essentiam animæ esse intellectum. Item, si non essent plures angeli ejusdem rationis, ut multi dicunt, ratio non probaret. Si autem aliqui sunt ejusdem speciei, non tamen omnes, non probaret tunc de omnibus, sicut ratio intendit. Respondetur tamen concedendo quod illa intellectio posset esse causa partialis intellectionis in intellectu angeli, si debito modo sibi approximaretur. Sed debitus modus, quo intellectio debet approximari intellectui, ut concauset intellectionem sui, est ut informet intellectum illum ; quod non contingit in proposito naturaliter ». — Hæc ille. — Prima pars hujus responsionis stare potest in hoc quod dicit intellectum angelicum et humanum differre specie. Utrum autem intellectus angelici omnes sint unius speciei, vel quilibet a quolibet differat specie, dubium est. Tamen videtur mihi secunda pars disjunctivæ esse vera, secundum sanctum Thomam, qui ponit species per quas unus intelligit, esse alterius rationis a speciebus per quas alius intelligit. Quod autem in secunda parte responsionis dicit, quod intellectio potest esse concausa suæ intuitionis in intellectu quem informat, non concedo, ut dixi in solutione decimiquinti. Non enim pono quod aliquod objectum immediate causet intuitionem sui, nisi illud objectum sit simul cum hoc species intelligibilis. Dico igitur ad argumentum, quod cogitatio vel intellectio angeli non est naturaliter motiva intellectus quem informat ad intellectum sui, et multo minus intellectus ab ea separati, et ideo negatur minor argumenti.

Ad secundum respondet Gregorius negando consequentiam ; quia probatio non valet, propter causam prædictam.

Ad tertium respondet Gregorius quod, « quamvis illa similitudo non possit quoad omnia universaliter intelligi, sed tantum particulariter, conceditur tamen quod cogitatio est intelligibilis ab angelo; sed non sequitur : ergo intuitive ; sicut et quædam sunt a nobis intelligibilia, sed non intuitive naturaliter, ut puta habitus infusi, et etiam habitus acquisiti, et substantiæ immateriales, quæ, etsi sint intelligibilia in suis conceptibus simplicibus communibus aut etiam in compositis communibus, et forsan propriis, in seipsis tamen intuitive a nobis naturaliter nequeunt intelligi. Ita dico quod cogitatio mea vel angeli utique intelligibilis est naturaliter ab alio angelo in conceptu communi aliquo ; tamen in seipsa immediate, nequaquam. Et si similitudo de visibili ad visum sumeretur cum ista determinatione *intuitive*, et in respectû (α) ad quemlibet intellectum, dicendo, Sicut se habet visibile ad visum, etc., sed omne visibile potest naturaliter videri a quolibet visu intuitive ; — quidquid sit de minore, quia forsan falsa est, major tamen simpliciter esset falsa. Præterea. Illa similitudo debet sic intelligi, quod ita intelligibile se habeat ad intellectum secundum exigentiam suam, ut intuitive cognoscatur, sicut visibile ad visum. Et tunc nihil contra concluditur ; quia non sic se habet intellectio ad intellectum alterius, ut supra dictum est. Et quod illa similitudo debeat sic accipi, patet ; quia aliter probaretur quod visibile non oppositum directe visui possit videri, sic arguendo : Sicut se habet audibile ad auditum, sic visibile ad visum ; sed audibile non oppositum approximatum, tamen potest audiri ; ergo visibile non directe oppositum approximatum, tamen potest videri ; — et patet ad sensum quod conclusio est falsa. » — Hæc ille, et bene, et conformiter sancto Thomæ, nisi quod sanctus Thomas non utitur illo modo loquendi de cognitione intuitiva et abstractiva, ut alias dictum est, licet æquivalentem distinctionem ponat, scilicet loco cognitionis intuitivæ ponit cognitionem visionis (β), et loco cognitionis abstractivæ ponit cognitionem simplicis intelligentiæ. Vel primam dicit cognitionem rei in se, et in particulari, et an est ; secundam vero dicit cognitionem rei, non in se, sed in communi, et quid est (γ). Vel ut prima dicatur cognitio habita per propriam et adæquatam speciem rei ; secunda vero dicatur cognitio habita per speciem imperfectam et non adæquatam rei. Vel ut prima dicatur cognitio rei, quantum ad essentiam et esse rei ; secunda vero dicatur cognitio rei, quantum ad essentiam, sed non quantum ad esse et alias conditiones rei, secundum quas exsistit in rerum natura. Utrum autem habitus infusi vel acquisiti et substantiæ separatæ cognoscantur a nobis illo modo quo dicit Gregorius, non est præsentis speculationis.

III. Ad argumenta Durandi. — Ad argumenta Durandi, dicitur quod probationes conclusionis bene intellectæ nullas de calumniis ibidem per eum adductis patiuntur. Unde

Ad primam calumniam dicitur quod probatio conclusionis, non solum et præcise innititur illi fun-

---

(α) *respectu.* — *secunda* Pr.
(β) *visionis.* — *visivam* Pr.
(γ) *quid est.* — *quidem* Pr.

damento : Voluntas soli Deo subjacet, quoad causalitatem, ergo et quoad cognitionem ; sed potius isti : Motus voluntatis non est aliqua natura fixum esse habens in rebus, eo modo quo substantiæ, et activa fixa et quieta, et stabile esse naturaliter habentia, nec habet necessariam aut determinatam connexionem aut dependentiam ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, nec potest ad sui cognitionem movere intellectum quem non informat, imprimendo actum primum qui est species intelligibilis, nec actum secundum qui est actualis consideratio ; nec angelus habet concreatam sibi speciem intelligibilem naturaliter repræsentativam volitionis alienæ sufficienter, sic quod tali volitione posita in esse, statim simpliciter repræsentetur in intellectu angelico ; ergo nullus intellectus angelicus propria virtute naturali potest videre alienam cogitationem in seipsa, nisi forte cogitatio illa per voluntatem cogitantis ad angelum ordinetur. Probatio autem sic intellecta non habet instantiam. Et quod sanctus Thomas illam probationem intendat, patet per illa quæ adducta sunt in probatione primæ conclusionis, de quæstionibus *de Veritate*. Quod adhuc confirmatur. Nam, *de Malo*, q. 16, art. 8, arguit sic, in 17 : « Sicut, inquit, dicit Augustinus, *Super Gen. ad litteram* (cap. 8), angeli per species quas in creatione acceperunt, omnia quæ sunt infra eos cognoscunt. Sed cogitationes nostræ sunt infra eos; quia ordine naturæ anima est inferior angelo. Ergo dæmones per illas species innatas possunt cognoscere cogitationes hominum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod Augustinus intendit loqui de naturis inferioribus quas angeli naturaliter cognoscunt per formas innatas, non autem de cogitationibus voluntariis. » — Hæc ille. — Et similia dicit, *de Veritate*, q. 9, art. 4, in solutione septimi et undecimi, ut supra fuit adductum. Et ultra hoc, octavo loco, arguit sic : « Formæ intellectus angeli ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. Sed per rationes ideales producitur quidquid est in re, vel intus vel extra. Ergo et angelus per formas intellectus sui cognoscit alium angelum, et omne quod est extrinsecum angelo ; et ita cognoscit conceptum ejus, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod ratio illa procederet si formæ intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum, sicut rationes rerum in Deo sunt efficaces ad producendum. Sed hoc non est verum, cum nulla sit æqualitas creaturæ ad Creatorem. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, quia cogitatio vel volitio non habent connexionem cum naturis quarum species sunt inditæ intellectui angelico, ideo non sunt naturaliter cognoscibiles ab angelo immediate et in se. Ulterius, dicitur quod illa consequentia superius facta, scilicet voluntatis actus soli Deo subjacet quoad causalitatem, ergo et quoad cognoscibilitatem ; — posset aliqualiter sustineri, quod esset bona de materia, licet non de forma. Cujus ratio est, quia motus vel operatio non potest cognosci, nisi altero sex modorum : primo quidem, si per se possit movere potentiam cognitivam ad sui cognitionem ; secundo, si potentia cognitiva aliunde habet speciem sufficienter repræsentantem tale objectum, licet non sit impressa ab objecto ; tertio, si cognoscatur effectus vel terminus proprius illius motus ; quarto, si cognoscatur causa propria illius motus ; quinto, si illud quod movetur tali motu sit cognoscens et reflexivum supra se et suam motionem ; sexto, si unum cognoscitivum instruatur ab alio congnoscente talem motum. Motio autem voluntatis non potest cognosci primo modo naturaliter ab intellectu creato separato a tali voluntate suppositaliter; quia nec potest imprimere in intellectum angelicum, nec humanum. Nec secundo modo ; quia species concreatæ angelis non repræsentant directe et sufficienter tales motiones nullum per se ordinem habentes ad aliquam naturalem causam universi, ut supra dictum est. Nec tertio modo ; quia volitio non habet aliquem effectum vel terminum notiorem illa, per quem possit in se cognosci ut in se est. Nec quarto modo ; quia volitio nullam habet causam efficientem, nisi Deum et proprium subjectum, quorum neutrum habet determinatum ordinem ad aliquem talem actum in particulari notum naturaliter angelo. Sed isto modo Deus cognoscit actum voluntatis cujuslibet, et forte beati in Verbo. Restat igitur quod actus voluntatis non potest naturaliter cognosci nisi duobus ultimis modis, scilicet quinto modo a proprio supposito, et sexto modo a supposito alieno per mutuam locutionem ; de qua postea dicetur. Et sic patet quod quia motus voluntatis a solo Deo tanquam ab extrinseco motore dependet, ideo non est naturaliter cognoscibilis ab angelo, additis prædictis, scilicet quia cum hoc non est cognoscibilis ab eo primis tribus modis.

Item, potest aliter ad hoc argui. Nulla operatio intellectus aut voluntatis, sensus aut sensualitatis potest proprie cognosci, nisi cognito suo proprio objecto, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 51 et seq.). Objectum autem comparatur ad actum ut principium vel ut finis, et sic ut causa efficiens vel finalis. Non ergo potest cognosci volitio nisi cognoscatur ejus objectum et finis. Modo sic est, quod voluntas non respicit pro proprio objecto et fine aliquod particulare bonum, sed bonum in communi, cujus radix est ipse Deus. Quod autem tendat in hoc vel illud bonum particulare et determinatum, accidit voluntati ut voluntas est, et sic actus ejus, inquantum hujusmodi, nullam connexionem habet ad aliquod particulare objectum, sed solum ad bonum universale et ad Deum, tanquam ad sua motiva et finem

suum. Cognoscere autem habitudinem (α) actus ad objectum universale et non ad objectum particulare, non est cognoscere actum propria et specifica et distincta cognitione. Quod autem actus voluntatis terminetur ad aliquid in particulari, et ad aliquod particulare bonum, et finem particularem, hoc procedit ex motione Dei inclinantis voluntatem plus ad hoc quam ad illud. Prima enim motio voluntatis est a Deo, secundum Aristotelem, in capitulo *de Bona fortuna* (*Ethic. Eudem.*, lib. 7, cap. 18), ut recitat sanctus Thomas, 1 p., q. 105, art. 4; et 1ª 2æ, q. 9, art. 4; et 3. *Contra Gentiles*, cap. 89; et *de Malo*, q. 6, art. 1; et *de Veritate*, q. 22, art. 9. Ad quem autem in particulari Deus velit inclinare voluntatem, solus Deus novit, et ille qui sic a Deo inclinatur. Quod autem addit arguens, de cœlo et materia prima et angelis, qui soli Deo subjiciuntur quoad causalitatem, etc.; — dicitur quod objectio nihil penitus valet; quia nullum illorum ad sui cognitionem exigit cognitionem causæ efficientis vel finalis, sicut exigit omnis actus intellectus et voluntatis, ut dictum est; et ulterius, quia talia sunt cognoscibilia per proprias species ab eis impressas, vel intellectui concreatas. Non sic est de motu voluntatis.

Ad secundam instantiam et calumniam, dicitur quod motus cœli cognosci potest sine cognitione voluntatis a qua dependet; quia ille motus necessariam connexionem habet ad suum terminum ad quem particularem et est determinatus ad unum finem proximum. Non sic est de motu intellectus, qui habet totum ens pro objecto; nec de motu voluntatis, qui habet universale bonum pro objecto et fine. Et specialiter actus intellectus potest procedere a diversis speciebus intelligibilibus. Et dato quod procedat ab aliqua in speciali, terminari potest ad diversos conceptus. Modo, incertum est angelo, qua specie alius angelus utatur, immo an aliqua utatur. Et similiter, dato quod constet sibi, quod tali specie utatur, incertum est ei ad quod cognoscendum utatur.

Ad tertiam instantiam, dicitur quod libertas voluntatis quodammodo est libertas ab alterius cognitione. Quia enim libera est et indifferens ad quodlibet particulare bonum, soli Deo ipsam determinanti et sibiipsi sic determinatæ constare potest ad quid ejus actio terminetur; et per consequens solum Deo et sibi notus est suus actus.

Ad quartam instantiam, dicitur quod secus est de cogitatione imperata a voluntate, et de actibus exterioribus a voluntate imperatis; quia motus exteriores habent connexionem ad alias causas naturales præter intellectum et voluntatem, saltem causam materialem et finalem, quia omnis motus exterior est subjective in aliquo corpore, et acquirit vel perdit aliquam formam, vel ubi, vel locum, et relinquit qualemcumque effectum. Non sic de actibus intellectus qui dicuntur cogitationes.

Ad quintam dicitur quod, licet voluntas respectu præsentium sit determinata, tamen illa determinatio non potest cognosci, nisi in particulari cognoscatur ad quod objectum determinatur. Hoc autem non potest cognosci ex sola inspectione potentiæ nec objecti, quia neutrum habet naturalem ordinem ad alterum; sed ille solus hoc novit qui libere voluntatem inclinat, et voluntas quæ libere inclinatur. Determinatio enim non est quid ex se cognoscibile, sicut nec aliquis motus, aut operatio, sed cognoscitur cognito principio ejus et termino, et habitudine unius ad aliud. Quæ quidem habitudo, quia incerta est et occulta, idcirco et talis determinatio occulta est, et per consequens actus voluntatis et intellectus, de quorum ratione talis habitudo est, occulti sunt et incerti. Secus est de actibus virium organicarum, sive sint cognitivæ, sive appetitivæ, sive localiter motivæ, sive vegetativæ, quarum quælibet in suis actibus dependet a causis naturalibus determinatum et certum ordinem ad objecta sua habentibus, quarum quælibet (α) determinatio angelico intellectui per species innatas innotescit.

Item, ad omnes instantias potest dici sicut dictum est ad primam ultimate.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam et tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti et Aureoli. — **Ad primum** contra secundam et tertiam conclusiones, dicitur quod, secundum sententiam Aristotelis, intellectus agens non est sicut substantia, quemadmodum somniavit Averroes, et sui sequaces; sed est virtus naturalis animæ, et assimilatur lumini inhærenti diaphano, et non soli subsistenti. Et de hoc sanctus Thomas, 1 p., q. 79, art. 4, luculenter exsecutus est, ostendens eum esse accidens, non substantiam; est enim qualitas de secunda specie, scilicet naturalis potentia.

Ad secundum dicitur quod actio intellectus agentis est primo illustrare phantasmata, influendo eis virtutem motivam intellectus possibilis; secundo, coagere phantasmatibus ad gignitionem speciei intelligibilis in intellectu; tertio, coagere speciebus intelligibilibus ad gignitionem conceptionum intellectualium; et sic non est fictio, sed vera factio, quod intellectus angelicus coagit intellectui humano et phantasiæ humanæ, modo quo sanctus Thomas docuit superius. Verumtamen sanctus Thomas nunquam posuit in angelis intellectum agentem, aut possibilem, sicut patuit in quæstionibus prælibatis; et ideo vane super hoc impugnatur.

Ad tertium dicitur quod illa ordinatio phanta-

(α *habitudinem*. — *beatitudinem* Pr.

α *quarum quælibet*. — *quarumcumque* Pr.

smatum, quam facit angelus in humana phantasia, non fit per translationem phantasmatis de subjecto in subjectum, sed per motum localem spirituum quibus phantasmata sicut suis subjectis inhærent. Nec valet hujus improbatio, qua dicitur quod qualitercumque spiritus moveantur, semper in eis sunt species prædictæ, etc.; — hoc siquidem non obstat, quia, hoc concesso, adhuc stat quod, sicut lapis coloratus non semper est in debita præsentia ad organum visus, et per consequens non semper videtur, ita spiritus in quo est subjective species rosæ vel lapidis, non semper est debite præsens organo phantasiæ, aut aliarum virium sensitivarum interiorum, et per consequens, non semper phantasia vel cogitativa phantasiatur vel cogitat de asino, vel rosa, vel lapide. Tales spiritus enim aliquando moventur, aliquando quiescunt, aliquando sunt propinqui, aliquando distantes a potentia cognitiva. Utrum autem in eadem adæquata parte subjecti sint plures tales, dicitur quod (α) possunt esse in eadem parte, et in diversis; et si poneretur quod nunquam duo tales sunt in eodem subjecto primo et adæquato, sed in diversis, adhuc tres consequentiæ contra hoc ibidem factæ non valent : quia diceretur quod phantasma potest esse subjective in puncto; in quolibet autem spiritu, sicut et in quolibet corpore, sunt infinita puncta. Et ideo non sequitur primum inconveniens, scilicet quod tanta multitudo specierum non posset esse in parvo spiritu; nec secundum, scilicet quod habens majus caput posset plus phantasiari; nec tertium, scilicet quod esset dare maximam multitudinem specierum in phantasia receptibilium. Et licet ista pars sit probabilis, quia multi ponunt imaginem apparentem in speculo esse subjective in quolibet puncto speculi, tamen teneo aliam partem, scilicet quod quodlibet phantasma est subjective in parte divisibili, et quod in eadem parte spiritus possunt esse non tot, quin plures tales species.

Ex dictis patet quid sit dicendum ad rationes in pede quæstionis.

Et hæc de quæstione sufficiant; de qua benedictus Deus. Amen.

Circa nonam et decimam distinctionem sequitur, etc.

(α) *si.* — Ad. Pr.

DISTINCTIO IX & X.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANGELI HABEANT CORPORA NATURALITER EIS UNITA, POTISSIME CŒLESTIA

Circa finem præcedentis distinctionis, et circa nonam et decimam distinctionem secundi *Sententiarum*, quæritur, occasione quorumdam ibidem per Magistrum tactorum circa angelos : Utrum angeli habeant corpora naturaliter eis unita, potissime cœlestia.

Et arguitur quod sic. Quia Origenes, in lib. *Peri Arch.*, dicit : Solius Dei, id est, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, naturæ illud proprium est, ut sine materiali substantia, et absque ulla corporeæ adjunctionis societate intelligatur exsistere.

In oppositum arguitur. Quia dicit Dionysius, 4 cap. *de Divinis Nominibus*, quod angeli, *sicut incorporales, ita et immateriales* (α) *intelliguntur.*

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur determinatio sancti Thomæ. In secundo recitabuntur quædam objectiones. In tertio ponentur earum solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ

Quantum ad primum articulum, ponitur

Prima conclusio : Quod nullus angelus unitur corpori cœlesti tanquam forma suæ materiæ.

Hanc probat sanctus Thomas, 1 p., q. 70, art. 3, ubi quærit : Utrum corpora cœlestia sint animata. Et dicit sic : « Circa istam quæstionem, apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut refert Augustinus, 18. *de Civitate Dei*, factus est reus apud Athenienses, quia solem dixit esse lapidem vel lampadem ardentem, negans utique ipsum esse Deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cœlestia animata. Similiter, et apud doctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Nam Origenes (*Peri Archon*, lib. 1, cap. 7) posuit corpora cœlestia animata. Hieronymus etiam cum eodem sentire videtur, exponens illud Ecclesiastes, 1 (v. 6) : *Lustrans universa per circuitum pergit*

(α) *immateriales.* — *immortales* Pr.

spiritus. Basilius vero (*Homil.* 3, 6 in *Hexame.*) et Damascenus (lib. 2. *de Fide orth.*, cap. 6) asserunt corpora cœlestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio derelinquit, ut patet, 2. *Super Gen. ad litteram* (cap. 18), et in *Enchirid.* (cap. 58). Ubi etiam dicit quod, si sint animata cœlestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animæ. In hac autem opinionum diversitate, ut aliqualiter veritas innotescat, considerandum est quod unio animæ ad corpus non est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed econtra. Natura autem et virtus animæ apprehenditur ex operatione ejus quæ est quodammodo finis ejus. Invenitur enim corpus necessarium ad aliquam operationem animæ, quia exercetur mediante corpore; sicut patet in operationibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas esse unitas corporibus propter suas operationes. Est autem alia operatio animæ quæ non exercetur mediante corpore, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima cœlestis corporis non potest habere operationes animæ nutritivæ quæ sunt nutrire, augere, generare; hujusmodi enim operationes non conveniunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cœlesti conveniunt, quia omnes fundantur supra tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium; omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquorum elementorum, a quorum natura corpora cœlestia ponuntur remota. Relinquitur igitur quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ (α) cœlesti nisi duæ, intelligere et movere, nam appetere consequitur sensum et intellectum et cum utroque coordinatur. Intellectualis autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi inquantum per sensus phantasmata ei ministrantur. Operationes autem animæ sensitivæ non conveniunt corporibus cœlestibus, ut dictum est. Sic (β) ergo propter operationem intellectualem anima corpori cœlesti non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, 8. *Physicorum* (t. c. 43), postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota, assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit quod per contactum duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum et non e converso, si unum sit corpus, et aliud non. Platonici autem animas uniri corporibus non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et tunc, per hoc quod Plato posuit corpora cœlestia animata, nihil aliud datur intelligi quam quod substantiæ spirituales uniuntur corporibus cœlestibus ut motores mobilibus. Quod autem corpora cœlestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, ut gravia et levia, patet ex hoc quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit; quod in natura corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam, 3. *de Trinitate* (cap. 4), dicit *omnia corpora* administrari a Deo *per spiritum vitæ*. Sic igitur patet quod corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea non animata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed tantum in voce. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Nulla substantia spiritualis unitur corpori ut forma, nisi tale corpus possit esse instrumentum operationis animæ sensitivæ, vel vegetativæ. Sed corpus cœleste non potest esse instrumentum talium operationum. Igitur nulla substantia spiritualis unitur ei ut forma, sed solum ut motor.

Eamdem conclusionem et probationem ponit, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 6. — Item, *de Spiritualibus creaturis*, art. 6, sic dicit : « Circa hanc quæstionem fuerunt diversæ opiniones, tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter catholicos doctores. Anaxagoras autem æstimavit corpora cœlestia esse inanimata. Unde ab Atheniensibus occisus est. Dixit enim solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora cœlestia esse animata. Similiter, inter doctores Ecclesiæ, Origenes posuit corpora cœlestia animata, quem secutus est Hieronymus, ut patet in quadam glossa supra illud Ecclesiastes, 1 (v. 6) : *Lustrans universa in circuitu pergit spiritus*. Damascenus vero astra et corpora cœlestia dixit inanimata esse. Augustinus vero relinquit sub dubio, 3. *Super Gen. ad litteram* (cap. 18) et in *Enchiridion* (cap. 58). Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum cœlestium induxit ad ponendum corpora cœlestia esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus præferantur. Sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiæ habere possunt de operibus animæ, nisi quæ pertinent ad intellectum; quia aliæ operationes vitæ sunt actus animæ inquantum est forma corporis corruptibilis transmutabilis : cum quadam enim transmutatione

(α) *animæ.* — *corpori* Pr.
(β) *Sic.* — *Si* Pr.

et alteratione corporali sunt. Intellectus vero superiorum substantiarum non videtur indigere ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitæ, nisi intelligere et velle, quæ non indigent organo corporali, earum dignitas unionem animæ ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum, secunda efficacior est quam prima; unio enim corporis et animæ non est propter corpus, ut scilicet corpus sic nobilitetur, sed propter animam, quæ indiget corpore ad sui perfectionem. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus, aut nullam aut modicam esse differentiam. Quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus cœlestis corporis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinat nisi ad unum. Ratio autem motus repugnat unitati; quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius. Unde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi, quo adepto quiescit motus; et sic accideret in motu cœli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere quod motus cœli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis hujus motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile (α) abstractum, propter quod movet substantia intelligens quæ movet cœlum : ut scilicet assequatur ejus similitudinem in movendo, et ut explicet (β) in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et præcipue completio (γ) numeri electorum propter quos (δ) omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quædam erunt motores corporum cœlestium, et uniuntur eis sicut motores mobilibus. Sic enim dicit Augustinus, 3. *de Trinitate* (cap. 4), quod *omnia corpora* reguntur a Deo *per spiritum vitæ rationalem*. Et idem habetur a Gregorio, 4. *Dialogorum* (cap. 5). Quædam vero erunt fines horum motuum, quæ sunt omnino abstractæ, et corporibus non unitæ. Aliæ vero uniuntur corporibus cœlestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis. Et de Platone quidem manifestum est. Plato enim etiam corpus humanum non aliter dixit animatum, nisi inquantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non ponit in corporibus cœlestibus, de virtutibus animæ, nisi intellectivam. Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis est actus. Dicere autem ulterius, quod corpora cœlestia hoc

(α) *intelligibile.* — *intellectuale* Pr.
(β) *explicet.* — *explicetur* Pr.
(γ) *completio.* — *complexio* Pr.
(δ) *quos.* — *quod* Pr.

modo sint animata, quo inferiora, quæ per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati corporum cœlestium. Sic (α) igitur negandum est corpora cœlestia esse animata, eo modo quo ista inferiora corpora animantur. Non est tamen negandum corpora cœlestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere, 2. *Super Gen. ad litteram* (cap. 18). Dicit enim : *Solet quæri, utrum cœli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos. Et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur, sicut animantur carnes per animas animalium.* Sed, licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet, secundum præmissa dicendum est quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus (β). » — Hæc ille. — Et intendit rationem superius dictam, scilicet : nulla forma unitur materiæ, nisi propter aliquam indigentiam materiæ vel corporis ad suam propriam operationem. Sed substantia spiritualis in nullo indiget materia vel corpore cœlesti ad suam operationem. Ergo nec unitur ei ut forma. Simile dicit, 2. *Sententiarum*, dist. 8, q. 1, art. 1; et 2. *Contra Gentiles*, cap. 56; et in multis aliis locis.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR QUÆDAM OBJECTIONES

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, recitabuntur objectiones Aureoli (dist. 14, q. 2, art. 2), qui conatur probare quod intelligentia se habet omnino ad corpora cœlestia, vel ad corpus cœleste, sicut forma ignis ad materiam, excepto quod non dat sibi actum primum; dat tamen sibi omnes secundas perfectiones, quod est proprium soli formæ. Nam motus circularis, et figura sphærica, et debita quantitas, et densitas, et raritas sunt in corpore cœlesti sequelæ horum spirituum, eo modo quo accidentia propria ignis sunt sequelæ formæ ignis. Hanc autem positionem probat

Primo sic. Nam tales spiritus sunt principium motus et quietis, non per modum contactus, etiam virtualis. Formæ enim abstractæ non agunt per hujusmodi contactum, secundum Commentatorem, in *de Somno et Vigilia*, sed sunt principium motus modo formæ naturalis, quia motus circularis est sequela istarum formarum in corpore cœlesti, sicut

(α) *Sic.* — *Si* Pr.
(β) *animabus.* — *animalibus* Pr.

formam terræ consequitur gravitas et motus deorsum; et hoc modo largitur intelligentia corpori cœlesti motum suum, et non impellendo per virtutem, ut alii opinantur. Unde Commentator, 1. *Cœli,* comm. 5, ubi quærit, quæ est ista natura per quam corpus cœleste nec est grave, nec leve, nec aptum moveri nisi circulariter, et quid est principium naturale istius motus, subdit : « Dicamus igitur quod formæ abstractæ, secundum quod sunt formæ absolutæ, innatæ sunt ut motum ab eis sit rotundum, et ut illud quod ab eis movetur neque sit grave, neque leve, sicut innata est forma ignis ut habeat propriam materiam. Dicitur igitur hoc nomen, natura, secundum hoc de forma ista, sicut dicitur de formis aliorum simplicium, sed æquivoce. » Item, secundo tractatu *de Substantia orbis,* confirmat hanc rationem, dicens (α) hoc corpus non esse grave, neque leve, et moveri circulariter, quæ mobilitas est de genere animæ : hæc insunt corpori cœlesti ex sua anima. Unde dicit quod « necesse est quod principium motus corporis cœlestis sit genus animæ, et quod motus circularis quem habet, sit animæ proprius secundum quod est anima. Et cum ita sit, sequitur quod illa natura, quæ facit eum non esse grave, neque leve, et moveri circulariter, sit anima. Natura igitur illius corporis non est nisi a natura animæ moventis ». Et sequitur infra : « Et quod corpus cœleste sit materia animalium (β) cœlestium. » Et infra : « Corpus igitur cœleste est quasi materia illius formæ abstractæ, et est materia in actu ; » quod dicit, quia illa forma non dat corpori actum primum. Et infra : « Debes scire quod corpus cœleste non tantum indiget virtute movente in loco, sed virtute largiente in se et in sua substantia permanentiam æternam, et mensuram propriam istorum corporum, et convenientiam inter ea ad invicem in ordine et quantitate, ita quod ex ipsis corporibus perficiatur unum in actu, scilicet totus mundus. Nulla enim differentia est inter indigentiam virtutis in quolibet corpore simplici, et in uno corpore composito ex corporibus simplicibus, et indifferenter, sive illud corpus sit generatum, sive non generatum. Unde videmus cœlum habere unam virtutem non tantum moventem (γ), sed etiam conservantem, sicut est dispositio de corpore hominis, et de omni corpore facto propter proprium finem. Finis enim significat agens, propria et vera significatione, sicut motus movens. » — Hæc Commentator. — Ex quibus apparet quod, secundum eum, motus et omnes aliæ proprietates quæ sunt in cœlo, omnes sunt naturales sequelæ formarum separatarum, ita quod formæ illæ agunt istas proprietates, non causalitate efficientis, sed formæ, quæ a Commentatore

(α) *quod.* — Ad. Pr.
(β) *animalium.* — *animarum* Pr.
(γ) *moventem.* — *immoventem* Pr.

dicitur causalitas agentis. Item, ibidem, statim post dicta verba, improbat opinionem dicentium (α) quod substantia separata erat tantummodo movens cœlum, quasi cœlum esset in dispositionibus suis, et quod anima nihil haberet facere cum eo, nisi movere ipsum tantum, et dicit quod hoc fuit absurdum apud Aristotelem. Et quod per agens intelligat formam, et non agens, patet; quia exponit se, dicens quod movens cœlum est agens ipsum, id est, quia largitur ei dispositiones per quas acquirit motum proprium. Quod si (β) anima sive intelligentia moveret cœlum solo contactu, esset movens, et non agens.

Secundo principaliter arguit. Quia, secundum Philosophum et Commentatorem, istæ formæ habent subjectum fixum et determinatum, a quo sunt inseparabiles; habere autem subjectum fixum, et determinatum, et esse inseparabile ab eo, sunt conditiones formæ materialis. Et hoc est quod Commentator dicit, 2. *Cœli,* comm. 3 : « Virtus, inquit, quæ est in hac natura (γ), et loquitur de anima cœlesti, est aliquid simile formæ materiali, et aliquid quod est simile formæ abstractæ. Assimilatur enim formæ materiali, quia dat huic corpori motum circularem, et quia est in corpore quod movetur per illam. » Et in libello *de Substantia orbis,* dicit (tract. 1) quod « fuit declaratum ab Aristotele, de corporibus cœlestibus, eorum formas exsistere in suis subjectis tali exsistentia quod non dividuntur divisione sui subjecti » . Et subdit : « Non est dicendum quod formæ quibus moventur corpora cœlestia, sint aliæ ab aliis formis, ad quas moventur, quasi illæ quæ dicuntur (δ) esse absque materia omnino, et carere situ, sint formæ, ad quas moventur. » Et infra, tractatu secundo, dicit quod « materia corporis cœlestis dicitur dignius subjectum quam materia. Materia enim dicitur materia, quia (ε) est in potentia ad formam ; subjectum autem dicitur quod est fixum respectu formæ ». Et infra, in eodem libello, dicit quod necesse est esse animam exsistentem in eo. Item, 1. *Cœli,* comm. 95, dicit quod non sic est de illo corpore cœlesti quod est materia formæ corporis cœlestis, sicut est de alia materia, quia illa est intellecta in actu, et intelligibile in ultimis suis dispositionibus. Item, 2. *Cœli* (comm. 37, 61), quod Aristoteles non confundit demonstrationem, quod cœlum habet motum talem et figuram inquantum est animal. — Ex quibus patet quod, secundum Commentatorem et Aristotelem, intelligentiæ sunt aliquo modo formæ materiales, et quodammodo non.

(α) *dicentium.* — *dicens* Pr.
(β) *Quod si.* — *Quasi* Pr.
(γ) *Virtus, inquit, quæ est in hac natura.* — *Veritas, inquit, est quod hæc natura* Pr.
(δ) *dicuntur.* — *debent* Pr.
(ε) *quia.* — *quæ* Pr.

Tertio principaliter arguit sic. Quia Commentator, in *de Substantia orbis* (tract. 2), dicit quod « in animalibus quæ hic sunt, videtur quod animæ eorum sint necessariæ pro (α) esse suorum corporum, et quod non salvarentur nisi per sensibilem animam et per phantasiam. Corpus autem cœleste, quia est simplex et non transmutabile ab aliquo extrinseco, non indiget in suo esse anima sensibili, nec imaginativa, sed tantum indiget anima ipsum movente in loco, et virtute quæ non sit corpus ». Et, 12. *Metaphysicæ* (comm. 36), dicit quod « bene apparet corpora cœlestia esse animata, et quod non habent de virtutibus animæ, nisi intellectum et virtutem desiderativam, quæ movet in loco ». Item, 7. *Metaphysicæ* (comm. 31), dicit de calore qui est in semine, et de virtute divina in eo exsistente, quod « non est in calore sicut est anima in corpore naturali, sed ita quod est inclusa in eo sicut anima est inclusa in corporibus cœlestibus ». Et in *de Substantia orbis,* secundo tractatu, dicit quod « corpora cœlestia sunt subjecta animarum fixarum in eis ». Et hinc est quod Philosophus et Commentator, 8. *Physicorum,* dicunt formam motricem esse in parte ubi maxime apparet ejus effectus, scilicet in circulo majori. Et in 2. *Cœli* (comm. 33), dicit Commentator quod in parte orientali; ibi enim maxime apparet ejus effectus. — Ex quibus apparet quod intelligentia movens cœlum est anima ejus quodammodo et forma; nam illa quæ dicta sunt non competunt formis abstractis omni modo abstractionis.

Quarto arguit sic. Si hoc debet negari a theologo : Aut hoc esset, quia, hac positione posita, sequitur quod cœlum esset quoddam compositum nobilius homine. Aut, secundo, quia videtur sequi quod sol et luna et stellæ possent rationabiliter adorari, vel saltem posset eis honor exhiberi, cum essent substantiæ ita nobiles, immo beatæ. Aut, tertio, quia, ex quo habent liberum arbitrium, poterunt peccare sicut angeli, et tunc videtur sequi quod : aut sunt damnati et (β) sunt de consortio dæmonum, quod est erroneum ; vel sunt boni et de consortio angelorum, et tunc debent coli, et posset fieri festum de sole, sicut de Michaele. Aut, quarto, quia videtur sequi quod, si motus cœli est sequela illarum formarum, tunc non cessaret post judicium, aut illæ formæ remanerent otiosæ. Aut, quinto, quia hæc positio contradixit Augustino, qui videtur dicere quod spiritus moventes cœlos sunt angeli, ac per hoc missi ; sed non essent missi, si essent naturaliter uniti. Aut, sexto, quia non videtur utrum post judicium illi spiritus separentur perpetuo ab illis corporibus, quia tunc essent perpetuo modo eis innaturali, et per consequens retardarentur a sua beatitudine, nec tota intensione ferrentur in illud summum bonum propter desiderium administrandi corpora, sicut Augustinus dicit de anima hominis ; vel utrum perpetuo remanerent uniti corporibus sicut spiritus humani, quia hoc videtur absurdum. Aut, septimo, quia videtur quod illi spiritus essent ibi arctati ad locum, nec possent moveri nisi illa corpora secum moverent, et ita essent affixi (α) corporibus ; quod videtur multum repugnare enti libero : non enim possent se movere ad aliquem locum, nisi secum trahendo cœlum, si cœlo naturaliter sunt uniti. Aut, octavo, quia cœlum empyreum, quod est immobile, non habet spiritum aliquem sibi unitum naturaliter, et tamen est nobilius aliis cœlis, cum eos contineat, et ita nec alii debent habere. — Si, inquam, illa positio esset neganda, maxime videretur propter aliquod istorum octo. Sed nullum istorum debet movere.

(α) *pro.* — *in* Pr.
(β) *et.* — *aut* Pr.

Non quidem primum. Nam non est inconveniens concedere cœlum nobilius homine, licet Scriptura dicat cœlum esse factum propter servitium hominis. Nam et angeli sunt nobilioris naturæ quam homo, et tamen sunt propter hominem, quia *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis,* secundum Apostolum (*Hebræor.*, 1, v. 4). Nec obstat quod dicitur nobilius non ordinari ad ignobile. Hoc enim est verum prima intentione, non secunda, ut tangit Aristoteles, 2. *Cœli,* et 12. *Metaphysicæ.* Unde cœli et angeli sunt prima intentione propter nobilitatem Dei, propter quod finis omnium motorum cœlestium est finis eorum prima intentione. Secunda vero intentione est finis generatio et corruptio et conservatio rerum in esse.

Nec debet movere secundum ; quia antiqui adorantes cœlum et stellas erant idolatræ, quia attribuebant eis rationem primi principii.

Nec debet movere tertium ; quia spiritus motores corporum cœlestium non fuerunt creati ante omnem diem cum aliis angelis in cœlo empyreo, ubi fuit bonorum confirmatio, et malorum aversio, sed creati sunt cum suis corporibus secunda die, sicut anima rationalis creata est cum corpore et in corpore humano sexta die. Et ideo, licet habuerunt liberum arbitrium ad bonum et malum, tamen scientes malitiam spirituum apostatantium, et eorum damnationem, et gloriam bonorum, facti sunt de consortio angelorum beatorum, sicut dicit Augustinus in *Enchi.*, 58 cap. Nec debet eis fieri festum in speciali et solemnitas, quia licet sit probabile, non constat eos esse unitos. Nec est dubium quin angeli, qui de facto dicuntur movere corpus cœleste, includantur in communi festo angelorum. Propter operationem etiam quam habent in hæc inferiora, non debent coli in speciali, quia ista necessario procedunt, et

(α) *affixi.* — *afflixi* Pr.

non a libero arbitrio ipsorum. Propter duo etiam in speciali non sunt colendi. Primo, propter periculum idolatriæ. Secundo, quia est dubium utrum sint naturaliter uniti, vel tantum voluntarie. Tamen non est dubium quod sol et luna, cum sint corpora, non sunt veneranda. Motores vero eorum inter cæteros spiritus venerantur.

Nec quartum debet movere; quia, etsi motus circularis consequatur illos spiritus, sicut accidentia propria ignis consequuntur formam ignis, ut sint in corporibus cœlestibus spiritus isti, sicut naturale principium, tamen quia (α) moventur per appetitum ex desiderio primi principii, et ad jussum ejus, apprehenso in fine judicii fine universi, a motu cessabunt; motus enim animalis finem habet, facta mutatione circa intentum. Ex tunc igitur erunt naturaliter in quiete, sicut homo quandoque stat, quandoque quiescit, et utroque modo naturaliter.

Nec quintum debet movere; quia illi spiritus non aliter dicuntur missi, nisi quia motus exercent pro conservatione hominum et continuatione ipsorum.

Sextum etiam non valet; quia post judicium a suis corporibus non separabuntur, nec unquam separati sunt. Non enim possunt ab eis voluntarie separari, sicut nec anima a corpore; nec per corporis corruptionem, sicut anima; nec per divinam potentiam, quia hoc non expedit, nec aliquid exigit, licet divina potentia posset eos separare. Erunt autem perpetuo beati et contemplationi vacantes, sicut hodie vacant, et movent illa corpora.

Septimum etiam non obviat; quia illi spiritus, cum sint rationales et intellectuales, nullum impossibile appetunt. Nunquam igitur desiderant esse alibi, sicut nec boni spiritus optant esse extra corpora, secundum illud Apostoli (2. *Corinth.*, 5, 4): *Nolumus spoliari*. Nec isti spiritus relinquere corpora sua appetunt, ut intra partes orbium hinc aut illinc possint discurrere.

Octavum denique non obviat; quia cœlum empyreum non est animatum, quia nec motus ejus nec aliquid apparens videtur hoc probare. Tamen, posito quod non sit animatum, adhuc sua corporeitas est nobilior corporeitate cœlorum mobilium, pro eo quod hujusmodi corpora aliquid participant de ratione materiæ, quia non sunt in ultima perfectione, nisi ex alio, scilicet intelligentia; cœlum autem empyreum ex se est in suis dispositionibus.

Quinto principaliter arguit sic. Quia non videtur fidei dissonare, immo videtur sequi ex multis quæ fides tenet, quod motores orbium non tantummodo se habeant ad cœlos sicut figulus ad rotam. Quod apparet,

Quia cœli, secundum fidem, sunt principium et causa efficiens multorum animatorum; quod est fortissimum argumentum, quod in eis sit spiritus et corpus, sicut dicit Commentator, 12. *Metaphysicæ* (comm. 36); impossibile est enim quod purum corpus sit causa in essendo et conservando ipsius animati. Nec hoc posset salvari, si illi spiritus tantummodo unirentur in ratione motoris, cum motor nihil faciat ad actionem quæ provenit ex mobili, nisi quia applicat activa passivis.

Tum *secundo,* quia in cœlo apparent virtutes quæ non possunt reduci in corporeitatem cœli. Oriens enim habet specialem virtutem; unde est dextrum cœli. Occidens etiam habet suam specialem virtutem, et similiter meridies; et sic de aliis domibus. Probatur enim experimento, quod idem planeta in alia et alia domo habet aliam et aliam virtutem; quod maxime relucet in motu maris. Polus etiam arcticus et antarcticus habent aliam et aliam virtutem; sicut patet in motu acus (α) præcedente alteratione adamantis. Nec hoc potest attribui stellis; quia in polo antarctico non est stella; unde, si stella nautica mutaret locum, adhuc ille polus haberet eamdem virtutem. Igitur necesse est quod tales virtutes deriventur a cœlo in virtute animæ sibi unitæ; non enim potest attribui naturalibus partibus corporis.

Tum *tertio*, quia quæro an cœli sint indifferentes ad motum circularem, aut naturaliter ad ipsum inclinentur. Si sint indifferentes, igitur motus non est naturalis. Si vero habent inclinationem ad illum, quæro : ista inclinatio a quo est? Non enim potest esse a figura sphærica; quia motus est causa quod sit in tali figura, et non e converso. Nec oritur illa inclinatio a natura corporeitatis; quia motus circularis est proprius animæ, nec convenit corpori ut sic.

Tum *quarto,* quia corpus cœleste tunc esset corpus mathematicum : quia non esset in eo principium naturale; ergo non esset corpus physicum; et hæc est ratio Philosophi, 1. *Cœli*. Et si dicatur quod ideo remanet physicum, quia est principium alterationis in rebus; — non valet; quia omne corpus physicum non tantum habet principium motus qui est alteratio vel generatio, sed hoc habet inquantum est principium motus localis : nullum enim corpus physicum, sive sit simplex, sive mixtum, caret motu locali ad quem non sit determinatum ex principio (β) naturali intrinseco. Sequitur etiam quod nec figura sphærica nec aliqua proprietas erit cœlo naturalis, nisi detur principium naturale intrinsecum determinans ad tales proprietates; corporeitas enim cœli posset esse figuræ ovalis, sicut circularis, inquantum corporeitas est. Et hæc est intentio Philosophi et Commentatoris, 3. *Cœli*, ubi arguit contra ponentes ignem habere figuram pyramidalem, quia corpus nobilius, ubi dicit Commentator (γ).

(α) *quia*. — Om. Pr.

(α) *acus*. — *alicujus* Pr.

(β) *principio*. — *principali* Pr.

(γ) *Commentator*. — *consequenter* Pr.

quod corpus non habet talem figuram, quia corpus, sed quia animatum.

Tum *quinto*, quia aliter non apparet quomodo isti spiritus possent movere illud corpus. Aut enim impellendo ante se, aut trahendo post se, aut quomodocumque vis, necesse est illos spiritus moveri (α) localiter motu circulari. Vel, si sint immobiles, stabunt in determinata parte orbis, pellendo partem post partem si sint in oriente, vel trahendo ad se si essent in occidente; et sic sunt in continuo tractu vel pulsu; et tunc cœlum aliquando moveretur tardius, aliquando velocius. Et si dicatur quod moverent sola voluntate; — hoc est impossibile, nisi per hoc quod est sibi proprium et naturaliter unitum, sicut anima habet dominium supra corpus.

Sexto principaliter arguit (β) quod ista positio videtur divinam potentiam magnificare. Magnificatur enim Creator ex magnitudine speciei creaturæ, sicut dicit Sapiens (*Sapient.*, cap. 13). Si igitur Deus sic ordinavit universum, quod, dispositis elementis et inferioribus, superposuit animalia totum mundum causantia et regentia et conservantia, universa tamen sub ejus arbitrio, ita quod ordinem istum et actionem valet immutare, sicut habetur de actione ignis in camino puerorum, si tali modo ponatur, non apparet quod repugnet divinæ potentiæ.

Septimo arguit (Ibid., q. 3, art. unic.). Quia Commentator, 2. *Cœli*, comm. 62, dicit quod « in genere animatorum nobilius animatum est cœlum primum, quod movetur motu diurno ». Et, 12. *Metaphysicæ*, comm. 36, dicit quod « corpora cœlestia, cum habeant appetitum propter intellectum, necesse est illa esse nobiliora corporum sensibilium ». Et ibidem dicit quod principium omnium substantiarum sunt anima et corpus, aut intellectus et anima et desiderium tantum, quæ sunt corpora cœlestia. Quia enim sunt principia animatorum, fuit necesse ut essent animata, et ut principia eorum sint anima et corpus. Item, *de Substantia orbis* (cap. 1), dicit quod « cœlum dicitur vivum per principium separatum quod est in eo, non per principium (γ) quod est pars in eo ». Unde est vivum et appetens et motum in loco universaliter. Homo vero tantum est intelligens per (δ) partem sui, hoc est quia intellectus copulatur homini per partem sui, puta per phantasmata; et ideo non est universaliter intelligens per omnes partes suas, sed suum intelligere viget in determinata parte, non formaliter, sed objective. Forma vero corporis cœlestis, eo quod unitur sibi non mediante parte aliqua, dat corpori cœlesti, quod sit intelligens universaliter secundum totum. Et hoc est, quod idem Commentator ait, 2. *Cœli*, comm. 3, quod « hæc corpora sunt intellectiva et animata secundum universum, propter hoc quod formæ eorum non sunt divisibiles secundum corporis divisionem ».

Ex quibus videtur quod cœlum sit animatum, ac per hoc quod intelligentia sit aliquo modo ejus forma. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *illos spiritus moveri*. — *alios spiritus movere* Pr.
(β) *sic*. — Ad. Pr.
(γ) *ad*. — Ad. Pr.
(δ) *per*. — *et* Pr.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

Ad argumenta Aureoli. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est prædictis objectionibus. Et quidem

Ad primum negatur antecedens, scilicet quod intelligentia sit principium motus corporis cœlestis ad modum formæ naturalis, immo ad modum motoris voluntarii. Et ad dicta Commentatoris, dicitur quod nunquam Commentatoris mens fuit, quod aliqua substantia spiritualis et intellectualis posset esse forma alicujus corporis, proprie loquendo de forma; sicut patet ex dictis ejus in 3. *de Anima*, comm. 5, ubi conatur astruere quod intellectus possibilis non sit forma corporis humani, nec multiplicatus ad multiplicationem hominum, sed unus omnium, et separatus secundum esse, a quolibet homine et a qualibet materia et quolibet corpore. Quid autem requiratur ad hoc quod aliquid sit proprie forma corporis vel materiæ, ostendit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 68 : « Ad hoc, inquit, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem dico, non efficiens, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Aliud est quod sequitur ex primo, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse, ex materia et forma constans. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod vana est fictio, quam ponit arguens, dicens, in principio suæ positionis, ante argumenta recitata, quod intelligentia se habet omnino ad corpus cœleste sicut forma ignis ad materiam, excepto quod non dat sibi actum primum, dat tamen sibi omnes secundas perfectiones, quod est proprium soli formæ, etc. Ex hoc namque sequitur quod intelligentia non proprie nec univoce est forma substantialis corporis cœlestis, ex quo non dat sibi actum primum, qui est esse, nec convenit cum illo corpore in uno et eodem esse substantiali. Ulterius, dicere quod intelligentia non dat corpori cœlesti actum primum, sed secundas perfectiones, est æque vanum et (α) impossibile, sicut dicere quod ignis ab

(α) *et*. — *etiam* Pr.

alio habet esse substantiale, et ab alio habet levitatem et suas proprias passiones.

Et ideo ad singula dicta ejus, respondendo, dicitur, primo, quod non est impossibile, immo verum, quod substantia separata, vel forma abstracta, agat in corpus per contactum virtutis, prout declarat sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles,* cap. 56; et Philosophus, 8. *Physicorum,* ut recitatum est in probatione conclusionis. Tamen Commentator, ubi allegatur, forte intendebat quod forma abstracta non agit in corpus per contactum mutuum, ita ut tangat corpus et tangatur ab illo. Secundo, dicitur quod intelligentia non dicitur natura corporis cœlestis illo modo quo forma ignis substantialis vel accidentalis dicitur ejus forma, sed valde æquivoce, ut etiam verba Commentatoris sonant. Et de hoc sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* art. 6, in solutione septimi, sic dicit: « Substantia spiritualis quæ movet cœlum, habet virtutem naturalem determinatam ad cœlestis corporis motum. Et similiter corpus cœli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur; et per hoc motus cœli est naturalis, licet sit a substantia intelligente. » Tertio, dicitur quod Commentator accipit ibi æquivoce et improprie animam et animationem, et formam et informationem. Unde sanctus Thomas, ubi supra, in solutione secundi, sic dicit: « Secundum opinionem Averrois, cœlum est compositum ex materia et forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique æquivoce dicitur. Nam in superioribus corporibus non est potentia ad esse, sicut in inferioribus, sed ad *ubi* tantum. Unde ipsum corpus actu exsistens, est materia, quæ non indiget forma quæ det ei esse, cum sit ens actu, sed (α) quæ dat ei motum solum, etc. » Item, in solutione undecimi argumenti, sic: « Dicit Commentator corpora cœlestia esse animata, quia substantiæ spirituales uniuntur eis ut motores, et non ut formæ. Unde, super 7. *Metaphysicæ* (comm. 31), dicit quod virtus formativa seminis non agit, nisi per calorem qui est in semine, non ita quod sit forma in eo sicut anima in corpore naturali, sed ita quod sit ibi inclusa sicut anima est inclusa in corporibus cœlestibus, etc. » Item, in solutione decimi, sic dicit: « Commentator, 12. *Metaphysicæ* (comm. 37, 41) ponit in cœlo duos motores: unum conjunctum, quem vocat animam; et alium separatum, qui movet ut finis. Tamen (β) ex toto hoc non habetur amplius, quam quod substantia spiritualis unitur corpori cœlesti ut motor. » — Hæc ille. — Quarto, dicitur quod, cum Commentator dicit quod cœlum indiget non solum virtute movente in loco, sed etiam virtute largiente ei figuram, mensuram et permanentiam, etc.; si intelligat quod motor proximus et sibi conjunctus largitur sibi omnia ista, sive per modum formæ substantialis, sive per modum causæ efficientis, falsum dicit, et sua auctoritas nullo modo est in hoc recipienda. Nam, secundum Sanctos, angeli nullam formam substantialem vel accidentalem absolutam, fixam et quietam producere possunt in materia corporali; sicut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 110, art. 2; et *de Potentia Dei,* q. 6, art. 3; et *de Malo,* q. 16, art. 9. Si autem intelligat de motore separato qui est Deus, verum dicit. Unde sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* art. 6, in solutione decimi, quod est tale: « Commentator, in 12. *Metaphysicæ* (comm. 48), dicit quod substantiæ separatæ sunt in optima dispositione, in qua esse possunt. Et hoc est ut unaquæque earum moveat corpus cœleste, ut agens et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis uniretur, etc.; » — sic dicit: « Super hoc, inquit, invenitur Averroes varie locutus fuisse. In libro enim *de Substantia orbis,* dicit quod idem est quod movet corpora cœlestia ut agens, et ut finis. Quod quidem est valde erroneum, præsertim secundum ejus opinionem qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes, cum primum cœlum ipsa moveat. Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi cœli, si substantia quæ movet primum cœlum ut agens, sit anima ejus. Et ratio qua hoc dixit, est valde insufficiens; quia, cum in substantiis separatis a materia sit idem intelligens et intellectum, æstimavit quod sit idem desiderans et desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cujuslibet rei fit secundum quod cognitum est in (α) cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti (β) ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum, quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam ipse dicit, in 12. *Metaphysicæ* (comm. 37, 41). » — Hæc ille. — Quinto, dicitur quod erroneum est ponere quod aliqua creatura, sive corpus cœleste, vel aliud, habeat aliquid positivum absolutum reale a causa formali, quod non habeat a causa efficienti. Sexto, dicitur quod circa causalitatem substantiarum separatarum, quam habent circa cœlum vel corpora inferiora, non multum standum est opinioni Commentatoris, cum in materia de intellectu agente et possibili, et de anima humana, et de substantiis separatis, multa erronea scripserit, ut docet sanctus Thomas, 2. et 3. *Contra Gentiles.*

Et sic patet quod **primum argumentum,** in dictis Commentatoris fundatum, nihil stabile concludit, sed multa falsa et erronea.

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *Tamen.* — *Tum* Pr.

(α) *in.* — *a* Pr.
(β) *inesset desideranti.* — *esset desiderans* Pr.

Ad secundum dicitur quod auctoritas Aristotelis aut Commentatoris aut cujuslibet alterius dicentis intelligentiam moventem orbem esse unitam sibi inseparabiliter, non est recipienda, sed repudianda tanquam erronea, et contra dicta Sanctorum ponentium post judicium finale omnes et singulos beatos angelos et homines in cœlo empyreo collocari. Quod autem spiritus movens orbem habeat aliquas conditiones formæ materialis et formæ abstractæ, conceditur; quia etiam in aliquo conveniunt cum asino vel lapide. Sed negatur quod sint formæ corporum proprie et univoce, puta dantes esse substantiale, aut propria accidentia absoluta, sive qualitatem, sive quantitatem, sive conservationem, aut permanentiam, aut constituentes unam per se naturam specificam cum corpore, vel materia, vel subjecto corporali, aut quod necessitate naturali moveant corpora, aut quod sint naturaliter inseparabiles a corpore; omnia enim ista sunt falsa.

Ad tertium dicitur quod, ad hoc quod substantia spiritualis quæ movet corpus cœleste, exerceat operationem intellectualem quæ est intelligere, et desiderativam quæ est velle, et moveat in loco, non oportet quod uniatur suo mobili ut forma substantialis, nec quod sit anima ejus, nisi æquivoce. Illud autem quod allegatur de 7. *Metaphysicæ,* est gladius Goliæ, quo suus portitor jugulatur. Nam expresse dicit Commentator, in illis verbis, quod anima inclusa in corporibus cœlestibus non est in eis sicut forma in corpore naturali, sicut nec virtus formativa in semine.

Ad quartum dicitur quod ista positio quæ ponit corpora cœlestia esse vere et proprie, et univoce cum cæteris animalibus, animata, neganda est, propter inconvenientia ibidem tacta, ex dicta positione sequentia; et ultra, quia est contraria dictis Sanctorum et communi opinioni Theologorum. Et ulterius propter rationes tactas in probatione conclusionis, quia scilicet forma non est propter materiam, sed econtra, et ideo nulla forma unitur materiæ, nec alicui corpori naturaliter, nisi corpus illud sit necessarium ad exercendum operationem propriam illius formæ, ita quod operatio illa non possit procedere a forma, nisi illa sit unita corpori ut forma; constat autem quod nulla operatio substantiæ separatæ requirit talem unionem ejus ad corpus.

Tunc ad singula inconvenientia quæ arguens adducit, dicitur quod ponere aliquod compositum physicum ex materia et forma (α) nobilius homine, derogat philosophiæ. Nam, 2. *Physicorum* (t. c. 26), dicit Aristoteles quod anima humana est forma ultima ad quam terminatur consideratio physici. Derogat etiam theologiæ, quæ ponit quod cœlum factum est ad complendum numerum electorum, tanquam propter finem proximum, licet sit propter integritatem universi, et propter divinam bonitatem, tanquam propter fines remotos. Nec valet solutio per distinctionem quam arguens ponit, quia nunquam indignius potest esse finis naturalis proximus vel remotus rei se dignioris. Et de hoc sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 5, art. 5, ubi inquirens utrum motus cœli quandoque cessaturus sit, ait : « Ratio permanentiæ motus cœli non potest sumi ex natura aliqua cœlestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum; sed oportet eam sumere ex principio activo separato. Et quia omne agens, propter finem agit, oportet considerare quis sit finis motus cœli. Si namque fini ejus congruat quod motus aliquando terminetur, cœlum quandoque quiescet. Si autem fini ejus non competit quies, motus ejus erit sempiternus; non enim potest esse quod motus deficiat ex mutatione causæ moventis, cum voluntas Dei sit immutabilis, sicut et ejus natura, et per eam immobilitatem consequantur, si quæ sint causæ mediæ moventes. In hac autem consideratione tria oportet vitare. Quorum primum est, ne dicamus cœlum moveri (α) propter ipsum motum, sicut dicebatur cœlum esse propter ipsum esse, in quo Deo assimilatur; motui enim ex ipsa sua ratione repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est in aliud tendens, unde non habet rationem finis, sed (β) magis ejus quod est ad finem. Cui etiam attestatur quod est actus imperfectus, ut dicitur, 2. *de Anima* (t. c. 54) et 3. *Physicorum* (t. c. 15); finis autem est ultima perfectio rei. Secundum est, ut non ponatur motus cœli esse propter aliquid vilius. Nam, cum finis sit unde ratio sumitur eorum quæ sunt ad finem, oportet finem præeminere his quæ sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilius sit terminus operationis rei nobilioris; non autem quod sit finis intentionis : sicut securitas rustici est terminus quidem ad quem operatio regis gubernantis terminatur; non tamen regimen regis est ordinatum ad hujus rustici securitatem sicut in finem, sed ad (γ) aliquid melius, scilicet in bonum commune. Unde non potest dici quod generatio istorum inferiorum sit finis motus cœli, etsi sit effectus vel terminus; quia et cœlum istis inferioribus præeminet, et motus ejus motibus et mutationibus horum. Tertium est, ut non ponatur finis motus cœli aliquid infinitum, quia, ut dicitur, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 8), qui ponit infinitum in causa finali, destruit finem, et naturam boni : pertingere enim ad id quod est infinitum, impossibile est; nihil autem movetur ad id quod non potest consequi, ut dicitur, 1. *Cœli* (t. c. 58). Unde non potest dici quod finis motus cœli sit ut consequatur in actu *ubi* ad quod est in

(α) *compositum.* — Ad. Pr.

(α) *moveri.* — *movere* Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.
(γ) *ad.* — Om. Pr.

potentia, licet hoc Avicenna dicere videatur. Hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum (α) sit; quia, dum in uno *ubi* fit in actu, erit in potentia ad aliud *ubi,* in quo prius actu exsistebat. Oportet igitur finem motus cœli ponere aliquid quod cœlum per motum consequi possit, quod sit aliud a motu et eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni. Uno modo, ut ponatur finis motus cœli, aliquid in ipso cœlo, quod simul cum motu exsistit. Et secundum hoc a quibusdam philosophis ponitur quod similitudo ad Deum in causando, est finis motus cœli; quod quidem fit ipso motu durante. Unde, secundum hoc, non contingit ut motus cœli deficiat; quia, deficiente motu, finis ex motu proveniens cessaret. Alio modo potest poni finis motus cœli aliquid extra cœlum, ad quod pervenitur per motum cœli (б), quo cessante, illud potest remanere. Et hæc est nostra positio. Ponimus enim quod motus cœli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, etiam ipso cœlo. Unde nullum inconveniens est, si ponatur finis motus cœli multiplicatio rationabilium animarum. » — Hæc ille. — Ex quibus hoc patet, quod nunquam vilius est finis rei se dignioris. Quod autem homo sit finis cœli, ostenditur, *Deuteronom.* 4 (v. 19) : *Ne forte elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Deus in ministerium cunctis gentibus.* Similiter, 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 3, probat sanctus Thomas quod omnis creatura corporalis est facta propter hominem ; et sic videtur quod nullum compositum corporale est nobilius homine. Item, si cœlum est nobilius compositum quam homo, ergo magis ad imaginem et similitudinem Dei; et sic videtur quod, sicut in creatione hominis dictum fuit : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* multo plus debuit dici in creatione cœli, et non singulariter debuit dici, et toties repeti in sacra Scriptura, nec debuit tacere de cœlo, quin alicubi diceretur quod cœlum est factum ad imaginem Dei. Item, sicut totum universum est finaliter factum propter Deum, ita quælibet pars universi propter totum universum, et inter partes illa quæ nobilior est, finis est ignobilioris, ut docet sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 7; et sic cœlum potius esset dicendum finis hominis, quam econtra, et quod homo potius est factus propter cœlum quam econtra. Nec valet si dicatur quod eadem ratione debet dici quod homo est factus propter angelum, cum angelus sit nobilior homine; nam certe hoc est verum ad hunc sensum quod homo factus est ut assequatur similitudinem angeli tanquam finis proximi ; et ideo, sicut homo tenetur venerari angelum bonum tanquam digniorem se, ita si cœlum sit nobilius homine, ut tu dicis, quilibet homo tenetur venerari astra publice, vel occulte, si ex hoc periculum idolatriæ apud imprudentes oriretur; quæ omnia sunt falsa et erronea, ut post dicetur.

(α) Ubicumque, in hoc textu, invenitur *infinitum*, habet Pr. *infimum*.

(б) a verbo *aliquid* usque ad *cœli*, om. Pr.

De secundo inconvenienti ibidem tacto, dicit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* art. 6, in solutione quinti in oppositum, quod (α) « non dicimus, Ora pro me, sol : tum quia substantia spiritualis non unitur corpori cœli ut forma, sed ut motor; tum ut auferatur occasio idolatriæ. » — Hæc ille. — Ex quo videtur sequi quod, si sol esset animatus, ut dicit arguens, æque bene posset adorari sicut sanctus Martinus aut alius beatus in corpore et anima. Unde patet quod ista opinio est occasio magna idolatriæ. Et cum dicit arguens, quod idolatræ præcise reprehenduntur, quia attribuebant eis rationem primi principii, — falsum est; immo multi eorum colebant astra, ut principia secundaria, cum viderent quædam astra aliis majora et principaliora. Item, quia ista opinio non evadit quin astra sint salutanda et honoranda, et quin eorum orationes et suffragia sint imploranda, ut dicatur, Sancte sol, ora pro me.

De tertio inconvenienti non est multum curandum. Nam sanctus Thomas dicit illam rationem non concludere. Unde, *de Spiritualibus creaturis,* art. 6, in solutione quarti in oppositum, quasi dicit : « In hoc, nulla est dubitatio, inquit, si sequamur opinionem Damasceni ponentis angelos qui peccaverunt, de numero eorum fuisse qui corporibus corruptibilibus præferuntur. Si vero, secundum sententiam Gregorii, etiam de superioribus aliqui peccaverunt, dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plures aliorum. » Cum autem dicit arguens, quod non debet de talibus fieri festum, aut solemnitas, etc.; — aut loquitur de corpore cœlesti, aut de motore illius, aut de composito ex utroque, quod, secundum eum, est animal quoddam beatum. Si primo modo, non evadit quin tanta veneratione talia corpora sint veneranda, quanta reliquiæ Sanctorum jam Deo fruentium. Si loquitur secundo modo, constat quod venerandi sunt tales spiritus et honorandi, immo adorandi adoratione duliæ, et eorum suffragia imploranda. Si tertio modo, adhuc sunt veneranda illa composita : tum quia beata; tum quia tam benefica humano generi, cum sint patres omnium qui de novo generantur, et conservatores totius humani generis. Unde quicumque credit ea quæ ponit ista positio, tenetur ea colere et orare. Et cum dicit arguens quod ille cultus esset periculosus et inductivus idolatriæ, — verum dicit, sed illius idolatriæ sufficiens causa esset credulitas istius opinionis quam ipse fingit. Ex qua consequenter habet ponere quod talis cultus non esset idolatria, immo cultus

(α) *quod.* — *quasi* Pr.

pietatis, eo modo quo cultus Sanctorum et suarum reliquiarum. Ideo opinio sua est periculosa, cum pandat aditum idolatriæ; immo sequitur quod sancti martyres qui passi sunt propter refutationem talis cultus, juste interfecti sunt, et quod in non colendo astra peccaverunt, et damnati sunt; quod est erroneum.

De quarto inconvenienti, patet quod solutio quam dat non valet; immo implicat contradictionem. Quia, ex una parte, dicit quod motus ille est ita naturalis cœlo, et ita consequens animam cœli, sicut motus sursum est naturalis igni et consequens formam ejus. Constat autem quod motus ignis, quia non sequitur formam apprehensam, sed formam naturalem, necessario consequitur ignem extra locum suum exsistentem. Sic, in proposito, si (α) motus cœli in loco suo sequitur naturaliter formam naturalem cœli, stante illa forma, necessario movebitur, et quies erit sibi violenta. Ex alia vero parte, dicit quod talis motus sequitur appetitum animalem vel intellectualem, et consequenter formam non naturalem, sed formam apprehensam. Ex quo sequitur quod talis motus, ex parte motoris, non est pure naturalis, sed voluntarius, et animalis, sicut motus asini ad fœnum vel avenam, qui sequitur ad (β) avenam apprehensam, et non ad naturam asini. Quod autem dicit de motu et quiete hominis, etc.; — nihil valet; quia ille motus non est proprie et mere naturalis, sed animalis. Item, in hoc non sequitur opinionem Averrois; quia ille non concederet quod in potestate animæ cœlestis sit movere et non movere cœlum aut quiescere.

De quinto inconvenienti, dicitur quod satis bene dicit in hoc quod, posita sua positione, adhuc potest salvari quod illi motores cœlorum sunt angeli, et missi, large loquendo.

De sexto, non bene solvit; quia inconveniens videtur quod spiritus angelicus perpetuo et indissolubiliter alligetur alicui corpori. Item, quod non omnes beati erunt in eodem cœlo post judicium. Item, cum contingere possit quod multi homines sint æquales motori solis in merito, continget quod erunt æquales in præmio; et sic oportebit quod aliqui homines beati post resurrectionem vel ante collocentur in sphæra lunæ, et alii in sphæra solis; et multa alia absurda videntur ex hoc sequi. Item, cum nobiliori beato debeatur nobilior locus, inconveniens est illos spiritus nunquam esse in cœlo empyreo, et tamen quod aliqui homines minoris meriti sint ibidem.

Et per idem patet ad alium, quod male evadit inconveniens; quia certe sextum et septimum sunt vera inconvenientia, ut tangit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* art. 6, arg. 2 in contrarium, ubi (α) non reputat inconveniens, quod, « sicut unus angelus deputatur ad custodiam unius hominis, quamdiu vivit ille homo, ita deputetur ad movendum cœleste corpus, quamdiu movetur. » Sed (β) quod perpetuo concludatur in corpore, nec ullo modo possit moveri aut movere localiter, videtur inconveniens magnum.

Quod adducitur in octavo loco, gladius est Goliæ; quia, cum cœlum empyreum, secundum arguentem, non habeat animam, et tamen habeat sempiternam permanentiam, et figuram sphæricam, et in multis proprietatibus et secundis perfectionibus conveniat cum reliquis cœlis, constat quod non est sufficiens probatio, quod aliquod cœlum habeat animam, ex hoc quod est figuræ sphæricæ, vel habet permanentiam sempiternam. In quibus tamen probationibus fundatur argumentum primum principale et sequens, scilicet quartum, ut prius apparuit. Oportet ergo, si illa probatio sit sufficiens de aliquo cœlo, quod teneat in quolibet. Cum ergo non probat de quolibet, ut arguens concedit, igitur in nullo valet.

Ad quintum principale dicitur quod ponere cœlum proprie esse animatum, sic quod aliqua spiritualis substantia sit proprie ejus forma, dissonat dictis Sanctorum, potissime Damasceni et Basilii. Item, non videtur bene consonum fidei, quod aliquis spiritus creatus contineat totam unam sphæram, ita quod sit totus in qualibet parte illius sphæræ cœlestis vel orbis, et contineat totum orbem, eo modo quo anima est tota in qualibet parte humani corporis et continet totum corpus humanum, potius quam ab eo contineatur. Et hoc argumentum tangit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* art. 6, ubi, sexto loco, arguit in oppositum, sic : « Anima, inquit, continet corpus, secundum Philosophum, 1. *de Anima* (t. c. 90). Si igitur corpora cœlestia sunt animata, sequeretur quod aliqua substantia spiritualis creata contineret totum cœlum; quod est absurdum, cum hoc sit solius sapientiæ increatæ, ex cujus persona dicitur (*Eccli.,* cap. 24, v. 8) : *Gyrum cœli circuivi sola.* » Nec valet, si dicatur quod anima cœli est in aliqua parte ejus, et non in toto, et sic non circuit gyrum cœli; — hoc, inquam, posset bene dici, si substantia spiritualis uniretur corpori cœlesti solum ut motor; sed si unitur ei ut forma et ut anima, largiens sibi non solum motum, sed (γ) quantitatem, et figuram, et permanentiam, et omnia accidentia, ista responsio locum non habet; quia forma et suum formabile simul sunt, et quod informat quamlibet partem alicujus subjecti, simul est cum qualibet parte subjecti. Item, non valet, si dicatur quod

(α) *si.* — *sed* Pr.
(β) *ad.* — Om. Pr.

(α) *ubi.* — *quasi licet* Pr.
(β) *patet.* — Ad. Pr.
(γ) *sed.* — *secundum* Pr.

intelligentia non dicitur forma cœli, sic quod informet cœlum, aut det sibi esse et actum primum, et sic non oportet quod sit in qualibet parte sui orbis, sed tantum in una parte determinata; — hoc, inquam, non valet. Tum quia ab eodem res habet actum primum, a quo habet suas proprias passiones, et econtra; ergo, cum tu ponas cœlum ab intelligentia habere suam finitam quantitatem, raritatem, lucem, permanentiam, habes necessario ponere quod ab eadem habet esse et actum primum. Item, impossibile est quod cœlum ab aliquo habeat permanentiam, a quo non habet esse, cum permanentia non sit aliud quam continuatio exsistentiæ actualis. Item, per te, intelligentia cuilibet parti cœli largitur perfectiones secundas; ergo in qualibet parte cœli est, vel cuilibet parti cœli est præsens. Item, quælibet pars cœli intelligit; ergo aliquis intellectus est præsens cuilibet parti cœli : non autem alius quam intelligentia; igitur, etc. Quod autem quælibet pars cœli intelligat, tu concedis cum Commentatore. Et sic patet quod tu habes necessario ponere quod intelligentia sit præsens cuilibet parti cœli quod animat. Item, per te, quælibet pars cœli est animata; ergo habet animam sibi præsentem. Item, omne animatum actuatur per animam; actus autem et potentia sunt simul, immo vel unum. Multa alia possent dici contra hoc, sed ista sufficiunt. — Tunc, cum arguens probat quod ista positio sequatur ex concessis in fide; — dicitur,

Ad primam probationem, quod consequentia principalis non valet, qua arguitur : cœlum est causa rerum animatarum; igitur cœlum est animatum. Sufficit enim quod agat ut instrumentum alicujus substantiæ spiritualis. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Spiritualibus creaturis,* art. 6), in solutione duodecimi, sic dicit ad illud argumentum : « Corpus cœleste, inquantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum ejus; et ita movet in virtute substantiæ spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandum arcam. » Eamdem responsionem ponit, 1 p., q. 70, art. 3, in responsione tertii, dicens : « Corpus cœleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod movet in virtute principalis agentis; et ideo, ex virtute sui motoris, quæ est (α) substantia vivens, potest causare vitam. » Idem dicit, *de Potentia Dei,* q. 6, art. 6, in solutione decimi argumenti. Cum autem dicit arguens, quod motor nihil facit ad actionem quæ provenit ex mobili, etc.; — dicitur quod falsum est; quia instrumentum plus potest ex virtute motoris quam ex propria natura.

Ad secundam, dicitur quod omnes virtutes quæ apparent in cœlo possunt reduci, tanquam in principium proximum, in formam substantialem ipsius cœli. Nos enim ponimus corpus cœleste esse compositum ex materia et forma substantiali, quæ quidem forma non est anima, nec est sola corporeitas, accipiendo corporeitatem pro aliqua forma de genere quantitatis, aut pro aliqua forma substantiali dante suæ materiæ solum perfectionem corporeitatis, sed est forma substantialis dans esse simpliciter, et esse corporeum, et esse hoc, sicut et in homine est eadem forma dans esse ens, esse substantiam, esse vivens, esse animal, esse hominem, etc.; ita in proposito, potissime cum videamus eamdem formam dare diversas virtutes diversis partibus sui subjecti, sicut patet de forma substantiali arboris; nec oportet quod omnis forma talis sit anima.

Ad tertiam, dicitur (α) quod cœlum naturaliter inclinatur ad motum circularem, non ex sola figura, aut quantitate, aut corporeitate ut corporeitas est, sed ex sua forma substantiali quæ est radix suæ figuræ, et quantitatis, et corporeitatis, et omnium perfectionum secundarum cœli. Dicitur tamen quod cœlum ex illa forma non habet principium activum talis motus, sed passivum. Et hoc sufficit ad hoc quod motus cœli sit ei naturalis. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 5, art. 5 : « Motus cœli non hoc modo est naturalis cœlesti corpori, sicut motus corporis elementaris est sibi naturalis. Habet enim hujusmodi motus in mobili principium, non solum materiale et receptivum, sed etiam formale et activum; formam enim elementaris corporis sequitur talis motus, sicut aliæ proprietates ex essentialibus principiis consequuntur. Sic autem in corpore cœlesti esse non potest. Unde non potest suus motus esse naturalis, quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inhærentis, sicut ferri sursum est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse naturalis cœlo, inquantum in (β) sua natura habet aptitudinem ad talem motum : et sic in seipso habet principium talis motus passivum; activum autem principium talis motus est aliqua substantia separata, etc. »

Ad quartum, dicitur, primo, quod, si argumentum valeret, probaret quod cœlum empyreum esset corpus mathematicum, et quod nullum accidens sibi inhærens esset sibi naturale, ex quo, secundum arguentem, non habet animam. Secundo, dicitur quod ad hoc quod cœlum sit corpus physicum, sufficit quod habeat formam substantialem, quæ sit principium suorum propriorum accidentium, et sui motus, activum, vel passivum, ut dictum est. Tamen ultra hoc dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 70, art. 3, in solutione quinti : « Cœlum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex materia et forma, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est. Et hoc etiam

(α) *a.* — Ad. Pr.

(α) *dicitur.* — Om. Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

modo potest dici quod motor ejus est principium intrinsecum, ut sic etiam motus cœli possit dici naturalis ex parte principii activi, sicut motus voluntarius dicitur naturalis animali inquantum est animal, ut dicitur, 8. *Physicorum* (t. c. 17). » Item, *de Spiritualibus creaturis*, ubi supra (art. 6) in solutione septimi, sic dicit : « Substantia spiritualis quæ movet cœlum, habet virtutem naturalem determinatam ad cœlestis corporis motum; et similiter corpus cœli habet naturalem aptitudinem, ut tali motu moveatur; et per hoc motus cœli est naturalis, licet sit a substantia intelligente. »

Ad quintam, dicitur quod non oportet quod motus cœli sit tractus, aut pulsus, proprie loquendo; quia movetur a substantia separata per imperium voluntatis. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Spiritualibus creaturis,* art. 6), in solutione octavi, sic dicit : « Probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus cœleste. Quamvis enim materia corporalis, secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit, 3. *de Trinitate* (cap. 8), tamen, quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam fluxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis, etc. »

Ad sextum principale dicitur quod illa positio non tantum magnificat divinam potentiam, sed usurpat propriam Dei excellentiam, sicut supra deductum est, scilicet quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum mundum et circumeat gyrum cœli. Item, ex alia parte, vilificat naturam angelicam, dum ponit angelum posse informare materiam corporalem, et esse angelicum posse participari a materia corporali. Item, non oportet omnem positionem esse catholicam, quæ magnificat divinam potentiam, sed solum illam quæ divinæ potentiæ attribuit rationi consona, et sanctorum dictis et divinæ Scripturæ non dissona; alias positio Euclifistarum esset catholica in hoc quo ponit unam essentiam esse tres essentias sicut divina essentia est tres personæ.

Ad septimum dicitur, primo, quod Averroes nunquam concessit quod substantia intellectualis possit uniri alicui corpori ut forma, proprie et univoce loquendo de forma, sed æquivoce loquendo posuit hoc, ut patet ex dictis ejus; et hoc modo conceditur quod corpora cœlestia sunt animata et viva, accipiendo cœlum pro composito vel aggregato ex corpore cœlesti et substantia spirituali. Secundo, dicitur quod dictum Commentatoris, scilicet quod cœlum, secundum quamlibet sui partem sit intelligens, falsum est et erroneum. Falsum quidem, quia nulla pars corporis humani vel cœlestis intelligit, nec est principium activum, aut passivum intellectionis. Erroneum autem in fide, quia ex hoc sequitur quod substantia separata sit in qualibet parte cœli ab eo moti, et ita circumeat gyrum cœli, aut ambiat totum mundum, quod est contra sacram Scripturam.

Et hæc de quæstione sufficiant; de qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

UTRUM ANGELI PROFICIANT IN COGNITIONE PER MUTUAM LOCUTIONEM

Circa undecimam distinctionem secundi *Sententiarum,* quæritur : Utrum angeli proficiant in cognitione per mutuam locutionem.

Et arguitur quod non. Quia omnis locutio videtur fieri per verba, quæ deserviunt auditui; vel per nutus seu facta, quæ deserviunt visui : hi enim duo sensus sunt disciplinabiles, ut dicitur in *de Sensu et sensato*. Sed nihil tale potest esse in angelis, cum sint incorporei in se nec ex corporibus cognitionem accipiant. Igitur, etc.

In oppositum est Scriptura, quæ introducit angelos sibi mutuo loquentes, *Zachar.* 2 (v. 3, 4): *Alius angelus egrediebatur in occursum ejus,* scilicet prioris angeli, *et dixit ad eum : Curre et loquere ad puerum istum.* Igitur, etc.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur determinatio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo ponentur objectiones. In tertio dabuntur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod in angelis est locutio.

Hanc conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 107, art. 1, per illud Pauli, 1. *Corinth.* 13 (v. 1) : *Si linguis hominum loquar et angelorum.*

Secunda conclusio est quod angelum loqui angelo nihil aliud est quam angelum ordinare conceptum mentis suæ ad alium ad hoc quod voluntas ejus alteri innotescat.

Hanc ponit sanctus Thomas, ibidem, dicens : « In angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius, 2. *Moralium* (cap. 7) : *Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur.* Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alteri loquitur, considerandum est quod voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter : primo quidem, habitualiter vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit (14. *de Trinit.*, cap. 6, 7); secundo autem, ut actu consideratum vel conceptum; tertio modo, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis; unde in diffinitione habitus dicitur quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem de secundo transfertur in tertium gradum per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibiipsi. Nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil enim aliud est loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare. » — Hæc ille.

Eamdem probationem ponit, *de Veritate,* q. 9, art. 5, ubi sic : « In angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cum enim angelus secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, oportet quod unus alteri manifestet conceptum suum. Et hæc est locutio angelorum; in nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus. Quomodo autem angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum materialium, eo quod formæ materiales sunt quasi imagines immaterialium, ut dicit Boetius (*de Trinitate*). Invenimus autem formam aliquam exsistere in materia tripliciter. Uno modo, imperfecte, scilicet medio modo inter potentiam et actum, sicut formæ quæ sunt in fieri. Alio modo, in actu perfecto; perfectione dico qua habens formam est perfectus in seipso. Tertio modo, in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare etiam alteri suam perfectionem. Aliquid enim est in se lucidum, quod alia illuminare non potest. Similiter et intelligibilis forma tripliciter exsistit in intellectu. Primo modo, quasi medio modo inter potentiam et actum, quando scilicet est in habitu. Secundo modo, ut in actu perfecto, quantum ad ipsum intelligentem; et hoc est quando intellectus actu cogitat secundum formam quam penes se habet. Tertio modo, in ordine ad alterum. Et transitus quidem de uno in alterum est quasi de potentia in actum per voluntatem. Ipsa enim voluntas angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat. Et similiter voluntas facit ut intellectus angeli adhuc perfectius fiat in actu formæ penes ipsum exsistentis, ut scilicet non solum secundum se, sed etiam in ordine ad alium tali forma perficiatur. Et quando sic est, tunc alius angelus ejus cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri angelo loqui. Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri immediate in intelligibilia. Sed quia intellectus noster naturaliter a sensibus accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quædam sensibilia signa aptentur, quibus cogitationes cordium manifestantur nobis. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Eo modo fit locutio angeli ad angelum, quo unus conceptum vel cogitationem suam alteri manifestat. Sed manifestatio cogitationis angeli ad alium, fit per hoc quod angelus cogitans ordinat conceptum vel cogitationem suam ad hoc ut alteri innotescat. Igitur illo modo fit locutio in angelis. Minor potest probari : quia non minus potens est in proprio genere forma intelligibilis perfecta, quam forma materialis in suo genere; sed materialis forma in suo genere sic potest esse perfecta, quod non solum perficit proprium subjectum, immo communicat perfectionem alteri subjecto; igitur forma intelligibilis in suo ordine vel genere sic potest esse perfecta, quod non solum perficit suum subjectum, ita ut per illam actu intelligat, immo poterit sic esse perfecta, ut sit aliquo modo principium alienæ cognitionis. Ad hoc autem sufficit ordo; quia quod agit situs et localis præsentia in corporibus, hoc agit ordo in spiritualibus. Notanter autem addo *aliquo modo,* propter ea quæ dicentur in tertia conclusione; quia talis causalitas vel principiatio potius est causalitas objecti vel finis quam causalitas efficientis.

Eamdem conclusionem cum simili probatione ponit, 2. *Sentent.*, dist. 11, q. 2, art. 3, ubi sic dicit : « In angelis est quædam locutio. Quæ tamen ab illuminatione differt in duobus. Primo, quantum ad ea de quibus sunt; quia illuminatio proprie est de his quæ superior angelus in lumine divinæ essentiæ apprehendit, quæ inferior ibi non videt, unde indiget ut in lumine superioris angeli magis determininato et contracto quam sit (α) lumen divinum illa cognoscat; sed locutio est de motibus liberi arbitrii, quos unus in alio non videt; his enim duobus modis aliquid potest esse notum uni angelo, et igno-

(α) *sit.* — Om. Pr.

tum alteri. Secundo, quantum ad modum quo utrumque perficitur, differentem secundum duo quæ ad visionem intellectualem requiruntur, ad similitudinem visionis corporalis, scilicet (α) res ipsa quæ proponitur, et lumen sub quo videtur. Illuminatio ergo fit per hoc quod lumen intellectus unius angeli per fortius lumen superioris confortatur ad aliquorum cognitionem; sed locutio per hoc quod aliqua occulta prius, proponuntur ut cognoscenda, sine hoc quod virtus cognoscentis fortificetur, ut patet in recitationibus historiarum, in quibus aliquis cognoscit quod prius nesciebat, sine hoc quod suus intellectus clarificetur. Qualiter autem aliquid possit proponi angelo ut cognoscendum ab ipso, patet ex similitudine nostræ locutionis. Est enim aliquid in homine, quod alius homo de ipso naturaliter percipere potest, ut ea quæ exterioribus sensibus subjacent; aliquid vero, quod videri non potest, sicut interiores conceptus mentis. Species ergo conceptæ interius (β), secundum quod manent in simplici conceptione intellectus habent rationem intelligibilis tantum. Secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandæ alteri, habent rationem verbi quod dicitur verbum cordis. Secundum autem quod adaptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus, si quidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus, si vero ad auditum, dicitur locutio vocalis proprie; hi enim duo sensus disciplinabiles sunt. Similiter in angelis interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens, ab alio videri non potest. Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis; quando vero coordinat eam alicui eorum quæ unus angelus naturaliter in alio videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus, et talis expressio dicitur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa (γ); et virtus exprimendi dicitur lingua eorum (δ). » — Hæc ille. — Sed advertendum quod species æquivoce accipitur in hac probatione. Uno modo, pro specie angelo concreata; et talis species est signum naturaliter cognitum ab alio angelo. Alio modo potest accipi species pro concepto elicito per speciem concreatam; et talis species elicita est signum voluntarie repræsentans, prout per voluntatem ordinatur ad alterum, et coordinatur speciei naturaliter repræsentanti objectum. Unde, in ista probatione non principaliter fundatur conclusio, nisi æquivocetur de specie; sed fundatur in aliis probationibus. Tamen quod in eadem assumitur, scilicet quod in locutione angeli sunt signa, verum est, quamquam alia multa sint dubia, et prioribus probationibus dissona (α). De hac vero probatione, qualiter debet intelligi, post dicetur.

Tertia conclusio est quod angelus loquens, proprie loquendo, nihil de novo causat in angelo audiente, sed tantummodo in seipso.

Hæc conclusio est de mente sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 9, art. 5, ubi arguit sic, in secundo loco : « A quolibet loquente fit aliquid in audiente. Sed ab angelis inferioribus nihil potest fieri in superioribus; quia (β) superiores non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e converso, cum superiores habeant magis de actu et minus de potentia. Ergo inferiores angeli non possunt loqui superioribus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum quod angelus loquens nihil facit in angelo cui loquitur; sed fit aliquid in angelo loquente, et ex hoc ab alio cognoscitur, modo prius dicto. Unde non oportet quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur. Et per hoc patet solutio ad tertium. » — Hæc ille. — Tertium autem argumentum erat tale : « Locutio, supra cognitionem, addit infusionem scientiæ. Sed inferiores angeli non possunt aliquid infundere superioribus; quia sic in eos agerent, quod esse non potest. Ergo eis non loquuntur, etc. » — Item, quinto loco arguit sic : « Angelus ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id quod locutione exprimitur; per locutionem autem fit actu cognoscens; ergo angelus loquens reducit illum cui loquitur, de potentia in actum. Sed hoc non est possibile inferioribus angelis respectu superiorum, quia sic essent nobiliores. Ergo inferiores non loquuntur superioribus. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod angelus cui alius loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente, non per hoc quod reducatur de potentia in actum, sed per hoc quod ipse angelus loquens reducit seipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicujus formæ secundum ordinem ad alterum. » — Hæc ille. — Item, art. 6, in solutione quarti, sic dicit : « Angelus ad quem fit locutio, non recipit aliquid a loquente; sed per species quas penes se habet, alium angelum et ejus cogitationem cognoscit. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio, pro conclusione. Quæcumque sunt ab invicem separabilia, unum non est idem alteri, nec de ratione ejus. Sed loqui angelo, et causare aliquid in ipso, sunt hujusmodi. Igitur, etc. Minor probatur; quia angelus inferior loquitur superiori, qui tamen nihil causat in eo.

Multæ aliæ conclusiones de hac materia possent

(α) *scilicet.* — *si* Pr.
(β) *interius.* — *intellectus* Pr.
(γ) *expressa.* — Om. Pr.
(δ) *lingua eorum.* » — *Hæc ille.* — *Sed advertendum quod species.* — *species enim.* Pr.

(α) *lingua eorum.* » *Hæc ille.* — Ad. Pr.
(β) *quia.* — *qui* Pr.

adduci; sed quia nullum legi impugnatorem, non curo hic ponere, sed primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum Gregorii. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra secundam conclusionem. Contra quam arguit Gregorius de Arimino (dist. 9, q. 2) dicens quod, secundum istum modum, sequitur quod quilibet angelus naturaliter videat seu intuitive intelligat cogitationes alterius; cujus oppositum dicit se probasse. Et patet consequentia. Nam, ex quo angelus per suam cogitationem causat præcise per modum objecti cognitionem suæ cogitationis in alio, ita naturaliter potest alius hujusmodi cogitationem intelligere, sicut ipsammet essentiam angeli cujus est illa cogitatio, aut aliquam aliam rem quæ sui notitiam naturaliter et præcipue (α) per modum objecti causat in eo. Sed hoc consequens est falsum. Igitur, etc.

II. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (dist. 11, q. 2) contra probationem conclusionis adductam de 2. *Sentent.*

Primo. Quia illa signa, quæ unus angelus naturaliter cognoscit in alio : aut sunt significativa naturaliter; aut ex institutione, sive ad placitum.

Primum non potest dici, scilicet quod sint signa significativa naturaliter. — Quia ea quæ significant naturaliter, ostendunt solum naturales animi passiones, seu affectiones : sicut gemitus infirmorum, dolorem; et sic de aliis. Naturales autem motus voluntatis angeli quilibet angelus cognoscit sine signo, multo plenius quam quicumque medicus infirmitatem hominis, eo quod quilibet angelus plene novit naturam alterius, et per consequens naturales affectiones. Et ideo ad hæc demonstranda non oportet esse aliqua signa. — Item. Per signa naturalia non fit proprie locutio, ut magis patebit, et de se satis manifestum est; non enim dicimus infirmum gementem, esse loquentem.

Item. Nec hujusmodi signa sunt significativa ad placitum. — Quia quæcumque sunt naturaliter in angelo, sunt in eo invariabiliter et immutabiliter. Si enim in corporibus cœlestibus non est variatio nisi secundum motum localem, nulla autem secundum formam substantialem, aut accidentalem natutaliter inhærentem; quod dico propter lumen, quod luna variabiliter a sole recipit, quia a se illud naturaliter non habet; multo fortius in angelis nulla est variatio, nulla mutatio quoad ea quæ naturaliter eis insunt. Si ergo per talia fieret locutio, semper loquerentur, et de eisdem; cum semper sint in eis eadem signa; signum enim, quamdiu est, repræsentat id cujus est signum. Hoc autem est inconveniens, et contra rationem locutionis quæ fit per signa quæ significant ad placitum sive ex institutione; quia talia sunt in potestate loquentis ut fiant, ut in nutibus et verbis : quia loquens per ea potest loqui et non loqui. — Item. Locutionem quæ est per signa quæ significant ex institutione, nullus intelligit nisi ille qui novit ad quid significandum signum est impositum; sicut pure latinus non intelligit locutionem per verba græca, nec econtrario. Si ergo signa per quæ loquitur angelus angelo, significent ad placitum, oportet angelos sibi invicem loquentes, scire prius ad quid significandum signa illa sunt imposita vel instituta. Et si (α) illa institutio facta est per unum angelum solum, qualiter innotescet hoc aliis non apparet. Quia, si per locutionem, tunc locutio præcederet signa per quæ fit; quod est inconveniens. Nec possumus fingere in angelis id quod est in hominibus, scilicet quod, sicut (β) mater ostendit et tradit puero panem, dicendo *pain*, et sic docet eum quid illa vox significet, ita angelus ostendit alteri angelo rem aliquam, applicando signum quod eam significat. Hoc enim fingi non potest. Si autem illa institutio fiat concorditer per omnes angelos simul, oportet quod conceptus omnium de tali institutione sit notus omnibus, et sic ante omnem locutionem conceptus unius angeli erit notus alteri, et eadem ratione omnes conceptus angelorum erunt noti omnibus angelis, et tunc non oportebit ponere locutionem in angelis. Quare prædicta opinio non videtur conveniens.

Secundo arguit. Quia, licet ad locutionem exteriorem requirantur duo : quorum primum est, quod res innotescat per alterum, res enim quæ in seipsa cognoscitur, non innotescit, ut sic (γ), per locutionem, sicut color qui videtur in pariete; secundum est, quod sic cognoscatur non per quodcumque alterum, sed per alterum quod sit signum, et in ratione signi, — tamen ad locutionem interiorem non requiruntur prædicta duo. Dicimus enim quod homo sibiipsi loquitur, quando cogitat de aliqua re, dato quod illa res non innotescat ei per quæcumque signa, sed solum per suam cogitationem; sed dicitur loqui alteri, quando cogitationem vel affectionem suam dirigit in ipsum, dato quod illa cogitatio vel affectio sit secundum se nota illi alteri; sicut hominem mentaliter orantem dicimus loqui Deo, inquantum cogitationem vel affectionem suam dirigit in

(α) *præcipue*. — *præcise* Pr.

(α) *si*. — *secundum* Pr.

(β) *sicut*. — Om. Pr.

(γ) *sic*. — *sit* Pr.

Deum, qui tamen sine supradicta directione novit quamlibet cogitationem et affectionem hominis.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem arguit Scotus (dist. 9, q. 2) multipliciter.

Primo sic. Quia, si angelus loquens, nihil causat in intellectu audientis, sed solum exprimit conceptum in seipso, qui videtur ab alio sicut in libro, cum istud expressum possit a quolibet angelo æqualiter videri, sequitur quod angelus exprimens illum conceptum, æqualiter loquitur omnibus angelis, vel cuilibet angelo.

Secundo. Quia difficile est videre quomodo iste qui nihil causat in alio, loquitur alteri; nulla enim videtur ratio quare alius nunc magis intelligat quam prius, si nihil aliud fiat in eo.

Tertio. Quia absurdum hoc videtur in illuminatione. Nam constat primum angelum immediate illuminari a Deo, et Deus illuminans nihil facit in se, sed totum quod facit est in intellectu vel angelo illuminato. Igitur verisimile est in aliis illuminationibus inferioribus, quod angelus illuminans non causat aliquid in se, per hoc quod est illuminans, sed totum quod facit est in intellectu illuminato.

Quarto. Omnis loquens intellectualiter, causaret immediate in eo cui loquitur, conceptum illius de quo loquitur, si posset. Sed angelus hoc potest, respectu alterius angeli. Igitur, etc. Major probatur; quia quodlibet agens naturale statim induceret, si posset, illud quod principaliter intendit. Minor probatur. Quia illud quod sufficienter est in actu primo, respectu alicujus effectus, potest illum effectum causare in passo vel receptivo proportionato et approximato. Angelus autem habens notitiam habitualem (α) respectu alicujus objecti, puta A, est sufficienter in actu primo ad causandum cognitionem intellectualem, vel actualem intellectionem ipsius A. Igitur potest illum effectum causare in quolibet intellectu receptivo illius effectus. Intellectus autem alterius angeli non concipientis distincte A, receptivus est. Igitur in illo potest angelus notitiam ipsius A causare. Major patet; quia prima extrema proportionis activi et passivi sunt universalissima, abstracta a quocumque activo et (β) a quocumque passivo, et illa proportio (γ) est in particularibus sub utroque extremo per rationem communem. Probatur minor. Angelus habet in se actum cognoscendi A, et speciem quæ ponitur necessaria ad cognitionem; et per illud quod habet, potest facere intellectum suum in actu secundo, causando in se intellectionem A sicut effectum. Sequitur ergo quod in intellectu passivo angeli qui est ejusdem rationis cum intellectu suo, potest hoc causare, etc.

Quinto. Angelus inferior cognoscit seipsum intuitive per essentiam suam. Igitur et superior cognoscit illum inferiorem per essentiam suam intuitive. Probatur consequentia; quia omne objectum cognoscibile ab inferiori, potest esse objectum cognoscibile a superiori æque perfecte : nulla enim cognitio abstractiva alicujus objecti perfectior est intuitiva, quia cognitio abstractiva per speciem potest esse de re non exsistente, nec in se præsente, et ita non perfectissime attingit cognitum. Non autem oportet angelos esse sibi invicem immediatos localiter, ad hoc ut superior intelligat inferiorem intuitive. Ergo, dato quod distent localiter, superior intuitive cognoscit inferiorem. Sed illa cognitio non est per aliquam speciem, quæ potest esse re non exsistente. Igitur illa essentia cognita nihil ejusdem rationis vel alterius gignit in medio, quia medium non est capax intellectionis vel speciei mere intelligibilis. Igitur, a simili, si in angelo ponitur aliquid actu intelligibile, natum gignere aliquam notitiam, licet non intuitivam in intellectu passivo vel receptivo, potest de illo gignere in intellectu angeli distantis actualem notitiam sui, nihil gignendo in medio.

Sexto. Quia, si angelus audiens non habet speciem illius singularis (α) de quo loquens loquitur, intellectus suus, receptivus tam speciei quam actus, caret utroque, et intellectus angeli loquentis est sufficienter in actu primo ad gignitionem utriusque. Quod patet de specie : quia species intelligibilis potest gignere speciem intelligibilem ejusdem rationis. Similiter patet de actu : quia (β) species intelligibilis, quæ est in loquente principium cognoscendi id cujus est, potest esse ratio gignendi actualem intellectionem ejusdem objecti in alio intellectu capaci ejusdem. — Hæc Scotus in forma.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

DANTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Gregorii. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum contra secundam conclusionem, quod est Gregorii, negatur prima et principalis consequen-

(α) *habitualem.* — *intellectualem* Pr.
(β) *a quocumque activo et.* — Om. Pr.
(γ) *et illa proportio.* — *quia illa passio* Pr.

(α) *singularis.* — *superioris* Pr.
(β) *quia.* — *qui est* Pr.

tia. Et ad probationem, dicitur quod sanctus Thomas non ponit ea quæ ibidem sibi imponuntur, licet Durandus talia ponat. Unde dicitur, primo, quod cogitatio angeli loquentis non causat ullo modo notitiam effective sui in intellectu angeli ad quem vel cui loquitur. Secundo, dicitur quod cogitatio angeli loquentis, bene est objectum et terminus cognitionis angeli audientis. Tertio, dicitur quod illa cogitatio est causa sine qua non cognitionis suæ in intellectu audientis, sicut et positio rerum materialium singularium in esse, potest dici causa cognitionis suæ in intellectu angeli. Et hunc modum causalitatis tangit sanctus Thomas, 1 p., q. 107, art. 1, in solutione tertii, ubi sic dicit : « Sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per sensibile signum excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum. » — Hæc ille. — Quarto, dicitur quod nulla cogitatio angeli loquentis movet intellectum audientis mere naturaliter, sicut dicit arguens; sed totum est per imperium voluntatis antecedenter vel concomitanter, ut dictum est in probatione conclusionis. Et sic patet quod aliqua cogitatio movet, et aliqua non movet; quia aliqua est ordinata ad hoc, et aliqua non. Item, aliqua movet istum angelum, et non alium; quia ad hunc et non ad alium ordinatur.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur quod signa quæ unus angelus cognoscit in alio naturaliter, non sunt significativa pure ad placitum, id est, ex institutione, nec pure naturaliter, hoc est, sine imperio voluntatis; sed utrumque ibidem concurrit, natura scilicet et voluntas. Talia enim signa, ut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 9, art. 4, in solutione duodecimi argumenti, non sunt nisi species intelligibiles. Unde, ibidem, sic dicit : « Secundum Augustinum, visus et auditus solum exterius differunt. Interius autem sunt idem in mente; quia in mente non est aliud videre et audire, sed in sensu exteriori tantum. Unde, apud angelum, qui sola mente utitur, non differt audire et videre. Sed tamen dicitur in angelis locutio, ad similitudinem ejus quod in nobis fit. Nos enim scientiam per auditum ab aliis acquirimus. Nutus autem et signa hoc modo possunt in angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium, sed possibilitas hoc faciendi dicitur lingua. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum signum in proposito sit species intelligibilis in angelis, quæ aliquid repræsentat ex necessitate naturæ, puta objectum suum principale, aliquid autem ex imperio voluntatis, puta actualem cogitationem, vel conceptum rei specialem et determinatum, quod tale signum partim naturaliter et partim ex imperio voluntatis repræsentat. Unde, ibidem sanctus Thomas, in solutione 15, sic dicit : « Lux corporalis manifestat seipsam ex necessitate naturæ; unde uniformiter se manifestat, quantum ad omnia quæ in ipsa sunt. In angelis autem est voluntas, cujus conceptus manifesti esse non possunt, nisi secundum imperium voluntatis. Et ideo opus est locutione. » Item, in solutione undecimi, sic dicit : « Unus angelus cogitationem alterius cognoscit per speciem innatam per quam alium angelum cognoscit; quia per eamdem cognoscit omne quod cognoscit in alio angelo. Unde, quamcito angelus se ordinat ad alium angelum secundum actum alicujus formæ, ille angelus cognoscit ejus cogitationem. Et hoc quidem dependet ex voluntate angeli. Sed cognoscibilitas naturæ angelicæ non dependet ex voluntate angeli. Et ideo non requiritur locutio in angelis ad cognoscendum naturam, sed ad cognoscendum cogitationem. » — Hæc ille. — Et si dicatur quomodo potest esse, quod eadem forma repræsentet naturaliter et voluntarie; — dico quod, sicut visibile, licet naturaliter repræsentet seipsum visui, quamdiu est debite præsens et oppositum visui, tamen, cum non est debite præsens aut oppositum, non repræsentat se, vel si (α) sit sermo de specie quæ apparet in speculo, quæ aliquando repræsentat visui suum objectum, et aliquando non, sic est de specie quæ est in intellectu angeli loquentis; ipsa enim, quantum est ex se, semper repræsentat quidquid repræsentat, dummodo sit debite præsens, et opposita intellectui audientis; sed non semper sic est præsens illi, sed quandoque. Hoc autem fit per imperium voluntatis ordinantis illam sic vel sic. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate*, q. 9), art. 5 : « Locutio, inquit, proprie est, qua aliquis ducitur ad cognitionem ignoti, per hoc quod fit ei præsens, quod alias erat sibi absens; sicut apud nos patet, dum unus alteri refert aliquid quod ille non vidit, et sic illa sunt ei quodammodo præsentia per loquelam. » — Hæc ille.

Tunc, ad hujusmodi improbationem primam, dicitur quod falsum assumit, scilicet quod signa naturaliter significativa, solummodo significent naturales animi passiones; hoc enim nullam veritatis habet apparentiam. Cum enim species intelligibilis sit signum naturale rei cujus est signum, non solum autem intellectus angeli habeat species passionum, immo omnium naturalium quidditatum, sequitur quod in eo non solum sint species repræsentantes naturales animæ passiones, sed etiam species repræsentantes naturalium rerum quidditates (β). Unde probatio illa penitus nihil valet apud ponentes species prævias (γ) actibus; tamen arguens illas negat, et male, ut alias visum est. — Nec similiter valet secunda improbatio hujus partis; quia, licet per

(α) *si.* — Om. Pr.
(β) a verbo *sequitur* usque ad *quidditates*, om. Pr.
(γ) *prævias.* — *primas* Pr.

signa naturalia, de quibus arguens loquitur, non fiat proprie locutio, tamen per signa de quibus nos loquimur, fieri potest, isto modo : quia scilicet species intelligibilis potest esse principium locutionis qua quis loquitur sibiipsi vel alteri, ut in probatione conclusionis dictum est. Unde sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate,* q. 9), art. 4, in solutione decimitertii, sic dicit : « Locutio est motus cognoscitivæ, non qui sit ipsa cognitio, sed est cognitionis manifestatio; unde oportet quod sit ad alium; et ideo dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 68), quod lingua est ut significet alteri. » — Hæc ille.

Ad probationes vero, quas inducit pro alia parte, scilicet quod in angelo non sint signa significativa ex institutione, non oportet respondere; quia nos non ponimus hoc. Sed arguens deceptus est per fallaciam consequentis, arguendo sic : A signum significat ex imperio voluntatis ; igitur ex institutione, etc. Hoc enim non sequitur, sed hoc quod infertur, vel aliud sub disjunctione, ut scilicet inferatur : ergo A signum significat ex institutione voluntaria, vel ex ordinatione, aut præsentatione voluntaria signi ad intellectum, ut dictum est.

Ad secundum respondit sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate,* art. 4), in solutione quarti, ubi sic dicit : « Signum, proprie loquendo, non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius, quasi discurrendo; et secundum hoc, signum in angelis non est, cum (α) eorum scientia non sit discursiva. Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia; quia nostra cognitio, quæ discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere, quodcumque notum, in quo aliud cognoscatur; et secundum hoc, forma intelligibilis potest dici signum rei quæ per ipsam cognoscitur. Et sic angeli cognoscunt per signa res; et sic unus angelus per signum aliis loquitur, scilicet per speciem, in cujus actu intellectus ejus perfecte fit in ordine ad alium. » — Hæc ille. — Quod autem adducitur de locutione hominis ad Deum, respondit sanctus Thomas, 1 p., q. 107, art. 3, in solutione primi, dicens : « Locutio non semper est ad manifestandum alteri, sed quandoque ad hoc finaliter ordinatur, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quærit aliquid a magistro. » — Hæc ille. — Vide totum articulum. Ideo dicitur quod locutio interior angeli ad angelum requirit signum ; non autem locutio angeli ad Deum, quia Deus aliter audit quam angelus. Nec enim intelligit res per species intellectui superadditas, nec cognoscit unam creaturam per aliam ; sed omnia per essentiam suam. Ideo illæ auditiones, scilicet angeli et Dei, æquivocæ sunt; nec sequitur, si una fit sine signo, quod etiam alia fiat sine signo.

(α) *cum.* — *tamen* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra tertiam conclusionem, negatur consequentia. Nec valet probatio; quia conceptus per angelum loquentem expressus non ordinatur ad quemlibet angelum, sed ad aliquem in particulari, et ideo ab illo solo percipitur, et per consequens illi fit locutio, et non aliis, ille audit, et non alii.

Ad secundum dicitur quod angelus loquens, nihil causat effective in angelo audiente; sed tantum præsentat ei objectum quod prius erat ei absens modo præexposito. Angelus autem audiens causat aliquid in seipso, scilicet actualem intellectionem respectu objecti sibi præsentati, et sic aliquid novi fit in eo, et aliquid novi in objecto suo. Immo, verius loquendo, in tali nova locutione potius objectum fit actu intelligibile quam angelus audiens fiat actu intelligens de novo; et hoc contingit propter novam ordinationem conceptus angelici ad alium angelum, quæ æquipollet novæ præsentationi objecti ad potentiam in sensu.

Ad tertium dicitur quod aliud est de illuminatione, et aliud de locutione : quia illuminans aliquid causat vel agit in illuminato; non autem loquens in audiente, ut dicetur in sequenti quæstione. Item, aliud est de illuminatione quæ immediate est a Deo, et de illa quæ fit immediate ab angelo. Non enim oportet quod per omnia sint similes aut æquales : quia Deus actor est luminis naturalis, et gratuiti, et gloriosi, immo totius substantiæ angeli; non sic alius angelus : alias posset concludi quod angelus sua naturali virtute posset infundere alteri angelo vel etiam homini scientiam, sicut contra Scotum arguit Gregorius de Arimino (dist. 9, q. 2).

Ad quartum negatur minor. Nec valet probatio; immo habet multas instantias, ut probat contra eum Gregorius (ibid.). Quarum prima est. Quia, « si probatio illa valet, sequitur quod angelus loquens posset in seipso causare talem auditionem qualem causat in alio angelo, cum suus intellectus sit, per eum, ejusdem rationis cum intellectu alterius in quo potest causare auditionem de A. Et sic simul et semel habebit duas notitias de A : unam, quæ non est auditio, per quam ipse intelligit A, quando causat auditionem in alio, quæ, secundum eum, est effectus prior sine quo auditio causari non potest; et aliam quæ est auditio. Sed hoc est contra eum : quia, secundum ipsum, intellectus audientis se habet mere passive respectu auditionis, igitur se haberet mere passive ad illam; et cum auditio, secundum eum, efficiatur a loquente, non se haberet mere passive ad illam; quod est contradictio. Item : quia, secundum eum, impossibile est in intellectu esse duos actus perfectos simul; sed (α) ponatur

(α) *sed.* — *si* Pr.

quod ista auditio sit tam perfecta quam possit in alio causare, quod oportet dicere esse possibile secundum rationem suam, sequitur propositum (α). Secunda instantia est. Quia, si probatio valet, sequitur quod aliquis poterit habere distinctam notitiam in particulari et determinate de aliquo non exsistente, esto quod nullam habeat propriam speciem illius, aut unquam noverit illud intuitive; quod non videtur naturaliter possibile, quia talis notitia non esset intuitiva, nec abstractiva. Probatur consequentia. Ponatur enim quod aliquod singulare præteritum aliquis angelus non noverit, quod tamen alius novit, et habet speciem, et potest distincte et determinate recordari. Iste qui sic potest recordari (β), et est sufficienter in actu primo ad faciendum se in actu secundo recordationis, poterit in alio angelo causare similem recordationem, secundum ista (γ) dicta; et sic aliquis recordabitur illius quod nunquam novit, quod implicat. Tertia instantia est. Quia, si unus angelus haberet scientiam unius conclusionis quæ non potest cognosci nisi per alias priores, et esset sufficienter in actu primo, respectu talis considerationis et scientiæ prædictæ conclusionis, poterit hujusmodi notitiam causare in alio qui nunquam priores conclusiones novit. Et sic aliquis cognosceret scientifice aliquam conclusionem, qui tamen non cognosceret actu nec habitu principia illius; quod est impossibile. Quarta instantia est. Quia, secundum illam viam, una creatura posset habere scientiam per infusionem ab alia creatura. Quinta instantia. Quia, cum visio Dei cum intellectu videntis possit causare in vidente cognitionem reflexam, sequitur, ex illa probatione, quod idem poterit causare in intellectu dæmonis; et sic diabolus videbit Deum intuitive, ex actione puræ creaturæ. Sexta instantia est. Quia unus homo est sufficienter in actu primo ad causandum in suo intellectu actualem intellectionem secundum aliquem habitum quem habet, nec tamen potest causare similem intellectionem in intellectu alterius hominis. Septima est. Quia aliquis homo potest in sua voluntate causare volitionem, et non in voluntate alterius; quod etiam de angelis verum est; et ita potest instari de inferioribus potentiis. Oportet ergo quod major assumpta in probatione minoris principalis intelligatur de illis receptivis, quæ sunt ejusdem rationis, et cum hoc eodem modo se habent vel comparantur ad id quod est in actu primo respectu illius effectus. Et ad istum intellectum, minor sumpta sub tali majore sic intellecta, erit patenter falsa. Nam ad angelum habentem notitiam actualem et speciem alicujus objecti, non eodem modo se habet intellectus alterius angeli sicut intellectus proprius, ut patet; nec eodem modo se habet ad notitiam et speciem illam; nam hic informatur per istas, et ille non. Præterea. Falsum est quod omnes intellectus angelici sint ejusdem speciei; et ideo, si minor esset universalis, esset defectuosa. » — Hæc est responsio Gregorii, quæ bona est, et ad propositum, licet in instantiis allatis aliqua assumat repugnantia dictis sancti Thomæ, quæ patent de facili.

Ad quintum dicitur negando primam consequentiam ibi factam, qua infertur quod angelus superior cognoscit inferiorem per essentiam inferioris, sic quod essentia angeli inferioris immediate causat notitiam sui in angelo superiore, et non aliqua species ejus causat eam. Hoc enim falsum est; quia angelus inferior nihil causat in superiori, ut dictum fuit, sed superior cognoscit inferiorem per speciem concreatam sibi. Nec valet probatio consequentiæ; quia, licet superior cognoscat inferiorem per speciem, illa tamen cognitio est æque intuitiva, sicut cognitio qua inferior se cognoscit per essentiam suam, immo perfectius intuitiva. Non enim cognitio ex hoc dicitur abstractiva, quia fit per speciem, sed quia terminatur ad speciem. Nec aliqua dicitur intuitiva, quia immediate causatur ab objecto, sed quia immediate terminatur ad objectum; vel propter aliquas alias rationes, de quibus in proposito non est curandum, scilicet propter quas (α) notitia dicitur intuitiva vel abstractiva. Hoc enim generaliter dicitur, quod nulla intellectio nec in angelo nec in homine immediate causatur ab objecto, sic quod nulla species intermedia sit principium illius intellectionis, nisi illud objectum sit forma intellectus supplens vicem speciei, sicut convenit in visione beatifica, et in visione qua angelus videt seipsum. Cum autem vult probare quod omnis cognitio causata per speciem sit abstractiva, quia potest esse re non exsistente, etc. — negatur, tanquam falsum, nisi vocet cognitionem factam per speciem, illam quæ terminatur ad speciem et non ad rem in se. De tali enim conceditur quod potest esse re non exsistente, ut patet in notitia recordativa vel notitia confusa et universali. Sed nos non dicimus quod omnis notitia causata per speciem, terminetur ad speciem. Cætera quæ dicit non sunt ad propositum; quia fundantur in principio jam negato; nisi quod ultima consequentia quam facit, non valet, scilicet : Essentia angeli inferioris potest gignere notitiam sui in alio angelo; igitur et cogitatio ejus. Licet enim nos non concedamus antecedens nec consequens, tamen multi concedentes antecedens, negarent consequentiam et consequens, sicut patet de Gregorio.

Ad sextum patet solutio per ea quæ dicta sunt in solutione quarti : quia angelus superior nec speciem intelligibilem, nec actualem intellectionem potest causare in intellectu angeli inferioris. Non quidem

(α) *sequitur propositum.* — Om. Pr.
(β) *Iste qui sic potest recordari.* — Om. Pr.
(γ) *ista.* — Om. Pr.

(α) *quas.* — *quem* Pr.

speciem intelligibilem, quia non habet intellectum possibilem qui sit in potentia ad species intelligibiles. Item. Dato quod esset in potentia ad illas, negatur quod angelus superior posset in eo gignere aliquam speciem plus quam in intellectu humano possit. Nec valet probatio : Est in actu primo sufficienter; igitur, etc.; quia nullus intellectus est receptivum proportionatum talis actus secundi, nisi ille qui habet actum primum; et ideo non sequitur : Angelus superior potest gignere in se actum secundum, ex hoc quod est sufficienter in actu primo; igitur potest gignere in alio intellectu; quia intelligere et velle sunt actiones immanentes suis principiis elicitivis, ut patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16).

Ad rationem factam in pede quæstionis, patet solutio ex prædictis, quia in angelis sunt verba et nutus suo modo, ut dictum est.

Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

QUÆSTIO II.

UTRUM ANGELI EX MUTUA ILLUMINATIONE PROFICIANT

Iterum, circa undecimam distinctionem secundi quæritur : Utrum angeli ex mutua illuminatione proficiant.

Et arguitur quod non. Quia triplex est lumen in angelis, scilicet naturæ, gratiæ, et gloriæ. Sed angelus illuminatur lumine naturæ a creante, lumine gratiæ a justificante, gloriæ a beatificante, quod totum Dei est. Igitur unus angelus non illuminat alium.

In oppositum arguitur. Quia Dionysius, 8. cap. *Cœlestis Hierarchiæ*, dicit quod *angeli secundæ hierarchiæ purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ.*

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponetur determinatio sancti Thomæ per conclusiones. In secundo recitabuntur objectiones. In tertio dabuntur solutiones.

ARTICULUS I.

PONITUR DETERMINATIO SANCTI THOMÆ PER CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod unus angelus illuminat alium.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 106, art. 1, ubi sic : « Unus, inquit, angelus illuminat alium. Ad cujus evidentiam considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam manifestatio veritatis, secundum illud Apostoli; *ad Ephes.*, 5 (v. 13): *Omne quod manifestatur lumen est;* unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitæ veritatis alteri tradere, secundum quem modum dicit Apostolus, *Ephes.* 3 (v. 8, 9) : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.* Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius, 7 cap. *Cœlest. Hierarchiæ*, dicit (α) quod *Theologi plane monstrant cœlestium substantiarum ornatus a supremis mentibus doceri deificas scientias.* » — Hæc ille (β). — Ex quibus potest formari talis ratio : Quicumque manifestat alteri veritatem intelligibilem, vere potest dici alterum illuminare; sed unus angelus manifestat alteri veritatem intelligibilem; ergo vere potest dici quod unus angelus alium illuminat. Major et minor patent ex dictis.

Secunda conclusio est quod dicta illuminatio fit secundum duo : primum est intellectus confortatio; secundum est veritatis proportionatæ capacitati illuminandi propositio.

Hanc ponit sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 106, art. 1), sic dicens : « Cum ad intelligendum duo concurrant, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectæ, secundum hæc duo unus angelus veritatem ei notam alteri notificare potest. Primo quidem fortificando virtutem intellectivam ejus. Sicut enim virtus corporis imperfectioris (γ) confortatur ex situali propinquitate corporis perfectioris, ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi, ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim in spiritualibus facit ordo conversionis, quod in corporalibus facit ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam intellectus inferioris angeli non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et tunc eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod dicit Dionysius, 15. *Cœlest. Hierar.* : *Unaquæque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intel-*

(α) *dicit.* — Om. Pr.
(β) *Hæc ille.* — Om. Pr.
(γ) *imperfectioris.* — *inferioris* Pr.

ligentiam provida virtute dividit, et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit, *de Veritate*, q. 9, art. 1, ubi sic dicit : « De lumine intellectuali oportet loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem corporale est medium quo videmus, et servit nostro visui in duobus : uno modo, in hoc quod per (α) ipsum fit in nobis visibile actu, quod erat potentia visibile; alio modo, in hoc quod ipse visus confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale dici potest ipse vigor intellectus ad intelligendum; vel etiam illud quo aliquid fit nobis notum. Unde, secundum duo potest aliquis illuminari ab alio, scilicet secundum quod ejus intellectus confortatur ad cognoscendum, et secundum quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquid cognoscendum. Et hæc duo conjunguntur in intellectu; sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, confortatur intellectus ejus ad alia cognoscenda vel videnda quæ prius videre non poterat. Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio dicitur illuminari, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi quo intellectus confortatus, potest in alia cognoscibilia in quæ prius non poterat. Quod quidem apud nos dupliciter contingit. Uno modo, per sermonem, ut cum docens, loquendo, verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod intellectus ejus confortatur ad alia intelligenda quæ prius intelligere non poterat; et sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo, inquantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicujus intelligibilis cognitionem; et sic dicitur sacerdos illuminare populum, secundum Dionysium, inquantum populo sacramenta ministrat et ostendit quæ sunt manuductiones in divina intelligenda. Sed angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinorum deveniunt, neque media intelligibilia recipiunt cum varietate et discursu sicut nos recipimus, sed immaterialiter. Et hoc est quod dicit Dionysius, 7 cap. *Cœlest. Hierarchiæ,* ostendens quomodo superiores angeli illuminentur : *Contemplativæ,* inquit, *sunt primæ angelorum essentiæ sensibilium symbolorum aut intelligibilium speculativæ, non ut varietate scripturæ in Deum reductæ; sed sunt immaterialis scientiæ altiori lumine repletæ.* Nihil ergo aliud est angelum ab angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris angeli per aliquid inspectum in superiori ad alia cognoscenda. Et hoc quidem modo hoc fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi (б) actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris, ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex conjunctione ad actum suum; unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quæ sunt locus eorum. Et ideo etiam angeli inferiores confortantur ex eorum continuatione ad superiores; quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus, et ideo pro tanto dicuntur ab eis illuminari. » — Hæc ille.

(α) *per.* — Om. Pr.
(б) *quasi.* — *communicari* Pr.

Ex quibus potest formari talis ratio. Verisimile est quod intellectus angeli superioris se habeat ad intellectum angeli inferioris sicut majus lumen ad minus lumen, et sicut doctor ad discipulum. Sed majus lumen per sui præsentiam confortat minus lumen, et doctor proponit veritatem intelligibilem discipulo sub conceptibus suæ capacitati proportionatis, per quos intellectus discipuli efficitur potentior ad intelligendum quæ prius non poterat. Igitur illa duo facit angelus superior inferiori.

Eamdem sententiam ponit, 2. *Sentent.*, dist. 11, q. 2, art. 2.

Tertia conclusio est quod illuminatio fit de rationibus divinorum operum, et non de pertinentibus ad Deitatem in se, sicut de attributis aut relationibus.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 106, art. 1, in solutione primi, ubi sic : « Omnes angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam; et quantum ad hoc unus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur; unde dicit (Jerem., cap. 31, v. 34) : *Non docebit vir fratrem suum, dicens : cognosce Deum; omnes enim a minimo eorum usque ad maximum cognoscent me.* Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, qui seipsum comprehendit. Aliorum vero Deum videntium, tanto unusquisque plures rationes in Deo cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum videt quam inferior; et de his eum illuminat; et hoc est quod dicit Dionysius, 4 cap. *de Divinis Nominibus,* quod angeli *exsistentium rationibus illuminantur.* » — Hæc ille.

Item, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 11, q. 2, art. 2) sic dicit : « Cum Deus sit universalissima causa omnium entium, in visione essentiæ ejus non cognoscuntur omnes ejus effectus de necessitate, nisi intellectus totam virtutem ejus comprehendat, et quanto aliquis intellectus limpidius eum videt, tanto plura in eo cognoscere potest; sicut in principiis primis speculativis, qui perspicacioris intellectus est, plures conclusiones in eis videt. Et ita superiores angeli plures effectus in divina essentia cognoscunt quam inferiores, et de illis superiores illumi-

nare possunt et instruere inferiores. Et tamen aliqui effectus sunt quos omnes immediate in visione divinæ essentiæ percipiunt; quamvis etiam hos superiores perfectius cognoscant, sicut et divinam essentiam clarius intuentur, et unusquisque ordo ex illo nomen (α) et rationem recipit, quod est ultimum virtutis suæ ad capiendum rerum cognitionem immediate in visione (β) divinæ essentiæ. » — Hæc ille.

Simile ponit, *de Veritate*, q. 9, art. 1, in solutione decimitertii, exponens illud *Apoc.* 21 (v. 23): *Civitas illa non eget sole et luna*, etc. « Auctoritas illa, inquit, intelligitur de his quæ pertinent ad cognitionem beatitudinis, quibus omnes angeli illuminantur a Deo. » — Item, in solutione 9, sic dicit : « Illuminatio qua unus angelus illuminat alium, non est de his quæ ad naturalem cognitionem pertinent, quia sic omnes ex principio suæ conditionis habent perfectam cognitionem naturalem, nisi forte poneremus quod angeli superiores essent causa inferiorum ; quod est contra fidem ; sed cognitio ista est de his quæ revelantur angelis eorum cognitionem naturalem (γ) excedentibus, sicut de divinis mysteriis (δ) pertinentibus ad ecclesiam superiorem vel inferiorem ; unde et ponitur actio hierarchica a Dionysio. Nec sequitur quod quamvis omnes Verbum videant, quod quidquid vident in Verbo superiores angeli, videant et inferiores. » — Hæc ille.

Ex quibus potest formari talis ratio. Omnis cognitio angelica vel est de divinis, aut de rebus naturalibus, aut de actibus liberi arbitrii, aut de mysteriis (ε) gratiæ. Sed angeli non illuminantur, quoad prima tria cognoscibilia, unus ab alio. Ergo illuminatio fit quoad quartum cognoscibile.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

RECITANTUR OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Durandus (dist. 11, q. 3), probando quod omnes angeli illuminantur immediate a Deo, et non unus ab alio causaliter, sed per quamdam consequentiam. Quod probat

Primo sic. Illa quæ pertinent ad cognitionem gloriosam, pertinent ad solum Deum tanquam ad confortantem naturam et proponentem objectum. Sed illa de quibus est illuminatio, sunt hujusmodi ; pertinent enim ad cognitionem beatam, quamvis non ad illam in qua consistit essentialiter beatitudo, sed ad illam in qua consistit accidentalis beatitudo. Ergo pertinet ad Deum tanquam ad proponentem objectum et confortantem intellectum. Non enim videtur quod beatitudo unius essentialis aut accidentalis dependeat ab alio quam a Deo.

Secundo. Quia, cum dicit Dionysius aliquos angelos immediate illuminari a Deo (α), alios autem mediate ; exponendum est, non per causalitatem, sed per quamdam consequentiam. Cum enim ista de quibus angeli illuminantur, non sunt secundum se præsentia cognitioni angelicæ, fiunt ei præsentia per hoc quod Deus eis talem cognitionem tradidit. Et quia omnes angeli continuantur in irradiatione divini luminis sive naturalis sive superadditi, ideo quod præsentatur primo, ordine cujusdam consequentiæ præsentatur omnibus. Et ideo a Deo omnes illuminantur, et simul tempore, sed prius unus quam alius natura vel dignitate ; et ita unus mediante alio, mediatione cujusdam consequentiæ. » — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit idem Durandus (dist. 11, q. 3) multipliciter. Et primo improbat primam partem conclusionis, qua dicitur quod unus angelus illuminat alium confortando virtutem ejus intellectivam. Et contra hoc arguit

Primo sic. Omnis confortatio est per aliquam actionem ; sic enim minus calidum confortatur ex præsentia magis calidi, dum magis calidum agit in minus calidum, intendens ipsum ; qualiter enim confortabit illud in quod nihil agit? Cum igitur lumen intellectuale unius angeli nihil agat in lumen alterius, nec imprimendo lumen, quia hoc solum est a Creante, nec intendendo ipsum, quia non recipit magis et minus, sequitur quod nullo modo. Forte dicetur negando illud quod assumitur, scilicet quod lumen intellectuale angeli non possit esse intensius et remissius. Sed contra hoc arguitur. Quia, cum virtus intellectiva angeli consequatur per se ad essentiam angeli, non est probabile quod ponatur possibilis intensio in lumine intellectuali, nisi poneretur in essentia angeli ; quod nullus ponit. Et confirmatur : quia in nobis non dicitur quod intellectus possibilis, aut agens, qui ab Aristotele vocatur lumen, 3. *de Anima* (t. c. 18), recipiat magis aut minus.

Secundo sic. Omne illud quod intendit per se

(α) *ex illo nomen.* — *ex illa natura* Pr.
(β) *in visione.* — Om. Pr.
(γ) *naturalem.* — *naturaliter* Pr.
(δ) *mysteriis.* — Om. Pr.
(ε) *mysteriis.* — *ministeriis* Pr.

(α) *a Deo.* — Om. Pr

aliquam formam, potest similem secundum speciem producere; quia, ut dicitur, 2. *Ethicorum*, ex eisdem augetur habitus et generatur. Sed unus angelus non potest producere lumen alterius. Ergo nec intendere. — Dicetur forte quod non omne illud quod potest aliquam formam intendere, potest eamdem vel similem causare; quod declaratur per simile in quantitate : quia virtus creata potest extendere quantitatem exsistentem sine subjecto, ut patet in Sacramento, et tamen non potest facere vel causare quantitatem sine subjecto. Simili modo, dicetur quod lumen unius angeli potest intendi per lumen alterius, licet non possit ab eo causari. — Sed hoc non valet; quia omne quod potest intendere aliquam qualitatem (α), potest causare similem secundum speciem. Nec valet instantia de extensione quantitatis in Sacramento sine subjecto; quia, licet agens naturale quod potest eam extendere, non possit causare quantitatem habentem eumdem modum essendi, potest tamen causare quantitatem similem secundum speciem. Et hoc sufficit ad propositum; quia, cum lumen unius angeli non possit causare lumen simile lumini alterius angeli, nullo modo poterit ipsum intendere.

Tertio arguit sic. Lumen angeli superioris est alterius speciei a lumine angeli inferioris, secundum opinionem tuam, qui ponis omnes angelos specie differentes. Talia autem non sunt nata intendere se mutuo, per se saltem, nisi unum haberet virtutem causandi aliud; quod non est ponendum in angelis. Si dicatur quod non oportet lumen diversorum angelorum esse diversum specie, quamvis lumen unius habeat majorem efficaciam quam lumen alterius, propter diversam conditionem subjecti in quo recipitur, sicut patet de calore in igne et in aere; — contra hoc arguitur : quia inconveniens est quod proprietates quæ per se consequuntur essentias specie differentes, quales sunt essentiæ angelicæ, secundum te, non sint specie differentes.

Forte dicetur ad ista tria (β) argumenta, quod unus angelus illuminat alium, non quidem confortando lumen ipsius per modum intensionis, sed concurrendo cum ipso ad unam intellectionem, quæ est perfectior ex concursu duplicis luminis quam si alterum solum concurreret, sicut est perfectius lumen positis duabus candelis quam posita una tantum, quamvis lumen unius candelæ non intendat lumen alterius; ita, per hunc modum, concurrente duplici lumine angeli superioris et inferioris ad intellectionem angeli inferioris, intellectio ejus est perfectior, et aliqua potest intelligere, quæ non posset ex solo suo lumine. — Sed istud omnino videtur improbabiliter dictum, quod lumen intellectuale unius concurrat ad intellectionem alterius. Cum enim lumen intellectuale angeli non sit aliud quam ejus intellectus, oportet quod utrumque lumen, vel uterque intellectus, se habeat ad intelligere, eodem modo, scilicet : elicitive et receptive, cum sit actio immanens in agente; vel receptive tantum. Sed neutro istorum duorum modorum possunt se habere intellectus duorum angelorum ad unum intelligere; quia semper sequeretur quod unum intelligere esset in duobus angelis; quod est impossibile.

Ulterius reprobat secundam partem dictæ conclusionis, scilicet quod unus angelus illuminat alium, proponendo ei veritatem quam intelligat, particulando et dividendo eam, ad hoc ut capi possit ab angelo inferiori. Quia talis explicatio veritatis intelligibilis non est accipienda ex parte rei cognitæ, quæ secundum se manet eadem et in nullo mutatur; nec ex parte actus intelligendi superioris angeli, quasi superior angelus mutet suum modum intelligendi, semper enim intelligit secundum modum suæ naturæ; sed est intelligenda ex parte signi, mediante quo veritas cognita ab angelo superiori proponitur angelo inferiori : hoc enim modo et non aliter doctor particulat suum conceptum. Proponere autem sic veritatem alteri, pertinet ad locutionem quæ fit per signa, ut prius dictum fuit. Locutio autem interior non fit per signa, sed per hoc solum quod unus angelus ordinat conceptum suum ad alterum. — Hæc ille.

II. Argumenta Aureoli. — Contra eamdem conclusionem, et quasi per eadem media, arguit Aureolus (dist. 9, q. 1, art. 3).

Primo sic. Ab eodem agente res causatur et intenditur; unde, quia charitas est per solam creationem, ideo intenditur per solam creationem, vel solum Creatorem. Sed, secundum te, lumen angeli est a solo Deo per creationem. Ergo a solo Deo potest intendi. — Dicetur forte quod ratio nulla est, quia videmus quod dimensiones interminatas non potest dare materiæ aliquod agens creatum, et tamen agens creatum potest illas intendere. — Contra. Non est verum quod dimensiones interminatæ intendantur; sed quantitas quæ erat in potentia ad terminationem, educitur de potentia materiæ ad actum. Sed lumen non est in potentia angeli, ut de angelo possit educi. Quare oportet quod intendatur et perficiatur a solo Deo.

Secundo. Quia ista positio vel imaginatio est mathematica. Imaginatur enim quod lumen angeli sit quædam qualitas radiosa; quod falsum est. Talis enim qualitas non invenitur in substantia spirituali, sed lumen in ea non est aliud quam vigor intellectus. — Dicetur forte, ad omnia ista, quod ista intensio luminis non est intelligenda modo prædicto, quod scilicet unus angelus intendat lumen alterius, sed (α)

(α) *intendere aliquam qualitatem.* — *extendere aliquam quantitatem* Pr.

(β) *tria.* — *tua* Pr.

(α) *sed.* — *et* Pr.

isto modo, quia scilicet superior coagit lumini inferioris : sicut quod ignis appositus parvo igni adjuvat ipsum; ita angelus superior per suum lumen adjuvat lumen inferioris, ut si inferior non possit intelligere unam conclusionem, quam proponit sibi superior, statim ille superior juvat eum suo lumine, quasi coagendo. — Contra : Quia illud lumen est lumen intellectus agentis; sed posito quod meus (α) intellectus agens esset præsens tuo, non propter hoc te adjuvaret ad intelligendum unam conclusionem. Item : Hæc lumina habent sua possibilia distincta, quia lumen istius habet pro adæquato possibili intellectum possibilem ejusdem; ergo lumen angeli superioris non est activum respectu intellectus possibilis angeli inferioris. — Hæc ille in forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem, arguit idem Aureolus (dist. 9, q. 1, art. 3) probando quod illuminatio possit esse de illis et respectu illorum quæ videntur in Verbo. Primo, quia alia est notitia rei in se in proprio genere, alia est notitia rei in Verbo, alia habitudinis rei ad Verbum. Quantum igitur ad primam notitiam, non potest fieri illuminatio rei in Verbo, nec quantum ad secundam, sed bene quantum ad tertiam. Angelus enim inferior videt Verbum Dei beatifice, et videt res in se, sed ex istis duabus, non necessario consurgit notitia habitudinis quam habent res ad Verbum, utrum habeant ad ipsum habitudinem ut ad causam exemplarem (β), vel alio modo. Angelus igitur superior potest ei ostendere illam habitudinem, et hoc modo fiet illuminatio de his quæ videntur in Verbo. Exemplum : Ponatur quod una conclusio dependeat a duobus principiis, et quod aliquis cognoscat illam conclusionem per diversas demonstrationes constantes ex illis principiis; ponatur etiam alius, qui conclusionem istam sciat dependere ex uno principio tantum, et ideo tantum sciat illam per unam demonstrationem ex uno vel ex primo principio ; — tunc ille primus, qui cognoscit illam conclusionem per duo principia, potest docere alium, et dicere, Vide quomodo etiam hæc conclusio deducitur et demonstratur ex isto alio principio; et tunc ille cognoscit aliquo modo aliquid quod ante non cognoscebat. Sic in proposito : angelus superior videns quomodo hæc veritas dependet ex illa veritate, quod inferior non cognoscit, dicit, Vide quomodo hæc veritas rei creatæ (γ) dependet a veritate increata et a Verbo, et secundum quam habitudinem; et tunc ille videt, et hoc modo dicitur illuminari. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

(α) *meus*. — *modo* Pr.
(β) *exemplarem*. — *extra rem* Pr.
(γ) *creatæ*. — *increatæ* Pr.

ARTICULUS III.

DANTUR SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus supradictis. Et quidem

Ad primum Durandi contra primam conclusionem, negatur major universaliter intellecta. Licet enim ea quæ pertinent ad cognitionem gloriosam secundario et de per accidens, reducantur in solum Deum, sicut in primum principium, tamen reduci possunt in creaturam tanquam in proximum principium. Sic autem est in proposito. Item, ad cognitionem essentialiter gloriosam, aliquid agit creatura; sicut intellectus ipsius beati confortatus lumine gloriæ, qui, tali lumine illustratus, elicit visionem gloriosam. Item, lumen gloriæ est creatura, et confortat naturam beatificabilem, ad hoc ut possit elicere actus beatificos; et sic de aliis dotibus, quæ se habent ad actus beatificos sicut actus primus ad actus secundos; sicut docet sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 4, art. 2. Item, creatura potest esse objectum cognitionis ad gloriam accidentaliter pertinentis; ergo non repugnabit creaturæ ostendere tale objectum ipsi beato.

Ad secundum dicitur quod illa glossa dicta ad dicta Dionysii, est multum voluntaria, et contra mentem ejus et cæterorum doctorum; ideo præsumptuosa est. Potissime : quia, sicut est ordo in hominibus, ita et in angelis, per Dionysium; sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur, *Ephes.* 3 (v. 8) : *Mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes;* ergo superiores angeli illuminant inferiores. Item : lumen spirituale efficacius est quam corporale; sed superiora corpora illuminant inferiora; igitur et angeli superiores illuminant inferiores.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi contra primam partem secundæ conclusionis, dicitur quod unus angelus confortat virtutem intellectivam alterius, non per modum quem arguens somniat, scilicet intendendo lumen naturale alterius angeli, sed alio modo. Ille autem modus potest esse, et intelligi, et assignari duplex. Primus est, quod angelus superior per suum lumen intellectuale influit alteri angelo virtutem quamdam, eo modo quo in nobis intellectus agens influit phantasmatibus, ut in præcedentibus quæstionibus dictum fuit. Quæ quidem virtus, ut ibidem dicebatur, habet in

angelo recipiente illam, esse imperfectum et intentionale, quale esse habent species colorum in medio, et virtus causæ principalis influxa instrumento. Per influxum autem talis luminis, lumen (α) intellectus inferioris angeli confortatur; non quod fiat intensius ex illius additione, sed vigorosius : quia ex ambobus resultat quid potentius extensive, licet non intensive; sicut omne instrumentum fit potentius, ex hoc quod movetur a causa principali, et ex hoc quod recipit ejus influxum. Alius modus est quem tangit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 9, art. 1, in solutione secundi argumenti. Illud enim argumentum secundum est tale in forma : « In angelis non est aliud lumen nisi naturæ et gratiæ. Sed lumine naturæ, unus angelus alium non illuminat, quia unusquisque habet naturalia sua immediate a Deo; similiter nec lumine gratiæ, quæ immediate a solo Deo est. Ergo unus angelus alium illuminare non potest. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Ad secundum, inquit, dicendum est quod ab angelo illuminante non fit novum lumen gratiæ, vel naturæ, nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum, inquantum hujusmodi, includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cujus virtute habet confortare intellectum : sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicujus demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento; prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in 3. *de Anima,* et similiter etiam omnia principia secunda quæ continent propria media (β) demonstrationum. Unde per hoc quod superior angelus suum cognitum alteri angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad aliqua cognoscenda quæ prius non cognoscebat; et sic in angelo illuminato non fit novum lumen naturæ vel gratiæ, sed lumen quod prius inerat confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori angelo. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod mens ejus non fuit quod angelus superior causet novum lumen nec novum gradum luminis in inferiori, ejus lumen intendendo; sed sic, quia proponit ei aliquod objectum luminosum participans lumen superioris angeli, quo objecto hausto, ut ita dicam, lumen angeli inferioris fortificatur, sicut fortificatur lumen discipuli hausto a magistro aliquo principio, ex quo fortificatur ad cognoscenda multa quæ prius cognoscere solo suo naturali lumine non valebat. Unde, sicut pulcherrime tradit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 15, art. 1, « triplex lumen concurrere potest in intellectuali visione. Primum est lumen naturalis rationis, quod pertinet ad speciem animæ rationalis, et quo nunquam privatur, licet quandoque a proprio actu impediatur. Secundum est lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Tertium est aliquod intelligibile primum, per quod homo intelligit alia, etc. » Vide totum articulum, quia pulcher est. Ex quo patet quod confortatio luminis potest fieri sine intensione naturalis luminis dupliciter. Primo, per superadditionem alicujus habitus; et hoc solus Deus potest facere in angelo. Secundo, per acquisitionem alicujus novæ cognitionis, vel novi objecti cogniti; et ad hoc potest cooperari angelus superior, ut in præcedenti quæstione dictum fuit. Et potest addi tertius modus, qui superius tactus est, cum scilicet angelus superior influit participationem sui luminis angelo inferiori. Nec sic faciendo causat novum lumen naturale in angelo inferiori, quia illa participatio luminis non habet esse ratum in natura, sed esse intentionale, modo alias exposito. — Sed forte dicetur quod qualecumque esse habeat, et quantumcumque sit (α) debile lumen illud influxum, videtur sequi quod angelus superior aliquid creet in inferiori. — Dicitur quod hoc non valet. Quod ostendit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 9, art. 1, in solutione quinti. Quintum enim argumentum tale erat : « Si unus angelus alium illuminat, aut hoc est per hoc quod tradit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliquod aliud lumen. Sed non primo modo; quia sic unum et idem lumen esset in diversis illuminatis. Nec secundo modo; quia sic oporteret quod illud lumen esset factum a superiori angelo. Ex quo sequeretur quod angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia, etc. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod unum et idem medium, quod cognoscitur a superiori angelo, cognoscitur ab inferiori; sed cognitio superioris angeli de (β) illo alia est a cognitione inferioris; et sic quodammodo est unum lumen, et quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud, sit causatum a superiori angelo, quia res non per se subsistentes non fiunt per se loquendo, sicut nec per se sunt; unde non fit color, sed fit coloratum, ut dicitur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 27). Et ideo non fit ipsum lumen angeli, sed fit ipsum illuminatum, de potentia illuminato (γ), actu illuminatum. » — Hæc ille.

Ex prædictis apparet quod **prima tria argumenta** Durandi ex falsa imaginatione procedunt. Ideo ad illa non oportet respondere; quia solum procedunt contra ponentes fortificationem angeli illuminati fieri per intensionem sui naturalis luminis, a quo somnio longe sumus. — Quod autem ulterius addit contra ponentes duo lumina concurrere ad eamdem intel-

(α) *lumen.* — Om. Pr.
(β) *propria media.* — *principia* Pr.

(α) *sit.* — Om. Pr.
(β) *de.* — *cum* Pr.
(γ) *illuminato.* — *illuminante* Pr.

lectionem causandam, quæ via in parte concessa est; — dicitur quod falsum assumit, in hoc quod dicit quod lumen intellectus non est aliud nisi intellectus ipse. Hoc enim negandum est, quia præter illud lumen possunt poni alia tria lumina, utputa : habitus superadditus; item, objectum cognitum vel medium cognoscendi aliquid; item, influxus virtutis. Hæc autem lumina possunt concurrere cum lumine naturali intellectus illuminati ad causandam cognitionem quam solus intellectus recipit.

Ad illud quod objicit contra secundam partem conclusionis, dicitur quod explicatio veritatis intellectualis quam facit angelus superior inferiori, non fit ex parte rei cognoscendæ, nec ex parte actus intelligendi quo angelus superior apprehendit veritatem. Fit tamen ex parte actus intelligendi quo format conceptus particulatos, et proportionatos capacitati angeli inferioris. Et cum illi conceptus sint quædam intelligibilia signa veritatis, conceditur quod particulatio illa fit per signa non exteriora, sed interiora. Et hoc modo etiam doctor qui habet proponere aliqua subtilia discipulis, non solum proponit signa vocalia proportionata capacitati discipulorum, immo prius natura format in se conceptus particulatos quos significant voces quas exterius proponit, licet discipuli voces et non conceptus magistri in seipsis percipiant. Cum autem arguens dicit se probasse quod locutio interior non fit per signa, patet, ex præcedenti quæstione, quod suæ probationes infirmæ sunt. Nec mirum si negat intelligibilia signa, cum neget omnes species in potentiis cognitivis. Nos autem ponimus in intellectu angelico et humano duplex signum et duplex repræsentativum. Primum est species intelligibilis, quæ est principium elicitivum actus intelligendi, et est similitudo objecti quasi habitualiter repræsentativa. Secundum est conceptus vel verbum, quod se habet quasi terminus actualis intellectionis, et quasi quid constitutum et formatum per eam, et est similitudo expressa objecti quasi actualis. Unde ab una specie habituali possunt formari multi conceptus, quorum quidam sunt transcendentes, quidam generici, quidam differentiales, quidam specifici; et tales potest formare in seipso angelus si vult, et proponere angelo inferiori.

Ex quibus patet solutio ad omnia ejus dicta.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, patet solutio per prædicta, quia non est proprie contra nos, sed contra ponentes lumen angeli inferioris fortificari per modum intensionis. Nos autem ponimus illam fortificationem fieri per modum extensionis, vel plurificationis luminum, ut supra dictum est.

Ad secundum dicitur quod imaginatio sancti Thomæ non est mathematica, sed metaphysica, immo physica, utpote fundata in libris physicis, ut in 3. *de Anima*. Et cum dicit quod in substantiis abstractis non est aliqua qualitas radiosa, — dicitur quod nulla qualitas substantiæ abstractæ est radiosa hoc modo quo lux solis vel ignis emittens radios naturali necessitate in passum vel receptivum materiale. Sed verum est quod lumen intellectus angelici est quædam qualitas de secunda specie qualitatis, quæ ad imperium voluntatis potest emittere radios intra se et extra se, utputa illustrando phantasiam vel intellectum humanum aut angelicum infra se positos. — Ad improbationem responsionis ibidem positæ ultimo, patet quid dicendum sit ex prædictis. Dicitur enim quod duo lumina angelica possunt concurrere ad causandum eamdem cognitionem, sed diversimode : unum scilicet tanquam principium proximum elicitivum et receptivum intellectionis; aliud vero, tanquam principium remotum, influens alteri lumen intelligibile, modis prius expositis. Unde illud argumentum assumit multa falsa. Primum est, quod lumen intelligibile nihil aliud sit nisi intellectus agens. Secundum est, quod in angelis sit vere et proprie intellectus agens et possibilis. Tertium est, quod sicut intellectus humanus non potest immediate agere in alium intellectum humanum, ita nec unus intellectus angelicus in alium; hoc enim non est simile, quia omnes intellectus humani sunt ejusdem speciei, non autem omnes intellectus angelici. Quartum est, quod intellectus agens non habeat quamcumque actionem, nisi in intellectum possibilem; quod est falsum, quia agit in phantasmata, ut alias dictum fuit.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta ultimo adducta contra tertiam conclusionem, pro quanto sunt contra eam, dicitur quod de illis quæ angelus inferior videt in Verbo, pro quanto videntur in Verbo, non oportet eum illuminari a superiori. Sed si inferior videt ibi aliquam creaturam, quoad aliquas ejus habitudines, et non quoad omnes, tunc, quoad illas habitudines aut rationes quas ibi non videt, poterit illuminari a superiori. Sed hoc non est illuminari de visis in Verbo, immo de non visis in Verbo. Constat enim quod asinus potest videri a Gabriele in Verbo quoad aliquas rationes vel habitudines ejus, et non quoad omnes. Et idem est de mysterio incarnationis aut passionis Christi. Solus enim Deus et anima Christi sciunt omnes habitudines quas habet passio Christi, utputa ad quot se extendit ut salvandos per illam. Et sic patet quod argumentum non procedit directe contra conclusionem.

Ad argumentum factum in pede quæstionis,

respondit sanctus Thomas, 1 p., q. 106, art. 1, in solutione secundi, ubi sic dicit : « Unus angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ vel gratiæ vel gloriæ, sed confortando lumen naturale illius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ (α), gratiæ vel gloriæ. » — Hæc ille. — Aliter solvit, *de Veritate*, q. 9, art. 1, in solutione secundi, sic : « Ab angelo illuminante non fit novum lumen gratiæ vel naturæ, nisi ut participatum. Cum enim omne, etc., » ut supra recitatum est in principio hujus articuli.

Et hæc de quæstione sufficiant; de qua benedictus Deus. Amen.

(α) *naturæ.* — Om. Pr.

EXPLICIT VOLUMEN TERTIUM

28297. — Turonibus, typis Mame.